هذا كتاب وسيلة الوسائل في شرح الرسائل

في علم الأصول من تصنيفات العالم العامل الكامل سيد المحققين وسند المدققين العلماء والمجتهدين جامع المعقول والمنقول حاوي الفروع والأصول ملك المفاخر والمآثر سيدنا ومولانا الحاج سيد محمد باقر دام ظله العالي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اهتدى الراشدون بتوفيقه الى شرائع الاسلام ومعالم الدين وارتقى العارفون على مدارج الاحكام ومعارج اليقين الذي وضح باثار نوره الجلي مسالك الافهام لايضاح مراصد الدين المبين وافصح بانوار لطفه الخفي مدارك الاحكام لانجاح مقاصد المؤمنين الذي هدانا الى الاقتحام في عوالم العلوم والاهتمام بمراسم الرسوم للوصول الى وسيلة الوسائل و[illegible] على الاتعاس في بحار انوار الاثار والاقتباس من انوار ايات الاحكام للفوز بقبض حقول لمناهل [illegible] ضوابط الفروع والاصول وتشييد بقوانين الحكم قواعد المنقول والمعقول وتزيين [illegible] والصلوة والسلام الاتمان الاكملان على فاتحة مصاحف الاكوان وخاتمة صحائف الامكان [illegible] مصباح مصابيح اسرار الفرقان ومفتاح مفاتيح ابواب الجنان سيدنا ونبينا محمد سيد الانس والجان واله الطيبين الطاهرين [illegible] امناء الرحمن ما دامت معالم الحلال والحرام [illegible] ومناهج الاحكام [illegible]

اما بعد فيقول المتمسك بذيل ولاية ابائه الطاهرين [illegible]

[illegible]

مقدمة الكتاب

في القصر والطول هو النمرقة الوسطى والعروة الوثقى بل الاية الكبرى في علم الاصول وخذ هذا الدر الثمين في الكتاب المبين فاستمع ابوابه وفصوله [illegible] عنها حاصل ومحصول ومشتمل على ذكر المسائل بالبراهين ومحتو على بيان الدلائل المفيدة لليقين لعمري انه كتاب مكنون يعرفه العلماء الراسخون ويشهد المقربون وسميته بوسيلة الوسائل في شرح الرسائل والملتمس من الاخوان الخلان ان ينظروا فيه بعين الانصاف ويتركوا طريق الاعتساف ويغضوا ابصارهم عما يجدون فيه من الزيغ والزلل والخطأ والخلل فان الطبيعة الانسانية مجبولة على النسيان ومطبوعة على الخطأ في البيان ومن الله التوفيق وعليه التكلان

ولنقدم مقدمة في بيان امرين **الاول** تعريف علم الاصول وموضوعه وفائدته [illegible] اليه ومرتبته اما تعريفه فملخص الكلام فيه ان له رسمين باعتبارين لان لقولهم اصول الفقه معنيين علميا واضافيا [illegible] منهم يؤذن بدعوى التطابق بينهما ولعل مراده بالتطابق بينهما [illegible] مفهوم المعنى الاضافي [illegible] المعنى العلمي فيكون [illegible]

[illegible]

مقدمة الكتاب

العرفية العلم باختصاص شيء بشيء كما اذا علم ان لكل شخص من الاشخاص المعهودين لباسا مختصا فاذا قيل لباس فلان علم اختصاصه به وان لم يكن هو حاضرا عند
الاختصاص والامر في المقام كذلك حيث قد علم ان لنا اصولا مختصة بالفقه فاذا قيل اصول الفقه علم ان المراد ما يختص به وما ينسب اليه والى غيره فيتم التقريب
كما قيل وفيه تامل والانصاف ان اثبات افادتها الاختصاص مشكل ولعله من هذه الجهة لم يتعرض لذلك بعض محققي الاصول كالحاجبي وشيخنا البهائي
واختلف كلمات المتعرضين له كالعلامة في النهاية والتهذيب والعميدي في الشرح وكذا العضد وشرح العضد وشرح الشرح والتعليقات الشريفة
والظاهر ان الاصل فيه [illegible] متعين غير ممكن كما ادعاها بعض الافاضل مع ان اعتبار هذا الجزء لو تم فهو انما يتم على القول بثبوت الوضع للمركبات كما هو
المشهور واما على القول الاخر من انه لا وضع لها غير وضع المفردات وان الدلالة على المعاني التركيبية عقلية محضة كما هو خيرة السيد العميدي
فينحصر جزء هذا المركب في المادتين [illegible] والعجب من السيد المحقق المذكور حيث اقتصر هنا على الجزء الصوري مع ما اشرنا اليه [illegible] نعم
المناسبة بين المعنيين تقتضي ان تكون الاضافة مفيدة للاختصاص لظهور كون المناسبة اتم على ذلك التقدير [illegible] التطابق بينهما والا
ويسمى باعتبار معناه العلمي فاختلف كلام القوم فيه والاشهر رسومه بين المتاخرين ما ذكره في الزبدة وهو انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام
الشرعية الفرعية وزاد الحاجبي قوله عن ادلتها التفصيلية [illegible] اخلاصا وسلامة ولذا اختاره جل من تاخر [illegible] لكن المراد بالعلم
هنا معناه ان اعتبرنا كون القواعد الاصولية علمية [illegible] لا يفيد العلم لكثير من الاصول الكلامية كبطلان تكليف ما لا يطاق وحجية
الاجماع لا دليلها [illegible] الواجب تعالى وحجية الائمة عليهم السلام كما ذهب اليه بعض الاصوليين وان قلنا بكفاية الظن فيها كمسائل الفروع فلا بد ان
يحمل على المعنى المجازي نظير ما ذكر في تعريف الفقه [illegible] التعرض للتفصيل ثم انه خرج بقيد القواعد العلم بالجزئيات مثل علم الرجال بل خرج [illegible]
[illegible] بل القضايا الشخصية سواء فسرنا القواعد بالقضايا الكلية او فسرناها بالامور الكلية الشاملة للقضايا وغيرها وقال بعض المحققين
يخرج بها العلم بالجزئيات وبعض القواعد بل ما يكون مثل ما علله القائل بكون زوايا المثلث مساوية لقائمتين [illegible]
ولا يرتفع [illegible] وفي هذا الكلام نوع غموض من جهتين [illegible] قيل ويخرج بقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام
ولكن لم يمهد لذلك اورد عليه بان جميع العلوم [illegible] من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شيء منها بذلك نعم بعد تقييدها بقولنا لاستنباط
الاحكام الخ يخرج وفيه ان المراد من القيد هو وما يتعلق به من الطرف ولا ضير في كون بعض ما يتعلق به مخرجا لبعض امور اخر لامكان اخراج شيئين
بقيد باعتبارين فافهم قيل ويخرج بالجار القواعد التي مهدت لذاتها وفيه [illegible] من القواعد مهدت الا ويكون غايتها استخراج احكام من ادلتها
نعم بعض القواعد الممهدة في الالهيات لكون الواجب تعالى عالما بجميع الاشياء ونحوه من هذا القبيل ويخرج بغيره من القيود على ما ادعاه بعضهم وهو
محل نظر وقد يقال انه يخرج بالداخل والمدخول معا علم الخلاف لان قواعده ممهدة لحفظ المستنبطات وهدمها لا للاستنباط واذا اتفق
في علم الخلاف مثلا ذكر قاعدة متعلقة بخصوص الاستنباط كان من مسائل الاصول ولا امتناع في اشتراك علمين في شيء باعتبارين كما [illegible]
ثم انه ربما يعترض في المقام بان المراد بالممهدة ان كان الممهدة مطلقا في السابق [illegible] الاحوال لزم انه لو مهد شخص لمسائل اللغوية وغيرها للاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية لكانت داخلة في هذا العلم وهو باطل وان كان المراد الممهدة سابقا لا غير فان كان المراد ما مهده كل العلماء او ما
مهده السابقون الذين كانوا في اول بناء تدوين هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهده البعض مطلقا لزم انه لو مهد
مسئلة في الزمن السابق علينا بقليل لكونه داخلة ولو تمهد فيما سيأتي من الزمان تكون خارجة وهو بعيد جدا ويمكن دفعه بان المراد الممهدة في
نفس الامر سواء كان في السابق او في اللاحق فالمراد ما هو اعم من الازمنة الثلاثة وما ذكر من لزوم دخول مسائل اللغوية وغيرها لو مهدها
شخص ففيه انه ان كان المراد تمهيدها لاستنباط الاحكام بحيث تخرج عن كونها مسئلة لغوية مثلا ويصدق عليه التمهيد صدقا حقيقيا فلا [illegible]
فدخولها في المسائل الاصولية والا فلا يلزم دخولها فيها والحاصل ان المراد ان كان هو الاول منعنا بطلان اللازم ولا امتناع في كون المسئلة لغوية
واصولية من جهتين وان كان الثاني منعنا الملازمة او بان المراد ما من شانه ان يمهد على وجه الشانية القريبة سواء حصل له التمهيد ام لم يحصل
فيدخل ما لم يمهد ويخرج بقيد القريبة المنطق والعربية ونحوهما اذ ليس لها شانية قريبة الا ان يقال ان حمل الممهدة على هذا المعنى مما لا قرينة
عليه خرج بقيد الاحكام ما يستنبط منها الماهيات كالصلوة والصوم ووجه خروجهما على ما ذكره المحقق القمي في حاشية القوانين ان معرفتها
ليست من المسائل الفقهية حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها وان كان يذكر في طي المسائل الفقهية بل هي من مباديه فمثل [illegible] الحقيقة
الشرعية وما له مدخلية في اثبات الماهيات من القواعد مثل اجراء الاصل في اثبات الماهيات ونحو ذلك وان كان يبحث عنها في علم الاصول ولكنها لم
تمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها معرفة الماهيات بل من حيث تعيينها وتشخيصها وتمييزها ليترتب عليها احكامها فان ولو لم يعتبر قيد الحيثية لا
لخرج كثير من مسائلها مثلا من جملة مسائل الاصول ان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي مع عدم المانع يوجب ثبوت الحكم ونحو ذلك مع انها
يستنبط منها غير الاحكام الشرعية ايضا **اقول** توضيح المقام ان لاستنباط الماهيات جهتين احديهما اثبات نفس الماهية وهذا هو محل الكلام
في مسئلة الحقيقة الشرعية وثانيتهما اثبات ان الماهية الثابتة هل هي الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وهو مورد الكلام في مسئلة الصحيح والاعم

في تعريف علم الاصول وبيان موضوعه

وثالثها اثبات الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها وما يتعلق بها على وجه التفصيل والثالثة مما لا يبحث عنه في الاصول وليست من قبيل القاعدة
واما الاوليان فتذكران في الاصول وهما من القواعد لكن ليس تمهيدهما لاستنباط الاحكام فلا تكونان من الاصول فان قيل الكلام في مسئلة الحقيقة
الشرعية ليس الا في اثبات الماهية الشرعية وليست المسئلة المذكورة قاعدة ممهدة لاستنباط الماهيات ومنه يظهر الكلام في مسئلة الصحيح والاعم
قلت ليس المراد بالقاعدة الا حكم كلي ينطبق على جزئيات موضوعه فنقول في المقام ان قولنا كل لفظ ورد في كلام الشارع وكان متصفا بكذا
فالمراد منه كذا او هو حقيقة في المعنى الفلاني حكم كلي ينطبق على جزئيات موضوعه فينطبق على مثل الصلوة والزكوة ونحوهما وبذلك يتضح الحال
في مسئلة الصحيح والاعم ايضا وليس ما ذكر الا مثل قولهم الامر للوجوب والنهي للحرمة من غير فرق بينهما ومما قررناه يظهر لك اندفاع ما اورده بعض
المحققين على المحقق المذكور من انه ليس لنا قواعد ممهدة لاستنباط نفس الماهيات ومجرد استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهدة لاجلها فافهم
ثم ان المحقق المذكور قال في جملة كلام له في الحاشية وانما فسرنا الاحكام بذلك لا كما فعله صاحب المعالم في تعريف الفقه حيث جعل الاحكام احترازا
عن الذوات كزيد [illegible] عنه ولا الافعال [illegible] ولا كما فعله غيره من جعلها احترازا عن القواعد الممهدة لاستنباط الصنائع لان قيد الاحتراز
في الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز عنه فيما نحن فيه ليس كذلك اذ قيد الشرعية الفرعية مخرجة لامثال ذلك فلا اختصاص
للاحكام بذلك فلا بد ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية الفرعية التي لم تكن من جملة الاحكام هذا كلامه وانت خبير بان الاحتراز انما يستلزم
القيد المذكور في الكلام ولا مدخل للمقصد في ذلك [illegible] فالاحتراز عن الذوات والقواعد الممهدة لاستنباط الصنائع بما ذكر واقع في محله وقد
اشرنا سابقا الى انه لا امتناع في اخراج شيئين بقيد باعتبار ملاحظة المتبوع مع التابع او بقيدين او اخراج شيء من قيدين بذلك الاعتبار ثم
ان بعض اهل التحقيق من مشايخنا اعترض في هذا المقام بما حاصله انه يخرج بقيد الممهدة الخاص كل من المنطق والعربية وما يستنبط منه الماهيات
بل الاحكام العقلية والاصولية الخارجة بقيد الشرعية والفرعية فما الباعث على اخراج كل منها بقيد من القيود المذكورة ثم اجاب بعد بيان معنى
الاحتراز بما نقلنا عن المحقق القمي ره بان المنطق ونحوه بالنسبة الى الممهدة كذلك فانه لو لم نذكر في التعريف يقال هو علم بقواعد يمكن استنباط الاحكام
الشرعية الفرعية منها لدخل المنطق حيث انه يمكن الاستنباط منه لكن يستنبط منه الماهيات والاحكام العقلية والاصولية خارج وما يستنبط منه
الماهيات بالنسبة الى قيد الاحكام ليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين كذلك فان المحيط امور شرعية وكذا الحال في القيدين الاخيرين
واما ما ذكره بعض الافاضل من ان قيد الاحكام ليس احترازيا بل لاجل توصيفها بالوصفين ولا معنى لاخراج الماهيات والصنائع به لعدم خروجهما
الا بقيد التصديق بهما وعدم امكان استخراجهما من القواعد الا بتصورهما اذ المستنبط من القاعدة لا يكون الا تصديقا فيظهر جوابه مما مر
ثم ان الحاجبي عرف علم الاصول بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعرفه العلامة
في النهاية بانه العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها وفي التهذيب بانه
العلم بالقواعد التي يستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية ويرد على الاول استبدال قيد التوصل واستبدال قيد اخصر واوضح والاخر
بما هو اطول منه فانه اخرج المنطق والعربية والكلام بقيد عن ادلتها التفصيلية وتقريب ذلك على ما في شرح الشرح انه لا اختصاص لها باستنباط
كل حكم حكم عن دليل دليل كما ان قواعد الاصول اذ لا مزية فيها على ان الكتاب حق وصدق ولم يبين في غير هذا المثال الا من الكلام والتقريب الجلي غير
مشكل ودخول علم الله سبحانه وعلم رسوله صلى الله عليه وآله وعلم جبرئيل في الحدود ولا يرد مثله على التعريف المشهور لما قيل من ان التمهيد
صفة طارية وعلمهم بتلك القواعد ليس بشرط اتصافها بتلك الصفة بل مطلقا بخلاف التوصل فانه من لوازم تلك القواعد فافهم ويرد على الثاني
ان قواعد الاصول ليست الادلة الاجمالية للفقه اي الكتاب والسنة نفسهما بل هي وسائط الاستنباط الفقه عن تفاصيلها مضافا الى ما قيل من
ان الادلة الاربعة كلها صغريات وقواعد الاصول كبريات مع ورود بعض ما ذكر ايضا عليه وعلى الثالث بعض ما مر وقد رسم الاسلم عنه ما ذكره بعضهم
من انه العلم باحوال الادلة من حيث احوال الادلة من جهة اثبات الاحكام الشرعية الفرعية عليها واما موضوعه فبيانه يتوقف على بيان مطلق الموضوع
لكنا نحيل الطالب على غيره ونكتفي عنه ببيان فائدة ينبغي التنبيه عليها غفل بعض القاصرين عنها وهي ان العلماء يجعلون من مقدمات الشروع في العلم
معرفة الموضوع ثم يذكرون ان اجزاء العلوم ثلثة ويعدون منها الموضوع مع انه يتوقف معرفة الموضوع على معرفة مسائل العلم فكيف يمكن
جعلها مقدمة وتقصى بعضهم بجعل المقدمة هي المعرفة الاجمالية والجزء هي المعرفة التفصيلية والتحقيق ان يقال ان معرفة الموضوع اما
بالتصور او بالتصديق والتصور اما تصور من حيث الذات واما تصور من حيث صفة الموضوع والتصديق اما تصديق بموضوعيته وهو
هلية المركبة واما تصديق بوجوده وهو هلية البسيطة فالمعرفة التي عدوها من المقدمة هي مفاد الهلية المركبة والتي عدوها جزءا للعلم هي مفاد
الهلية البسيطة فقد عدوها جزءا من العلم وعلى ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له نعم اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يكون من
ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم اخر كالعدد للحساب والمقدار
للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصورات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم كان تصور منه هو بالوصف اعني ما يبحث عنه

مقدمة الكتاب

عن عوارضه يكون من فن على البرهان المنطق اذا عرفت هذا فنقول موضوع علم الاصول هو الادلة الفقه من حيث الاحكام يستنبط منها فانه يبحث فيه عما يعرض ذات الادلة كان يقال الكتاب حجة او خبر الواحد حجة واخرى يبحث فيه عما يعرض اجزاء تلك الادلة كعوارض الامر والنهي والعام والخاص وغيرها وثالثة يبحث فيه عما يعرض ما يساويها كمباحث الاجتهاد والترجيح فان البحث عن الاول بحث عن عوارض المستنبط الذي يساوي ويلازم المستنبط منه والبحث عن الثاني بحث عن عوارض التعارض الذي يساوي المستنبط منه فاخذ قيد حيثية الاستنباط في الموضوع يدخل تلك المسائل هكذا قرر الفاضل الصالح ره فلا حاجة الى القول بان الاجتهاد والترجيح ايضا من موضوع كما ذهب اليه بعض المحققين باعتبار ان الاصول يبحث عن احوالها الموصلة الى الاحكام وهو كلام وجيه كما لا يخفى ثم ان الادلة التي هي موضوع علم الاصول منحصرة في الاربعة المشهورة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وقد يستشكل في الحصر بان اريد به حصر مطلق الادلة الشرعية فيها امكن المنع لان اصل البراءة والاشتغال واصل العدم والاستصحاب واصل الصحة والظن المطلق عند مثبتيه وسائر الاصول العملية واللفظية والقواعد الشرعية والمرجحات المعتبرة في الادلة المتعارضة كلها حجج شرعية وادلة معتبرة فلا وجه للحصر في غيرها وان اريد به حصر اصولها وامهاتها التي لا يرجع بعضها الى بعض ففيه ان هذه الاربعة ايضا يرجع بعضها الى بعض لانها تتمة بعضها ان في حجية الكتاب على الاجماع والاخبار وفي حجية الاخبار على الكتاب والاجماع وبعض الاخبار المتواترة وفي حجية الاجماع على الثلاثة الباقية بل نقول كلها يرجع الى العقل وقد اطلنا الكلام في دفع الاشكال في بعض تحريراتنا الاصولية ولنذكر المقام هنا ما افاده المحقق القمي اشارة الى دفع الاشكال ببعض الاجابة حيث قال واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا انتهى وانت خبير بما في كلامه الاخير ايده ذكره تبعا لشيخنا البهائي في الزبدة فان القياس ليس خارجا عن مذهبنا مع ان خروجه عن مذهبنا لا يقتضي خروجه عن موضوع العلم فان المخالف مع كونه مخطئا لا يخرج عن علماء الاصول كما صرح به بعض المحققين واما فائدته ووجه الحاجة اليه فقال العلامة ره في التهذيب غايته معرفة احكام الله تعالى لتحصيل السعادة الابدية بامتثالها والنهي في آخره ان ثمرته الفوز بالسعادة الابدية والشرح عن حضيض التقليد الذي استعمل فيما وضع لاجله وتوضيحه على ما ذكره الشارح العميد ان الشيء قد يراد لذاته فلا يكون له غاية وقد يراد لغيره فيكون ذلك الغير غاية له ثم ذلك الغير قد يراد لذاته وقد يراد لامر آخر وهكذا الى ان ينتهي الى امر يراد لذاته فيكون ذلك الامر هو الغاية الذاتية والمتوسطات بينه وبين الغاية غايات بالعرض ولما كان هذا العلم احد علوم الفقه وكيفية استنباط الاحكام الشرعية منها كانت غاية هذا العلم هي الفقه اي معرفة احكام الله تعالى وغاية الفقه الغرض المقصود من تحصيل السعادة الابدية والخلاص عن الشقاوة السرمدية لامتثال اوامره والانزجار عن نواهيه وتحصيل السعادة والخلاص عن الشقاوة مقصود لذاته فهو الغاية الذاتية والفقه داخل في الغاية الذاتية من هذا العلم ولا امتناع في كون بعض العلوم غاية لعلم آخر كما لا امتناع في كونه آلة له هذا كلامه ومنه يظهر انه لو جعل غاية الاصول معرفة الاحكام الشرعية كان انسب لانها الاقرب ثم ان معرفة الاحكام الشرعية واجبة فاذا كانت غاية لهذا العلم كان تحصيله واجبا الا ان وجوبه كفائي لان تحصيل الغاية على وجه الاجتهاد والاستنباط الموقوف على هذا العلم واجب كفائي لا عيني كما ذهب اليه بعض شراح المنهاج من وجوبه عينا وهو المحكي عن فقهاء حلب حيث اوجبوا الاجتهاد على جميع العوام عينا افراطا كما ان ما ذهب اليه الاخبارية حيث نفوا وجوبه رأسا وكونه مقدمة للواجب لانكارهم وجوب ما يبتني عليه المقدمة وهو الاجتهاد في الفروع بل ربما يظهر من بعضهم كما منهم القول بحرمة تحصيله تفريط بين ومحجة الاولين فاسدة كما ان شبهة الآخرين واهية وسيأتي الاشارة اليها والى ضعفها واما رتبة علم الاصول فهي بعد المنطق والكلام والعربية ظاهر بحيث لا يحتاج الى البيان **الامر الثاني** في وجه تسمية المصنف المحقق ره الله سعيه على ذكر ما ذكره في هذا الكتاب من مسائل الاصول وبيان اهمية مباحث الاصول وذلك بوجهين **الاول** ان الغرض من علم اصول الفقه هو استعلام قواعد استنباط الاحكام وهو انما يحصل بمعرفة الادلة واحوالها المشتركة بينها والمختصة بكل واحد منها وهو متوقف على معرفة مبادئها المنطقية واللغوية والاحكامية فما يذكر في فن الاصول اما من قبيل المقاصد بالذات واما من قبيل المبادي والمقدمات والاول نفس الادلة واحوالها وكيفية تعارضها ووظيفة علاج التعارض بالترجيح وغيره والدليل اما ان يفيد القطع او الظن وايضا اما ان يكون من الادلة الاجتهادية او من قبيل الاصول العملية وهذا الكتاب متكفل لبيان الادلة التي هي المقاصد بالذات في هذا الفن وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل وبيان احوالها المختصة بعدة احوالها المشتركة وهي التعادل والتراجيح بل متكفل لما الكثير من مباحث احوالها المشتركة مما يتعلق بالامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد وغيرها فمباحث الاستنباط المباحث المذكورة في هذا الكتاب لاحد احاد الادلة كما هو من المتاخرين كالعلامة وغيره حيث تبوا كتبهم الاصولية على جميع ما يتعلق بالمسائل من المبادي والمقدمات ولا يختلط بعضها ببعض كما اختلط في كتب متاخريهم فان قلنا ان الغرض من فن الاصول انما هو معرفة كيفية استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها فالمقصود الاولي الذاتي هو الاستنباط فينحصر المقصد الاصلي من وضع هذا الفن في مباحث الاجتهاد والتقليد وان كان معرفة الادلة واحوالها ايضا مقصودة بالذات بالنسبة الى المبادي باقسامها فلو لم يذكر فيه تلك المباحث قلت لا اشكال ان الغاية انما هي ما ذكرنا الا ان موضوع فن الاصول هو الادلة الاربعة لا نسر

في بيان الفرق بين الاصوليين والاخباريين

بعضهم الاصولي في قولهم اصول الفقه بالادلة وقد عرفوه باعتبار معناه العلمي بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فالغرض الاصلي من وضع فن الاصول هو معرفة احوال الادلة ومن هنا ذكر بعضهم ان ذكر مباحث الاجتهاد والتقليد في الاصول انما هو على سبيل الاستطراد وان تجشم بعض اخر في ادراج مباحث الاجتهاد في نظر الثاني البحث هناك عن حال المستدل وهو ايضا يرجع الى البحث عن احوال الادلة بمعنى ان دلالتها على ثبوت الاحكام الشرعية انما هي بالنسبة الى من جمع الشرائط المخصوصة وهو ان تم فانما يتم بالنسبة الى بعض مباحث الاجتهاد فلا يدفع الاستطراد في الباقي منها كمباحث التقليد ايضا وهو ايضا مشكل مع تصريح جماعة من الاعاظم بان الاجتهاد الغرض الاصلي ان يقال بما قاله الفاضل الجواد ره من ان الشيء قد يكون مقصودا بالذات بالنظر الى شيء غير مقصود بالذات بالنظر الى آخر والبحث عن الادلة الشرعية وما يتعلق بها وان كان مقصودا بالذات في هذا العلم بالنظر الى المبادي الا ان المقصود بالذات بالنسبة اليهما هو الاستنباط فيكون البحث عنها وسيلة اليه وبه يندفع بعض ما يورد في المقام فتدبر **الثاني** قد عرفت ان الغرض من وضع هذا الفن هو معرفة طريق الاستنباط ويسمى المتوسل الى هذا العلم العامل على وفق القواعد المقررة فيه بالاصولي ويقابله الاخباري وهو الذي لا يعمل في استنباط الاحكام على وفق تلك القواعد ولا شبهة في ان الفارق بين الطائفتين هو المباحث الاصولية المدونة في هذا الكتاب الا القواعد اللفظية ومبادئ المنطقية والاحكامية وغيرها مما لا يحصل بها الفرق بينهما كما لا يخفى وتفصيل الكلام بحيث يتضح حقيقة المرام ان الفقهاء الامامية المتصدين لاستنباط الاحكام الشرعية عن الادلة صنفان اصولي واخباري ووجه تسمية الصنف الاول بالاسم المذكور ظاهر مما مر ووجه تسمية الصنف الثاني بذلك الاسم انما هو شدة اهتمامهم بالعمل بكل خبر من الصحيح والحسن وغيرهما من الاقسام من غير فرق بينها في مقام العمل ومن غير تقسيمها وتسمية الاقسام باسمائها المعروفة في السنة الاصوليين او انحصار الادلة في الاخبار حيث انهم لا يقولون بحجية ظواهر الكتاب بل يقولون بحجية ما يكون منه نصا او مؤولا ورد على طبقه خبر صريح ونص صحيح ولا يقولون بحجية الاجماع ايضا كما يقول بها الاصوليون اذ لو انعقد على طريقة المتاخرين فهو كذب وان حصل لا اعتبار به ولو انعقد على طريقة القدماء اعني الكشف عن رأي المعصوم فهو غير حاصل ومع الحصول رجع الى الخبر كما لا يخفى ولا يقولون ايضا بحجية العقل لكثرة وقوع الخطأ في المقدمات العقلية عندهم كما سيأتي ولا يخفى ان تلك التسمية انما هي باعتبار معظم الفرق وعلة والا فالفروق الجزئية بين الفريقين كثيرة وقد صرح بعض من قارب عصرنا من الاخباريين في رسالته الموضوعة في رد الاصول بكونها ثمانية وان انبعث بعضها من مجرد التخيل مثل ان الاصوليين يعملون بالقياس والاستحسان المعمول بهما عند العامة استنادا الى ما ذكره كاشف الغطاء احيانا في مقام الاستدلال من الاستحسان الذي عبر عنه بقوله امر يستحسن في قلب المجتهد بعد التعبير عنه او غير ذلك فان من انس بكلامهم يعلم ان غرضهم بحجية الاستحسان ونحوه ومثله هو الذي يعبر عنه في لسان كاشف الغطاء ومن حذا حذوه بشم الفقاهة وليس ذلك في مقام الاستدلال بل في مقام التأييد والفرق الظاهر الفرق الاول من الفروق الثمانية ان الاصوليين يقولون بان باب العلم منسد في زماننا فيجب العمل بالظن والمحدثين يقولون بان المكلف به لابد ان يكون قطعيا في كل زمان وباب العلم الى الاحكام مفتوح في هذه الازمنة ايضا **الثاني** ان الاصوليين يجوزون التعدي من الكتاب والسنة في بعض الاحكام بالعمل بالقياس والمحدثين لا يجوزون ذلك ويقولون ان كل ما لم يخرج عن اهل البيت عليهم السلام فهو زخرف **الثالث** ان الاصوليين يقولون ان الاحكام قسمان باطني وظاهري يعني باعتبار آخر واقعي وظاهري والعباد مكلفون بهما الاول بالاصالة والثاني بالاضطرار فلابد من ان يبذلوا جهدهم في تحصيل الواقع فان صادفوا كان ذلك حكمهم واقعا وظاهرا وان اخطأوا كان ذلك حكما ظاهريا لهم الكذب والتعب والمحدثين يقولون ان الحكم واحد والاحكام كلها واقعية بحسب الاوقات والاوضاع فمن كان حكمه التيمم لم يحتمل ان يكون حكمه في الواقع الوضوء وكذا الاحكام الواردة من باب التقية فكل ذلك من باب اختلاف الموضوع كالمسافر والحاضر والصحيح والسقيم **الرابع** ان الاصوليين يقولون ان الادلة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والاخيران يرجعان الى الاولين بنوع اعتبار كما ان الثاني يرجع الى الاول كذلك اما الاخباريون فيقولون بانحصارها في الاولين بل في الثاني **الخامس** ان الاصوليين يقولون ان الاصل براءة ذمة العبد في الواقع عن كل حكم حتى يغلب على ظنه كونه مكلفا بحكم فاذا تفحص ولم يجد دليلا على عدمه في الواقع والاخباريين يقولون ان في كل واقعة حكما معينا موجودا عند الائمة عليهم السلام خان علمنا او لا وجب التوقف والاحتياط **السادس** وهو متفرع على الخامس ان الاصوليين يقولون ان الاصل في الاشياء هو الاباحة حتى يرد في الشيء دليل يخرجه عن مقتضى الاصل والاخباريين يقولون ان الاصل فيها هو الحظر فيجب التوقف والتثبت **السابع** ان الاصوليين يقولون ان الاستصحاب حجة ويقسمونه الى اقسام ثلاثة استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية كما في الشك في وجوب الوتر ومثل ان يختلف في حكم الاكثر والاقل فيقتصر على الاقل كما في دية عين الدابة وعدم الدليل دليل العدم واستصحاب حال الشرع واما المحدثون فيقولون انه مع طرق عارض يكون ساقطا لعدم اليقين بجريان الحكم السابق فيتوقف ننتظر الدليل **الثامن** ان الاصوليين يقولون ان الاجماع الخالي عن مستند ظاهر احد الادلة الشرعية والاخباريين يقولون ان كان مستند الاجماع ظاهرا كان حجة وكان من المرجحات للاخبار المتعارضة والا فلا **اقول** لما انجر الكلام الى هذا المقام فلا علينا ان ندفع شبهة تسبق الى الاوهام وحاصلها ان الفقهاء الامامية افترقوا فرقتين وطال التشاجر بينهما الى ان بلغ الى القدح والطعن بل الى السب واللعن ومجرد

مقدمة الكتاب

٨ الاختلاف في بعض المسائل كحجية الاجماع ودعوى الاحتياط في الشبهة التحريمية وما اشبه ذلك لا يوجب الاعتماد عليه والمبادرة ... [illegible]
من ... عمومه مجرد ذلك الى الخاص ... والحكم بالبطلان ... كيف الاختلاف في الادلة والبراهين ... [illegible]
مما يوجب ... [illegible]
وما سبب الخلاف وتحقيق المقام ان النزاع بينهم ... [illegible]

[illegible]

في ابطال توهم قطعية الادلة الشرعية

٩ [illegible]

مقدمة الكتاب

ومما رده الاخباريون على الحشا فيه هل هذا الا الكر على ما منه يفرون ان الاخباريين بنوا على سلكهم الفاسد مذهبهم الكاسد اوردوا على الاصوليين انكارهم على
فن الاصول وعلم احوال الرواية والدراية ومن قبلها الدراية وكون جل ذلك شكوكا واهية وشبها واهية فمن الشكوك الواردة على الاول ان علم الاصول قد حدث
تدوينه بعد عصر الائمة عليهم السلام وانا نقطع ان قدماءنا ومحدثي اخبارنا ما كانوا عاملين بها بل كانوا يستفتون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم وهم
قرروهم على ذلك ... ان دين الاصول انما حدث من الذين هم من العامة والاشكال فيه ومنها ان بديهة العقل تحكم بوجوب العمل باوامر الشارع ونواهيه
بفهمهما كل من علم علوم العربية فالحكم بوجوب التقليد عليه بمجرد جهله بمسائل فن الاصول لا وجه له مع انه لا يعلم بمعتد به فيه فيجب ان يعمل بما يفهمه
من الادلة دون غيره وقد تفقوا لاثبات ذلك بمقدمتين فاسدتين احديهما ان كل من يفهم من الادلة حكما كان ذلك حجة عليه لانه فقيه ثانيتهما
ان كل ما لم يظهر له وجهه لم يعمل به مما ذكروا لفقهها الا اصل له ومنها ان علم الاصول لغير نقل الاقوال المتفرقة والادلة المخالفة ومنها ان مسائل
الاصول لها كمال القرب الى طريقة العامة والبعد عن طريقة الخاصة وقد امرنا بمخالفة الطائفة الاولى فان الرشد في خلافهم وما هي الا ثبات ذلك تعينهم
للاخبار تبعا للعامة العمياء قال المولى محمد امين الاسترابادي في الفوائد المدنية ما لفظه المقدمة في ذكر ما احدثه العلامة الحلي ومن وافقه خلافا
لمعظم الامامية اصحاب الائمة عليهم السلام وهو امران احدهما تقسيم احاديث كتبنا المأخوذة عن الاصول التي الفها اصحاب الائمة عليهم السلام بامرهم لتكون
مرجعا للشيعة في عقائدهم واعمالهم لا سيما في زمن الغيبة الكبرى لئلا يضيع من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم الى اقسام اربعة وعلى زعمه معظم
الاحاديث لم يهتد في تلك الاصول بامرهم عليهم السلام غير صحيح وزعمه هذا من جملة ذهنه واستحاله في التصنيف وسوى من اصحابنا نظر الفخر الرازي
بين العامة والثاني اختيار انه لم يبق في المسائل التي ليست من ضروريات الدين ولا من ضروريات المذهب دليل قطعي وانه نعم لذلك لم يكلف عنا
فيها الا بالعمل بظنون المجتهدين اخطأوا او اصابوا وانجر كلامه هذا الى التزامه كثيرا من القواعد الاصولية المسطورة في كتب العامة المخالفة لما تواترت عن
الائمة الاطهار عليهم السلام ولو كان في غفلة عن ذلك قال في موضع اخر منه ثم لما نشا ابن الجنيد وابن ابي عقيل في اوائل الغيبة الكبرى طالعا كتب الكلام
واصول الفقه للمعتزلة وتمسكا في الاكثر على منوالهم ثم اظهر الشيخ المفيد حسن الظن بهما عند تلامذته كالسيد الاجل المرتضى ورئيس الطائفة فشاعت
القواعد الكلامية والقواعد الاصولية المبنية على الافكار العقلية بين متاخري اصحابنا حتى وصلت النوبة الى العلامة ومن وافقه من متاخري
اصحابنا الاصوليين فطالعوا كتب العامة لارادتهم التبحر في العلوم وغير ذلك من الاغراض الصحيحة واعجبهم كثير من قواعدهم الكلامية والاصولية والفقهية
والتقسيمات والاصطلاحات المتعلقة بالامور الشرعية واوردوها في كتبهم لا لضرورة دعت بل كما سيجيء ان شاء الله تعالى بل لغفلتهم عن ان تلك القواعد
والتقسيمات والاصطلاحات لا تتجه على مذهبنا ولغفلتهم عن تنبيهنا على النهي عن سلوك تلك الطرق بالاعلام المنصوص من الله تعالى والاثار المنتشرة عن
ائمة الهدى صلوات الله عليهم كيف لا وقد قال الله تعالى يريدون ليطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره المشركون انتهى كلامه وقال صاحب
الوسائل في خاتمة الكتاب المذكور ان هذا الاصطلاح مستحدث في زمان العلامة او شيخه احمد بن طاوس كما هو معلوم وهم يعترفون به ... بطلانه
ان قال مع قولهم عليهم السلام شرار الامور محدثاتها وقولهم عليهم السلام عليكم بالتلاد وقال في موضع اخر منها فظهر ضعف التقسيم المذكور وعدم وجوب موضوعه
في الكتب المعتمدة وقد سلك هذا المسلك صاحب المنتقى ايضا حيث قال ان اكثر انواع الحديث المذكورة في دراية الحديث بين المتاخرين من مستخرجات العامة
بعد وقوع معانيها في احاديثهم وانه لا وجود لاكثرها في احاديثنا ومنها الشكوك الواردة من جهة العمل بالظن المذكورة في الكتب الاصولية وفي بيانها ما يؤدي
الاخارة الى بعضها فيما سيأتي ومن الشكوك الواردة على الثاني مضافا الى ما ذكر ما ذكره المحدث الاسترابادي من ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن
المعصوم عليه السلام فلا نحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للقطع ثم ذكر عدة من القرائن المفيدة
للقطع على زعمه لا نطيل بذكرها وذكر غيره ما ذكره من الشكوك الواهية التي هي اوهن من نسج العنكبوت ولولا مخافة التطويل لبينت لك ان هي الا اوهام واضحة
ان شئت الاطلاع فانظر الى ما كتبه العلامة الذي هو آية الله في العالمين حشره الله مع محمد وآله الطاهرين في جواب علومه من قوله ... وعرض الشعر ومن لم يجعل الله له نورا فما له
من نور ... ان اتعرض لما تركته هنا في موضع اخر من هذا الكتاب ثم ان مرادهم من انفتاح باب العلم وقطعية الاخبار هو امر علمنا فهمنا من كلمات
اساطينهم وقد يقال ان مرادهم بالعلم هو العلم العادي وهو ما يطمئن به النفس في مثل يجوز العمل به بل نقل الوحيد البهبهاني في فوائده العتيقة ان يعبر
ما حوى الاخباريين لها ... فشا مذهبهم ثم شاع عند الواضح رجوعا قهقري وادعوا ان المراد من العلم واليقين هو الظن ... من المجتهدين ... ثم
تنظر فيه من وجوه الاول ان المجتهدين ... واعتمادهم على الظن بل هذا كذب عليهم لان ... دليلهم ... ما ادى اليه ظن المجتهد فهو حكم الله
في حقه قطعية يقينية والاخباريون ليس لهم كبرى يقينية بل اعتمادهم على نفس الظن ... على الثاني ان الاخباريين ديدنهم الطعن على
الاصوليين بانهم يعملون بالظن ويخالفون ما ثبت من الاخبار من حرمة العمل به الثالث انهم يحكمون بحرمة الاجتهاد ويحاربون عنه وعن تسميتهم
بالمجتهد بناء على ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي بطريق ظني الى غير ذلك من الوجوه وسنطرح التوجيه الاول ايضا اولا
بان العلم العادي ما للعقل في المنع عن النقيض وان كان به اخذ العادة فكيف يقال انه يجتمع مع احتمال النقيض ثانيا بان اطمينان النفس لا يجتمع
تجويز النقيض الى غير ذلك من الوجوه ملخصا ما ذكرنا من اول الكلام الى هذا المقام من الفرق بين الاخباري والاصولي هو نفس الاجتهاد الى العمل بالظن

في تشقيق احوال المكلف

على الوجه المذكور في فن الاصول فمن عرف ما نعمل به فهو مجتهد ومن ادعى عدمه بل كون بنائه على العلم واليقين فهو اخباري فالمائز بينهما هو العمل بالقواعد
وعدمه ... الفرق بين المسلكين من ذلك المسائل المتعلقة بالادلة الاربعة من حيث هي ادلة وهي المسائل المذكورة في هذا الكتاب فاحفظ واغتنم
على بصيرة من الامر واليه يرجع الامر كله وهو الهادي الى طريق الصواب والمرشد الى سبيل الفوز والثواب **قوله** رفع الله درجته اعلم ان المكلف اذا
اقول هيهنا ابحاث بعضها لا يليق بالتدوين ولا يناسب العلماء المحصلين بل بناء صغار المشتغلين مثل ان المصنف لم يتعرض في اول الكتاب
للتسمية والتحميد على الوجه الذي يتعرض له اهل التصنيف والتاليف وانه لا يجوز القيام في اول الكلام مع ظهور استدراكها وما اشبه ذلك وبعضها
مما ينبغي التكلم فيه فنقول انما قيد بالشرط لان المراد بالمكلف هو المكلف النوعي اعني البالغ العاقل القابل لتوجه الخطاب اليه بعبارة اخرى المكلف
الشانى الذي من شانه ان يكلف وليس المراد به المكلف الفعلي الذي تنجز في حقه التكليف فعلا ليكون التقييد مستدركا نظرا الى عدم دخول الغافل فيه
من اول الامر فيحتاج الى التقييد في الاخراج فيكون المراد هو الجامع للشرائط العامة في مقابل فاقدها الذي هو مورد للسلب المطلق والنفي الكلي فيكون المراد
من الحكم المتعلق بالالتفات الحكم الخاص من قبيل وجوب الصلوة والصوم والحج مثلا فيحصل للشرط مفهوم اذ يصير حاصل الكلام ان المكلف الجامع
للشرائط سوى الالتفات المنجز للتكليف اذا حصل له هذا الشرط ايضا فيحصل له احد الامور الثلاثة ويمكن ان يراد بالمكلف هو المكلف الفعلي ويكون
التقييد لاحراز الموضوع لكون التكليف منوطا فلا يرد المحذور المحظور ويحتمل ان يكون المقصود اخراج المكلف المقصر المقلد في الاحكام بالاولوية
ومن يشبههما من غير الالتفات الاجتهادية التكليفية ان يكون المراد هو المكلف الملتفت الذي تعلق به الاحكام وعرف المسائل على الوجه الكلي الاجمالي والمراد
من الالتفات هو الالتفات الخصوصية تفصيلا اشخاصها ووجه التقييد توقف الامور الثلاثة على الالتفات الفعلي التفصيلي وهذا الوجه وان كان
اخفى في بادي النظر الا انه اظهر الوجوه واسلمها عند من تدبر لا يقال تخصيص الامور الثلاثة بالمكلف لا وجه له لحصولها للصبي ايضا اذا التفت الى الحكم لانا نقول
المراد حصولها على وجه يترتب عليها الاثر في مقام اثبات التكليف وعدمه وهو انما يكون لمن شانه ان يكلف فعلا دون غيره ثم ان مقتضى اطلاق الكلام
ارادة الاعم من المجتهد والمقلد كارادة الاعم من الكلي من الحكم ومقتضى التوجه الى المباحث الاتية في المقلد والحكم الجزئي كما ان بعض المباحث يعلم اختصاصه
بالحكم الجزئي الا ان الاولى والاليق بمقاصد الفن ارادة خصوص المجتهد والحكم الكلي اذ المقصود من الفن هو البحث عن الادلة التفصيلية الموصلة الى الاحكام
الكلية ولا يخفى ان استنباطها منها من وظيفة المجتهد فان قلت ذكر المسائل الغير المختصة بالمجتهد والحكم الكلي في هذا الكتاب بل في سائر كتب هذا
الفن غير عزيز فترى هم يذكرون حكم استصحاب الموضوعات كحيوة زيد وطهارة الثوب بقاء الكرية وامثال ذلك وكذا في سائر الاصول العملية بل كثير مما
ما يختص بالاحكام الجزئية قلت مجرد ذكر شيء في فن من الفنون لا يقتضي كونه من مقاصده فان ذكر كثير من المسائل في كثير من العلوم من باب الاستطراد لمناسبة
يقتضيها المقام وان ابيت عن قبول ذلك فانظر الى الكتب الكلامية تريها مشحونة بالمباحث الفلسفية وتتبع السفسطية التي تمسك باذيالها
المعتزلة فرحين وعامة الى ذلك مع كون محله بينا من بين العلوم علم الاصول الذي هو جامع للشتات ومجمع المتفرقات بل هو بمنزلة المعاجين حيث انه تركب
من انواع القواعد واصناف القوانين فالاليق بمقاصد الفن ... مثلا هو ما يثبت الحكم الكلي كاستصحاب نجاسة الماء المتغير
بعد زوال التغير **قوله** الى حكم شرعي **اقول** المراد من الحكم ما يشمل التكليفي والوضعي وان كان الظاهر في الجعل الى الاول عند المصنف
وجماعة كما سيأتي في مباحث الاستصحاب وقد يقال ان المراد هو التكليفي كما يرشد اليه ظاهر التقسيم المنحصر في الاحكام الوضعية ليست داخلة في المقسم
ان الشك فيها ليس شكا في التكليف لان المكلف بعد المنازعة في التقسيم على ذلك لا يكون شيء منها مجرى الاصول الاربعة الظاهر العدم في ما عدا
الاستصحاب اذ لا معنى لجريان اصل البراءة والتخيير فيها اذا شك في سببية شيء لشيء مثلا بل مقتضى القاعدة في امثال المقام انه اذا كان الشك في
السببية مثلا مسببا عن شيء اخر وامكن اجراء اصل من الاصول في ذلك الشيء اجري فيه ويبنى العمل على طبقه ان لم يكن مسببا عن شيء اخر او لم يكن اجراء
الاصل في الشيء الاخر مع تسليم ... العمل بما يقتضيه الاصول في نفس المسبب فان كان هناك اصل يمكن اثبات الحكم الوضعي به كاستصحاب السببية مثلا
اجري والا رجعنا الى الاصول والقواعد بالنظر الى عمل المكلف في حكمه الفرعي ... عن بعضهم الفرق بين البراءة وقاعدة ان عدم الدليل دليل العدم
بعدم جريان الاولى في الاحكام الوضعية لعدم كون دليلها ناظرا اليها وجريان الثانية فيها وكذا التفصيل عن بعضهم بالنسبة الى الاحكام في مسئلة
الاستصحاب ثم ان المراد هو الحكم الفرعي وان اهمل في ظاهر العبارة لوضوحه الشرعي منسوب الى الشرع اي الدين قال في المجمع الشرعة بالكسر الدين والشرع
والشريعة مثله ما خوذ من الشريعة وهو مورد الناس للاستسقاء سميت بذلك لوضوحها وظهورها انتهى والمنسوب اليه هو الشرع بمعنى الشارع
او الشرع بمعنى الدين نسبة الحكم اليه على الوجه الاول من باب نسبة الاثر الى المؤثر ولو تقربا على الوجه الثاني من باب نسبة الشيء الى متعلقه
او وصفه كذا قال بعض الافاضل وقد اوضحنا كلامه فيما مر في تعليقاتنا على القوانين وفقنا الله لاتمامها وعلى الاول فهل يكون المراد
من الشارع هو الله تعالى او النبي صلى الله عليه وآله او الاعم ظاهر كلام بعضهم كصاحب الاخير بل ظاهر كلام القوم على ما ادعاه بعض الافاضل
هو الثاني والتحقيق ان يقال ان مقتضى وضع اللفظ بحسب اللغة ان لا يطلق على النبي صلى الله عليه وآله لان معناه لغة جاعل الشرع وواضعه
كما هو المتبادر منه فيختص بالله عز وجل ويدل عليه قوله تعالى شرع لكم في الدين ما وصى به نوحا الاية وقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا

في مباحث القطع

١٢ وقد ورد الشارع في اشيائهم على ما صرح به بعضهم فيكون صدق على النبي صلى الله عليه وآله على خلاف مقتضى وضعه اللغوي فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه كما ادعاه بعضهم فلا كلام والا فللبحث مجال واسع الا ان يجعل الشارع بمعنى مبين الشرع وقد يستند في مجيئه بذلك المعنى الى نقل جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس بان معنى سن الامر بينه وفيه مع ما فيه انه يستلزم صحة اطلاقه على الائمة عليهم السلام بل العلماء المبينين للشرع الا ان يراد المبين في اول الامر بعد عدم ظهوره راسا نعم يمكن تصحيح صدقه على النبي صلى الله عليه وآله بمعنى المنشئ بحسب اللغة بناء على تفويض الاحكام اليه صلى الله عليه وآله للاخبار الكثيرة الدالة عليه لكنه يشكل بدلالة جملة من الاخبار على التفويض الى الائمة عليهم السلام ايضا مع ان اصل التفويض مما ينافيه ظاهر كثير من الآثار وغيرها وان لهم نصا بالقول بالتفويض لهم بالتشبيه لبعض الامور كالثواب لتفصيل الكلام محل آخر ...

[illegible]

في حصر الاصول العملية في الاربعة المشهورة

الشرعية بعض الاساطين في بيان تفصيل الكلام فيه في المقصد الثالث **قوله** وهي منحصر الخ **اقول** الحصر عقلي يحصل من ملاحظة الحالة السابقة وعدمها ومن امكان الاحتياط وعدمه ومن كون الشك في التكليف او في المكلف به فمورد ملاحظة مجرى الاستصحاب من دون فرق بين سائر الحالات المذكورة ومورد عدم الملاحظة لا بد فيه من التشقيق فمورد عدم امكان الاحتياط مجرى التخيير من دون ان يؤثر فيه كون الشك في التكليف او في المكلف به ومورد الامكان لا بد فيه من التشقيق الى موردي البراءة والاحتياط ولازم ما ذكرنا ان الاستصحاب يشمل موردا لم يتاتي مجرا به في الحالات بعد ملاحظة الحالة السابقة ثم التخيير بعده اشمل والاحتياط والبراءة متضادان بحسب مجموع ما اخذ فيهما من القيود ويشتركان في عدم ملاحظة الحالة السابقة وامكان الاحتياط وتباينهم عدم انحصار الاصول في الاربعة نظرا الى اصول كثيرة يتمسك بها الفقهاء في كتبهم كلها مجراها الشك كاصل الطهارة ...

[illegible]

١٤ اجتماع قيود مورد البراءة فيه اذ الشك فيه في المكلف به لا في اصل التكليف لكونه معلوما فيكون موردا للاحتياط بمقتضى الترتيب المذكور ايضا قلت مدفوع
في محله ان المراد بالتكليف هو النوع الخاص منه فان شك فيه فهو من قبيل الشك في التكليف وان كان الجنس محرزا ومنها ما اذا دار الامر بين الاقل
والاكثر في صورة الشك في المكلف به فان المختار فيه البراءة عند المصنف وفاقا لما حكاه عن المشهور مع ان مقتضى ما ذكر كونه مجرى الاحتياط
ويحتمل ارجاعه الى الشك في التكليف كما صدر عن بعضهم ثم احتمل فاسد تخيل بارد على ما حققه وقد صرح بعض الافاضل بان التخيير يجري فيما يمكن
فيه الاحتياط كما في دوران الامر بين التكليف الالزامي وغيره اذا كان منشأ الاشتباه الخاص تعارض النصين فانه يرجع فيه الى التخيير بمقتضى الاخبار العلاجية
لا البراءة وان البراءة تجري في الشك في المكلف به كما في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر كما اشرنا وكما في الشبهة الغير المحصورة الوجوبية او
التحريمية والشبهة المحصورة اذا فرض خروج بعض اطراف الشبهة عن محل الابتلاء وان الاشتغال يجري في الشك في التكليف كما في مثال الشك في
وجوب اداء الهلال وقد يجاب عن الموردين الاولين بان للشك طرفين فان جعل احد طرفيه الحكم الالزامي اعم من الوجوب والحرمة والطرف الاخر غيره من
الاباحة والاستحباب والكراهة كان مجرى البراءة والاحتياط ممكن فيه لان الاخذ بكل من الالزاميين خلاف الاحتياط بالنسبة الى الطرف الاخر وان جعل كل طرفيه
من الالزام فهو وان لم يمكن الاحتياط فيه لكن مجرى التخيير لا البراءة وعن الثالث بانه لا منافاة بين البراءة والتخيير في مقام العمل بين الفعل والترك لان المكلف
لا يخلو عن احدهما فالبراءة مستلزمة للتخيير في مقام العمل فان قيل الفرق بين البراءة والتخيير اوضح من ان يخفى فان البراءة مقتضى رفع التكليف
عند وجود الالزام والتعبد والتخيير يقتضي الالزام بالفعل او الترك قلت ما ذكر انما هو في التخيير الشرعي واما التخيير العقلي بمعنى ان العقل يحكم
بنفي التعيين وان المكلف مخير ما شاء بعد ملاحظة عدم امكان الجمع بين الفعل والترك وعدم ترجيح احدهما على الاخر فلا ينافي البراءة والفرق
بينهما انما هو بحسب المدرك حيث ان المدرك في التخيير عدم امكان الجمع والطرح وفي البراءة قبح التكليف بلا بيان فلا يرد ما يوجب الطعن فيما ذكره
الاستاد في بيان مجاري الاصول ما اورده بعض افاضل المعاصرين ولعله التقطه من كلمات المصنف في المباحثة والمشافهة وهو انه لم يذكر مجرى
الاصل هو التخيير الشرعي الناشي من تعارض النصين المتكافئين فاما بالاصل الاولي والتخيير العقلي الواقعي على قول واحتمال او بالاصل الثانوي لما
من الاخبار العلاجية والتخيير المذكور في عداد المراتب هو التخيير العقلي الناشي من التردد لدوران بين المحذورين ولا يخفى ان الغاء التخيير الشرعي
يوجب اختلال امر الاصول باجمعها لتقدمه على الاستصحاب وسائر الاصول العملية ومنعه من جريانها استنادا على الوجه التالي حيث انه من مقولة
الاصول العملية ويتقدم على غيره منها فهو بعد ملاحظة الحالة السابقة مجرى الاستصحاب الا اذا انبعث الشك من تعارض النصين وهكذا بالنسبة الى
مجرى البراءة وغيرها كما يظهر بتفصيله من ملاحظة مسئلة تعارض النصين في كل مطلب من مطالب مباحث البراءة منفردة والحكم فيها بالتخيير فيها
يعتذر عنه بان محط النظر انما هو مجاري الاصول العملية بما هي هي مع قطع النظر عن الادلة الشرعية وان التخيير الشرعي اشبه شيء بالقواعد الفقهية
وشيء منهما لا يتم ولا يخفى ذلك لا شك انه اولى بالذكر من الاستصحاب اذ هو مع اشتماله على بيان كيفية العمل كغيره من الاصول العملية متكفل لبيان
مسئلة اصولية وهي حجية احد الخبرين تخييرا حين التعارض نظير اصل ادلة حجية الخبر بالجملة اذ كان المقصود التعرض للاصول العقلية فمع انه خلاف
حقيقة الغرض ينافيه التعرض للاستصحاب وان كان اعم كما هو الظاهر فلا وجه لاهمال التخيير الشرعي الا ان يقال ان هذا لا ينافي ارادة الاجمال في
المقال في بيان الاقسام والاحوال والله العالم بحقيقة الحال **قوله** وبعبارة اخرى احسن اه **اقول** كان الداعي الى تغيير العبارة ورود ما
ذكرناه من الخدشة على العبارة الاولى ولا يخفى ان هذه العبارة سليمة عن ورود بعض ما مر وهو الاشكال الوارد في الصورتين الاوليين لما اسلفناه
من ان المراد من الشك في التكليف الشك في نوعه لا في جنسه والامر في الامثلة المذكورة كذلك واما بقية الصور فالاشكال فيها باق على حاله كما
يظهر وجه الاحسنية ويظهر لك ايضا ان التقديم والتأخير بينهما ليسا بمجرد الاختلاف في العبارة كما قد يتوهم واوضح العبارات ما ذكره قدس سره
في اول المقصد الثالث وسيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** وما ذكرنا هو المختار اه **اقول** انكر الاخباريون كون المورد الذي جعله مجرى البراءة مجريها بالنسبة
الى الشبهة الحكمية التحريمية وقد ينكرون ما جعله مجرى الاحتياط مجرى به كما يأتي بيانا ومما ينبغي التنبيه عليه ان لعل المراد من مجاري الاصول مجراها مع امكان
قيام الدليل على جريانها في مقابلة الامتناع لعدم امتناع قيام الدليل على البراءة في مورد الاحتياط وكذا العكس لذا ذهب الاخباريون الى الاحتياط
في الشبهة التحريمية كما انه ليس المراد من مجاري الاصول بحيث لا يصح غيره لامكان قيام الدليل على غيره في مورد كما في الشك بين الثلاث والاربع في عدد
الركعات حيث ورد فيه البناء على الاكثر مع ان الاستصحاب يقتضي البناء على الاقل **قوله** اما الكلام في المقصد الاول اه **اقول** قد
يتوهم ان هذه المسئلة قليلة الجدوى حيث ان مبنى الفقه والاجتهاد على تحصيل الظن بالاحكام الشرعية الفرعية حتى ان بعضهم كالمحقق البهائي
حكم بكون القطعيات خارجة عن حد الفقه فلا ثمرة مهمة في التعرض لها وهو توهم فاسد لان هذه المسئلة مع اعانتها على تصور كيفية حجية الظن
تعرضها لبيان حال طريقية الشيء وموضوعيته والثمرات المترتبة عليهما واشتمالها على مباحث علمية ومطالب عملية متكفلة ايضا لبيان جملة من المباحث
الاصولية المعنونة في كلماتهم مثل ما تراهم يذكرونه في بحث المستقلات العقلية الخلاف في حجية ادراك العقل بعد ذكر الخلاف في غيرها من مقامات المسئلة
وكذا في مسئلة الاجماع والتواتر الى غير ذلك مما يطلع عليه المتتبع مع ان الاجتهاد على الظن باعتبار الاكتفاء به لعدم حصول ازيد منه غالبا لا ينافي حصول

١٥ القطع في بعض المسائل معه التحقيق ان ذلك انما نشأ من الخلط بين مرحلتي الاجتهاد والفقاهة فان الاجتهاد عبارة عن تحصيل الحكم الواقعي من الادلة لا
يمكن اعتبار القطع فيه لظنية الادلة غالبا واما الفقاهة فهي عبارة عن التعبد بما ادى اليه الظن وبعبارة اخرى هي مقام العمل بالحكم الظاهري
ولا ريب في حصول القطع به واليه ينظر قولهم ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم ومن هنا رد الوحيد البهبهاني في فوائده الحائرية توهم
ان المجتهدين يعملون بالظن بانهم يعملون باليقين وقال ره في جملة كلام له في تعليقاته على المعالم ان التقييد في تعريف الاجتهاد اذا كان احترازا عن القطع
فالتقييد بالعلم في تعريف الفقه ناطق بانه علمي وهذا ينادي بالفرق بينهما ولذا يحرم الاخباريون الاجتهاد ولا يأبون عن الفقه ولعل ما
ذكرناه هو الذي دعى الشارح الجواد الى تفسير القطعيات في المتن مع عمومها بضروريات الدين لا مطلق ما ينتهي الى القطع مع ان عنوان هذه
المسئلة يراد به تحقيق الحال في مقام ما حصل للمصنف فيها من الاخباريين وغيرهم في وجوب العمل بالقطع القطاع وما لم يكن بتوسط الحجة
والامام عليه السلام **قوله** اما الكلام في المقصد الاول اه **اقول** لا شك في كون الحكم بحجية القطع واعتباره وعدم كونه قابلا للجعل و
التصرف فيه وغيرها من الاحكام مسبوقا بحسب الطبع بتصوره فلا بد من بيان حقيقته وان تصوره بديهي او نظري فاعلم ان لفظي القطع والعلم بحسب
الاصطلاح مترادفان فان الاعتقاد اعم منهما بحسب اطلاقه المرادف فيه للتصديق فيشمل الظن ايضا واخص منهما بحسب اطلاقه الاخر وهو اطلاقه
على العلم التقليدي والادراك يفارقهما مفارقة الجنس للنوع بحسب احد الاصطلاحين فيه ومفارقة النوع بحسب الاصطلاح الاخر ثم انهم اختلفوا
في ان تصور العلم والقطع بديهي او نظري فذهب الامام الرازي الى الاول واستدل عليه بوجهين احدهما ان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم هو بغيره لزم الدور
وثانيهما ان علم كل احد بوجوده بديهي وهو مسبوق بمطلق العلم فهو اولى بان يكون بديهيا وذهب المحققون الى انه نظري لوجوه مذكورة في محلها ثم انهم اختلفوا
في ان تحديده ممكن اولا فقيل بالثاني لما مر وقيل بالاول والحق ان ما ذكروه في مقام التعريف هو التعريف بحسب اللفظ مثل تعريفه بانه معرفة الشيء على
ما هو عليه مع الطبيعيات ... او انه ادراك الشيء على ما هو به او اثبات المعلوم على ما هو به او اعتقاد الشيء على ما هو به او تبين العلم بالشيء او انه صفة
توجب تميزا في المعاني لا يحتمل النقيض او صفة ينجلي بها امر معنوي لمن قامت به او انه صورة حاصلة عند المدرك او حصول صورة عنده او انه الاعتقاد
المقتضي لسكون النفس او انه استبانة الحق او انه حصول اشراقي للمعلوم عند النفس المدركة او انه ادراك جازم او انه انطباع صور الاشياء في
النفوس الى غير ذلك من التعاريف التي ليس في التعرض لها فائدة ووجه خفائه خفاء كيفية تحققه للعالم وقد اختلفوا فيها على اقوال فقيل بالانطباع
وقيل بالاستحضار وذهب بعض المحققين الى انه ايجاد النفس له ثم انه على قسمين ضروري وكسبي والاول لا يحتاج حصوله الى نظر والثاني خلافه كما
ان حصولهما قسمية من الاستعداد وغاية الامر ان الاستعداد في الاول باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة وفي الثاني بحصول الاول وهو ظاهر وهنا
اشكال وهو ان العلم والقطع بالشيء يقتضي ان لا يحتمل نقيضه بناء على ما عرفت من معناه وهذا لا يتمشى في العلوم العادية التي يكون المستند فيها
جريان العادة واستمرارها على ذلك المنوال لكون الجبل حجرا مع انه في كونه من افراد العلم فان الحاكم بهذا الحكم يجوز سلب الحجرية عن الجبل انقلابا
ذهبا او ما عداه او ايجاد غيره بناء على انه تعالى قادر مختار لا يمتنع عليه شيء وقد يدفع بان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لا حقيقة
ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض له وشائبة الحكم واما في التصديق فلاستناد جزمه بالحكم الى موجب يجب لا يحتمل الزوال اصلا والعلوم
العادية كذلك لان الجزم فيها مستند الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه من الممكنات
... وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم ببياض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان العلم بكون الجبل
حجرا مما لا يحتمل النقيض بحسب العادة لقضائها بانه يستحيل ان يكون الشيء في وقت واحد متصفا بالنقيضين فمتى اتصف بالحجرية استحال عادة اتصافه بغيرها
في ذلك الوقت وان امكن بالنظر الى قدرة الله تعالى فان قلت ان مطلق تجويز النقيض مناف للجزم كيف وتجويز النقيض ولو باعتبار ما لا يجامع الجزم بحكم
من الاحكام لظهور عدم اجتماع تجويز النقيض مع الجزم بعدمه ولا شك في تجويز النقيض في العلوم العادية لاستنادها الى استمرار العادة المنخرقة
كثيرا بمعجزات الانبياء وكرامات الاولياء فلم يبق لنا وثوق بانها لا تنخرق فيما بعد فاذا جاز انقلاب العصا حية بمعجزة نبي جاز انقلاب الحجر ذهبا
بكرامة ولي نعم للناظر قوي مناسب للعلم وقريب منه فتخيله اياه كما قاله بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا ضير في خروجها عن حقيقة العلم
قلت لو كان مطلق تجويز النقيض منافيا للعلم لادى ذلك الى ان لا يحصل الجزم بالحسيات المتفق على حصول الجزم بها والتزامه مشكل كما لا يخفى
قوله لا اشكال في وجوب متابعة القطع اه **اقول** حجية القطع بمعنى وجوب متابعته من البديهيات الغير المحتاجة الى الاثبات الا انه يمكن
الاستدلال عليها بوجوه **الاول** انه لو لم يكن حجة لزم التناقض اذ سواء على طريق الواقع فلو لم يكن حجة فان كان نقيضه حجة وهو ما الى الواقع
لزم اجتماع النقيضين والا لزم ارتفاعهما وبطلانهما ظاهر **الثاني** انه لو لم يكن حجة فاما ان يدعى ذلك على سبيل القطع او غيره فعلى الثاني
يلزم ابطال الراجح بالمرجوح وبحكم بديهة العقل ببطلانه وعلى الاول فاما ان يعتبر ذلك القطع الثاني فيلزم حجيته وما يستلزم عدمه حجة
فهو محال واما ان لا يعتبر فهو خلاف المقصود كما لا يخفى **الثالث** انه لا شك في وجوب حجة في منع الادلة كان بطلان مذهب السوفسطائية كما
ستشير اليه فهو اما القطع او غيره من الظن والشك والوهم فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان غيره فمع استلزامه ترجيح المرجوح يرد عليه ان حجيته لا تثبت

في مباحث القطع

تكون مدركة باحد الادراكات المذكورة فان كان بالقطع فلا ينفع الا مع حجيته مع ان مستند حجية الشيء اولى بالحجية فان كان بغيره فاما ان يلزم الدور او
التسلسل او ترجيح المرجوح الرابع انه لو لم يكن حجة لكان متعينا للطرح والاسقاط قطعا اذ لا معنى للاعتنا بغير الحجة فيلزم لا اعتنا فتم
الخامس ان العقل بعد ما قطع باستحقاق العقاب مثلا فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا يتصور مع تحقق القطع الاول عدم تحقق القطع الثاني
لانه ان قطع بعدم الحجية فلازمه القطع بعدم الاستحقاق وان شك فيه فلازمه الشك في الاستحقاق والتفكيك بين القطعين غير معقول
احتمال كون القطع الاول جهلا مركبا غير متصور في حق القاطع ما دام قاطعا وزوال القطع خارج عن الفرض واحتمال غير القاطع له لا يضر بحال
القاطع السادس انه لو لم يكن القطع الحاصل من حكم العقل حجة لم يكن الحاصل من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية القطع الشرعي اما
الشرع القطعي او العقل القطعي فان كان الاول فننقل الكلام اليه فيتسلسل ويدور وان كان الثاني فلا ريب ان حكمه بذلك يجوز حجيته حكمه في
دفع الضرر المقطوع فكما يحكم بوجوب دفع الضرر المقطوع بالقطع الشرعي يحكم بلزوم دفع الضرر المقطوع بالقطع العقلي بلا فرق بينهما السابع
انه ان لم يكن حجة مطلقا لزم انسداد باب التكليف راسا وان كان حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان الشاكون على الشرع معاقبين وكذا
ان كان حجة مطلقا لكن دل الدليل الشرعي على اعتباره لان جعل اللاحق سببا للسابق غير معقول الثامن انه ان كان حجة مطلقا فلا كلام والا فان
لم يكن حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله ومعرفة نبيه والنظر الى المعجزة واجبا واللازم ظاهر البطلان وان لم يكن حجة الا من الشرع فكذلك
كما يظهر بالتامل فيما مر التاسع انه لو لم يكن حجة وجب ردع صاحبه عنه وهو محال اذ القاطع حين هو قاطع لا يلتفت الى خلاف قطعه فلا يمكن ردعه
لاستحالة تكليف الغافل العاشر انه لو عمل به لاحتاج التالي الى دليل دال على بطلانه ودليلية الدليل يعلم به فلو عرض لنا لسد لزم الدور كما مر
الحادي عشر ان الظن حجة بمقتضى ادلة حجيته من بطلان الترجيح بلا مرجح ووجوب دفع الضرر وغيرهما فيكون القطع حجة بمقتضى تلك الادلة بطريق اولى
الثاني عشر انه لو لم يكن حجة لزم كون الضروريات مساوية للنظريات او اسوأ حالا منها والملازمة ظاهرة وبطلان اللازم اظهر الثالث عشر الايات
الاخبار الكثيرة الدالة بالمنطوق والمفهوم على اعتباره كقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقوله عز وجل فاعلم انه لا اله الا الله
وقوله عز من قائل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والايات الناهية عن العمل بغير العلم والاخبار الموافقة لها الرابع عشر وهو تمام العدد
الميمون المبارك بناء العقلاء من العلماء وغيرهم والسيرة المستمرة بين الخاصة والعامة حيث انهم يستندون في الاعصار والامصار الى العلم من دون
نكير في اعتباره كونه في جبلة الصبيان والمجانين بل الحيوانات العجم كما لا يخفى الى غير ذلك من الوجوه التي لا يحتاج اليها الا في مقام التنبيه ثم ان مقتضى
وجوب متابعته والعمل عليه ترتب اثار الفعل المقطوع به من الثواب والعقاب وغيرهما عليه فيستحق الثواب على ما قطع بوجوبه والعقاب على ما قطع بحرمته
اطاعة او معصية لو طابق الواقع وانقيادا او تجريا لو لم يطابقه بل ترتب الاجزاء وغيره من الاحكام الا ان ينكشف الخطا فلا يرجح حكم حينئذ الا شارة
اليه **قوله** وليس طريقيته قابلة الخ **اقول** يحتمل كلامه دعويين احديهما ان طريقيته غير قابلة للجعل اثباتا والاخرى انها غير قابلة له
نفيا ويحتمل ثبوتهما بالدليل لا حاجة الى اثباتها عند وقوع الجعل فعلا لان نفس عدم الامكان القابلية يكفي في اثباته مع انه موافق للاصل مضافا
الى انه لو تعلق به جعل اثباتا او نفيا لنص عليه لنقل الينا مع انه لم ينقله احد لا يقال ان شرط النقل توفر الدواعي وهو مفقود في الجعل الاثباتي
لكونه موافقا لما ركز في الجبلات والغرائز وقد اشار الى الدليل الدعوى الثانية فيما يلي من كلامه وحاصله انه لو حكم الشارع بعدم حجية العلم
على مقتضاه لزم التناقض بين قوليه اذ لا شك انه يحصل للقاطع بعد حصول القطع بموضوع الحكم الشرعي صغرى بمقتضى قطعه وكبرى بمقتضى
الدليل الشرعي فيقول مثلا هذا بول وكل بول يجب الاجتناب عنه فاذا حكم الشارع ح بعدم وجوب الاجتناب كان مناقضا له ومن يعلم
الدليل على الاولى فانه لو كان قابلا للاثبات كان قابلا للنفي ايضا اذ قضية الجعل كونه بنفسه عاريا عن جهتي الاثبات والنفي والعاري عن الصفتين لا يقبل
يجوز اتصافهما بالعلة الخارجية لما تقرر في محله ان كل عرضي معلل وعلى ذلك يبتني بعض براهين توحيد الحق جل شانه كما هو ظاهر لاهل العلوم
العقلية وقد يستدل عليها بانه لو كان حجيته متوقفة على الجعل ولم تكن مقتضيا ذاتيا لزم التسلسل لان كل ما اقيم من الدليل على حجية القطع
فغايته ما يفيده هو القطع فننقل الكلام اليه هلم جرا **اقول** هذا لو تم لدل على عدم الجعل الشرعي لا على عدم الجعل العقلي بان يكون
الحاكم بحجيته هو العقل لان القطع المتعلق بحجيته ليس مستندا الى قطع آخر ليلزم التسلسل بل هو بحكم العقل وهو حجة بنفسه نظير ما يقال ان
الاشياء رطبة بالماء والماء رطب بنفسه وما تقرر في المعقول ان الموجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه والمعلوم يعلم بالصورة الحاصلة في الذهن
نفس الصورة معلومة بنفسها لا بصورة اخرى والا لزم التسلسل وبه يندفع الاشكال في مسئلة النية حيث انها من العبادات ولا يمكن احتياجها
الى نية اخرى وفي مسئلة الارادة ولعل التوضيح يأتي في مقام اليق وموضع اوفق بل صرح المحققون من اهل المعقول بان العلم اذا تعلق بنفسه لم يكن
بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة حينئذ الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العاقل كما هو عند علم النفس بذاتها وبالصفات
القائمة بذاتها وان اثبتنا المطلب على تمامه مطلقا فانه يتم فيما اذا تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا فانه اذا حصل لنا تصور وتصديق
واردنا ان نتصوره يكفي لنا في ذلك حضوره عندنا ولا حاجة الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منه هذا هو الحكم في العلم الحضوري واما اذا تعلق العلم التصديقي

في بيان ان القطع حجة بنفسه

بالعلم كان يحكم على تصوره انه كذا مثلا او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور والتصديق غير محتاج
صورة اخرى منتزعة منه كان العلم متحدا بالمعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق لا يكون الا بحصول صورة منها عند المدرك
فيكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات **قوله** ومن هنا يعلم الخ **اقول** تفصيل الكلام على وجه يتضح به المرام ان الحجة عبارة عن الدليل
اطلقت عليه تسمية للسبب باسم المسبب والدليل في اصطلاح الاصوليين عرف بتعاريف عديدة منها انه عبارة عما يؤدي الى العلم بمطلوب
خبري ومنها انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري والعلم به على اختلاف العبارتين في اخذ الامكان في هذا التعريف انما
هو لادراج الدليل المغفول عنه والادلة المتعددة وتقييد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به ولا فرق في المؤدي بين التعبير بصحيح النظر والنظر
الصحيح كما قد يتوهم والتقييد بالخبري لاخراج الحد ولما كان المأخوذ في الدليل افادة العلم كما صرح به المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله ومع
العلم دليل والظن امارة كان التقييد بالعلم اولى وان امكن جعل ذكره اولى لشمول الادلة الشرعية التي اكثرها امارات وفي اصطلاح اهل الميزان
قولان فصاعدا يكون عنه قول اخر او قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول اخر وفي افراد الضمير اشارة الى ان الهيئة التركيبية هي المفيدة للقول
الاخر واليه يرجع ما حكاه العلامة ره في النهاية قولا في تعريف الدليل من انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر لانه بعيد عن
الاصوليين جدا كما لا يخفى فالدليل والحجة عند المنطقيين عبارة عن المقدمات التي يحصل منها النتيجة وعند الاصوليين عبارة عن الوسط الذي
يكون علة لثبوت الاكبر للاصغر فالحجة عندهم هو التغير في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث كما انها عند الاولين كلتا المقدمتين وانما قيد
الوسط بكونه علة لثبوت الاكبر للاصغر اذ ليس كل وسط حجة عندهم حتى مثل الوسط في قولنا هذا مشكوك الخمرية وكل مشكوك الخمرية مباح
اذ ليس الشك علة للاباحة فان قلت قد مثل في بعض كتب الاصول للدليل المفرد بالعالم لا بالتغير فما وجه ذلك قلت كلاهما صحيح فان التغير دليل الا انه
الحد وللعالم بالنظر في حاله والعالم دليل لاثبات الصانع كذلك وقال بعض المحققين ان هذا الاطلاق من الاصوليين في مقابلة اطلاق المنطقيين
مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بما هو مؤدى الدليل الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى المطلوب خبري لا بد فيه
من ملزوم المحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه يلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له فالقضية
المشعرة بالملزوم هي الكبرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى فاعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح وفي تعريف الاصوليين
مندرج في صحيح النظر ولهم في هذا المقام بيانات ذكرتها في شرحي على الزبدة البهائية وفقني الله لاتمامه وكيف كان فالحجة عبارة عما يوجب انكشاف
المطلوب يكون واسطة اثباته بالنسبة اليه فلا يطلق على نفس الانكشاف وههنا حكاية لطيفة بل قصة عجيبة ظريفة لا باس بنقلها لاعتبار
اولي البصائر والابصار والاطلاع على بعض ما يترتب على الجهل المركب من الاثار وهو ان بعض من اعتمد عليه من الثقات من الفضلاء وعلماء السادة الاجلاء
نقل لي انه دخل في مجلس بعض الاعيان والاكابر من اولي المفاخر من طائفة يدعون انفتاح باب العلم وحرمة العمل بالظن بل يزعمون انهم متمسكون بالحجة
برهان شيبوع (?) ويلجأون الى ركن وثيق وبعض اجلة علمائهم حاضر في ذلك المجلس وبيده هذا الكتاب المبين في المصنف المتين وهو يقرء هذه العبارة
ويستهزئ بها وبقائلها والله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون وسياتيهم انباء ما كانوا به يستهزءون فلما عجل قرائته وفهما فهو كالريح
العاصف البرق الخاطف الى ان وصل الى قوله ره والحاصل ان كون القطع حجة غير معقول فاذا بالصياح في القهقهة قد اثقل الاسماع وملا الا
والاصقاع بين قائل يا للعجب من شبهة ونبيه وصائح يا لها من مصيبة القطع مع علو حاله مورد للطرح والظن بل الطعن في الدق والظن حجة
مع انه لا يغني من الحق فهل هذا الا ترجيح المرجوح مع ان باب الراجح مفتوح قال الناقل فبقيت في حد عجيب تبكي على افتراق لنا انه في الدين ذو الاحكام
في الاسلام والمسلمين ولا نظائر في اثار الشرع المبين الا انه انتج ملاذ سيد المرسلين والاخرى تضحك على قلة فهم من بواطن تعلمهم يكونون بل
امام مبين فما ملكت عنان الصبر وان اديت باعلى صوتي يا هذا مهلا مهلا لا تنطق جهلا فان السر دقيق والبحر عميق وما اوتيتم من العلم الا قليلا
وما وصلتم الى مقاصد العلم سبيلا فقد تركتم طلب المرتبة العليا ومقام الاكمل واقتصرتم من العلم على تحريك الفلك الاسفل فما تكلمت ببعض الكلام
الا وانا غرض للرماح والسهام من عن يميني ويساري وشمالي فعلمت ان نفسي بتعليم الجاهل المركب من خرط القتاد سيما اذا كان من اهل العداوة والعناد
وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام بل الحقيق بملاعبة الليالي والايام باهل الفضل والاعلام ولن يصلح العطار ما افسد الدهر
وقد تقع لي نظير هذه الحكاية في بعض المجالس الا اني بحمد الله لم تكسرني الوسادة فاخذت في الافادة الى ان جعلت ... دمه و
اركان التلبيس فيه كاسلة نعوذ بالله من هواجس الخواطر وسوء السرائر والضمائر قل للذي يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئا وغابت
عنك شيئا **قوله** وهذا بخلاف القطع الخ **اقول** حاصل الفرق بين القطع وغيره كالظن ان القاطع اذا حصل له القطع لم يحتمل خلافه
وان كان قطعه في الحقيقة من قبيل الجهل المركب فيرى الواقع منكشفا له بمقتضى قطعه الا لم يكن قاطعا لما مر من ان القطع عبارة عن الطرف الراجح
لا يحتمل معه نقيضه فاذا لم يحتمل الخلاف كان ما هو نافي العمل به التسلوك فيه ولا يحتاج فيه الى جعل جاعل والا فيلزم ما ذكرناه وهذا بخلاف الظن فان
الظن يحتمل خلاف المظنون فليس ما هو مناط السلوك فيه فلا بد فيه من جعل جاعل **قوله** لانه اذا قطع بخمرية شيء الخ **اقول** عبارة الكتاب في بدو الامر كالنص

١٨ كذلك ثم ان الغنا المهم الاشارة حين البحث الى ان المقصود الاصلي انما هو تعلق القطع او الظن او الشك بنفس الحكم او الموضوع حيث يصل الاحتياج الى
الى الحكم الشرعي فالاولى ان يمثل للحكم وهذا امثال الموضوع زاد مثالا للحكم قبل مثال الموضوع فالعبارة حينئذ هكذا لانه اذا قطع بوجوب شيء فيقال
هذا واجب وكل واجب يحرم ضده او يجب مقدمته كذلك القطع في الموضوع فاذا قطع بخمرية شيء الخ **قوله** ولا يقال ان زيد معلوم الوجوب او الخمرية
اقول وذلك لان الكبرى ح تصير قضية كاذبة اذ لم يرتب الشارع الحكم على معلوم الخمرية بل على الخمر الواقعي اذ الكلام في العلم الطريقي واذا
كان الاثر اثر الموضوع الواقعي ترتب عليه مع حصوله واقعا ولا شك في ان العلم بذلك الموضوع الواقعي فرع ثبوته ووجوده فكيف يعقل كونه علة ...

من يقطع بشيء يكون حكما واقعيا له وليس هذا الا التصويب الباطل ومن هنا اورد على السيد المرتضى حيث ان ... بعد تقريره ما ادعاه من الاجماع على ان ١٩
الجاهل باحكام الصلوة ومنه الجاهل باعداد ركعاتها غير معذور بان العلم والجهل موجبان لتغير الاحكام وربما الكلام في ذلك مستوفى في ... الثاني لزومه
الدور ... **قوله** وان لم يطلق عليه الحجة اذ الحجة في باب الادلة اه **اقول** التقييد بباب الادلة لكنه يطلق عليه
الحجة في باب المسائل **قوله** وبالجملة فالقطع قد يكون طريقيا اه **اقول** الظاهر ان هذا التقسيم انما يتمشى بالنسبة الى القطع المتعلق بالاحكام
الشرعية فان القطع فيها قد يكون طريقيا وموضوعا لم يستدل بكون موضوعا واما الاحكام العقلية فالقطع جزء للموضوع فيها لان حكم العقل
انما هو بعد تعقل ...

٢٠ نظر الى انه من طرق لمعا فالمركوز في الجبلة غاية الامر ان الشارع نهى عن العمل بظن القطع بالنسبة الى القائف جهته ثانية بالنسبة على نعت جهته بالنسبة على عدم

فهو من الجهة الاولى ماخوذ على وجه المرآتية ومن الجهة الثانية على نحو الموضوعية هذا في الاحكام واما الموضوعات فقطع القاطع فيها على الوجه

كما اذا علم ان الدار الفلانية مال الزيد مثلا فيجب نفاذه من اي سبب حصل ومثل المفتي في الفتوى ... لا ينبغي ان يكون مثالا في الفرعيات

لما اعتبر فيه القطع على طريق الموضوعية العامة مسئلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فالقطع فيها عام من جهة الاسباب وان كان خاصا بالنسبة الى

التمكن كما لو نفيا بالنسبة الى المجتهد الفاسق حيث انه لو حصل له القطع ولو من الطرق المعتبرة لم يجز الرجوع اليه ثم ان من الثمرات المترتبة على الموضوعية

المرآتية الاجزاء وعدمه في صورة انكشاف الخلاف فعلى الوجه الاول يحصل الاجزاء وعلى الثاني لا يحصل اذ المقصود هو الواقع والمفروض انه لم يحصل

وحينئذ يرد الاشكال في عدة مثل مسئلة وجوب حفظ عدد الركعات حيث اعتبر فيه القطع موضوعا فانه يلزم عليه ان يكون مجزيا لو انكشف الخلاف

مع انه ليس كذلك الان يبنى على التشقيق والتقسيم السابق في القطع المستلزم لتثليث اقسامه وتوضيح ذلك يعتبر في التشقيق ان القطع الماخوذ

[illegible]

٢١ ضعف بطلانه لا يلزم التكليف بالابطال او لا ولا لانه بعد الفحص فان يرتفع الاشتباه فلا اشكال واما ان بقي الاشتباه فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة

فلا اشكال ايضا لعدم لزوم الاجتناب على ذلك التقدير او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بالابطال في تعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات او

ترك جميعها اذا كان الامر دائرا بين التكليف الالزامي وغيره وان كان دائرا بين الالزاميين فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب والا يرجع الى المرجحات فان

فقد فالحكم التخيير في الفرعة وكيف كان فمن ثمرات النزاع ما ذكره المصنف ومن ثمراته لزوم الفحص وعدمه فيما يؤدي الى الشبهة ومنها الشبهة المحصورة فان لا

بالاجتناب عن الحرام مثلا ان قلنا فيه بان الحرام موضوع للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع كذا ان قلنا بانه موضوع للامر النفس الامري

منضما الى المعلوم وان قلنا بعدم الانصراف لزم الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل ان من ثمراته مسئلة التخطئة والتصويب وفيه كلام والتفصيل موكول

الى محله **قوله** مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين اه **اقول** هذا واخواته امثلة لاعتبار العلم المستند الى السبب الخاص وقد اكتفى باول الامرين

[illegible]

وان حصلت من الخبر المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن وغيرهما من طرق العلم مع انه يلزم من شرط الحس عدم صحة الشهادة الان لامير المؤمنين عليه السلام بانتصابه للخلافة من قبل النبي صلى الله عليه وآله يوم غدير خم لعدم حضورنا في ذلك الوقت ووصول الخبر الينا بطريق التواتر بل وكذا الامر بالنسبة الى الشهادة بوحدانية واجب الوجود ورسالة الرسل ونبوة الانبياء عليهم السلام لعدم مشاهدتنا شيئا من ذلك ومن هنا يضعف ما استند اليه بعض الافاضل في اعتبار الحس فيها من ان معنى الشهادة لغة هو الحضور وهو في غير المشاهد المحسوس بالبصر مفقود اذ يقال له عرفا ولغة انه غير حاضر في هذا كلام الشهيد ره في القواعد حكاية عن بعض الاصحاب حيث قال ولا بد عند الاقامة من اتيان الشاهد بلفظ الشهادة فيقول اشهد بكذا واما شاهد عليه الا بكذا وشهدت عليه ولو قال اعلم واتيقن او اخبر عن علم او حق لم يسمع قاله بعض الاصحاب انتهى وكيف كان فلا شك في ان ظاهر بعض النصوص هو اعتبار المشاهدة كرواية علي بن غراب لا تشهدن بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك والنبوي صلى الله عليه وآله وقد سئل عن الشهادة هل ترى الشمس فقال نعم فقال على مثلها فاشهد اودع قال الحلي ره في السرائر وما روي عن الائمة الاطهار في مثل هذا المعنى اكثر من ان يحصى ثم من الموارد مما لا يمكن اشتراط الحس فيها كالعدالة اذا قلنا بانها الملكة فانها ليست محسوسة ومن هنا يقتضى ان لا يقبل فيها شهادة وهذا مما اورد به الاخباريون على الاصوليين حيث يقولون بالحاجة الى علم الرجال وما فيه من التعديلات والجروح وقد تفصى عن ذلك بعضهم بجعل العدالة عبارة عن حسن الظاهر وباستثنائها عن اعتبار الحس والاكتفاء فيها بالاستفاضة وغيرها من عدة امور اخرى ذكرها الفقهاء في باب الشهادة لدليل دال عليه هذا الدليل اما ان يكون مخصصا للدليل اعتبار العلم الموضوع في مسئلة الشهادة او يكون كاشفا عن ان العلم في خصوص هذا المورد مأخوذ على جهة الكشف او يكون من باب التنزيل اي تنزيل موضوع آخر منزلته بقرينة ما يقتضي بجعل التعديل من باب الاجتهاد او الرواية كما صرح به الوحيد البهبهاني ره في فوائد التعليقة

قوله كما يظهر من رواية حفص الخ **اقول** روى عن حفص بن غياث انه قال سئل اباعبدالله عليه السلام ارايت اذا رايت شيئا في يدي رجل ايجوز لي ان اشهد انه له قال عليه السلام نعم قال الرجل اشهد انه في يده ولا اشهد انه له فلعله لغيره فقال له ابوعبدالله عليه السلام افيحل الشراء منه قال نعم فقال له ابوعبدالله عليه السلام فلعله لغيره فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك ثم قال لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق وهذه الرواية لو كانت ضعيفة ينجبر ضعفها بذكر المشايخ الثلاثة ره لها معتمدين عليها وموافقتها للشهرة العظيمة المحققة والحكاية التي كادت ان تكون اجماعا المعتضدة بكثير من الاخبار **قوله** فانه يكفي في الوجه الاستصحاب **اقول** قد يقال ان مثل الاستصحاب انما هو من الاصول المثبتة التي لا عبرة بها عند المتاخرين وجماعة من اهل التحقيق وذلك لانه يثبت الحكم وهي ليست موضوعا لحكم شرعي حتى يترتب عليها الحكم بل الحكم المجعول المستفاد من الشارع بوجوب الوفاء انما يترتب على ما التزم به الناذر من التصدق وهو انما يحصل باستصحاب الحيوة فالاصل مثبت لموضوع الحكم الشرعي اعني متعلق النذر لا نفس الحكم والحاصل ان الحكم مترتب على الملتزم المأخوذ من جانب الشارع اعني ما التزم به الا الحيوة التي هي من الامور الواقعية فان قلت انهم ذكروا فيما لو نذر ان يعطي زيدا العادل درهما ثم شك في بقاء عدالته ان الاستصحاب كاف فيه وهو الاعطاء وليس هو الامثل ما نحن فيه قلت وجه ان يحط نظر الناذر في امثال هذه المقامات انما هو العدالة الشرعية لا الواقعية وهي موضوع مجعول من جانب الشارع فيترتب عليه الحكم ولا يقاس عليه الحيوة التي هي من الامور الواقعية الغير القابلة لجعل الشارع

تتميم نفعه عميم

قد عرفت ان القطع الطريقي قد يؤخذ جهة المرآتية والكشف سواء كان طريقا الى معرفة الموضوع ام الى معرفة المحمول ام كان جهة للربط وقيدا للحكم فاخذه بذلك لا اعتبار له بل في اعتبار الجزئية في احد طرفي القضية وان جاز اعتبارها في المحمول على وجه يأتي الاشارة اليه كما ان الاحكام تختلف باخذه جزءا للموضوع او جزءا له تختلف باخذه جهة وقيدا للربط او جزء المحمول وكما انه قد يشتبه الامر في كون القطع طريقا محضا او مأخوذا في الموضوع قد يشتبه الامر في كون القطع قيدا للحكم وجهة للقضية او جزء المحمول وبفهم الفرق والتمييز بينهما ينحل الشبهة التي اوردها العلامة ره في المختلف على حجية القياس في صورة القياس في اثبات طهارة المسكر تشحيذا للاذهان وقد كتبنا في حلها وبيانها رسالة في سالف الزمان وحاصلها ان المسكر لا يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن بالاجماع اذ لا خلاف فيه وجواز ازالة النجاسة عنهما عند الصلوة ينتج ان المسكر ليس بنجس وقد اجاب بعض عنها بان الاجماع المذكور في المقدمتين يؤخذ فيهما الا بمعنى واحد فانه جعل كيفية للربط يدل على ثبوت المحمول في احديهما وجزء من المحمول في الاخرى فلا يتحد الوسط فلا انتاج وقال المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس ما لفظه وانت خبير بان ما ذكره لا يحسم مادة الشبهة اذ لاحد ان يقول ان الاجماع الذي ذكره في احدى المقدمتين جهة الحمل وكيفية الربط ويدل على ثاقبه لا يخفى انه بمنزلة الضرورة التي تقع جهة للقضية اذ يحصل معنى القطع فكانه قيل كل نجس يجب ازالته عن الثوب والبدن قطعا وقد تقرر ان الضرورة التي كانت جهة القضية كانت القضية

صادقة اذا جعلت جزء المحمول كانت القضية ايضا صادقة مع كون جهتها ايضا الضرورة انما هي الضرورة التي هي من المواد الثلاث المقابل للامكان والامتناع لا القطع المراد هنا الذي هو لازم للاجماع لانه بمعنى الجزم لا الضرورة بالمعنى المذكور ولا نسلم ان القطع بمعنى الجزم اذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند جعله جزء المحمول ايضا صادقة مطلقا بل يصدق على جهة ولا يصدق على اخرى وتفصيل الكلام ان العلم وانواعه من الجزم والظن متعلقا به من الضرورة والامكان اذا كان جهة للقضية مثلا نقول كل اربعة زوج بالضرورة اي بالبديهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل الضرورة جزء المحمول وقيل كل اربعة ضروري الزوجية اي بديهيها فحق ان يراد به ان كل اربعة يحكم عليها العقل بالزوجية ضرورة اذا تصور مفهوم الاربعة الكلي اي اذا ادرك هذه القضية الكلية اي كل اربعة زوج يحكم حكما بديهيا بحيث يسري الى جميع افراد الاربعة فصدقها مسلم وان اريد به ان كل اربعة باي وجه تصور يحكم العقل عليها بالزوجية بديهة ثم والسند ظاهر اذ الدراهم الاربعة التي في كيس زيد مثلا اذا لم يعلمها انها اربعة وتصورها بعنوان انها في كيس زيد لم يحكم عليها بالبديهة انها زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم بكل اربعة زوج بالزوجية ضرورة لان الحكم الضروري الذي في هذه القضية اما على الافراد جميعا ومن جملتها هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يسري الى جميع الافراد على الرايين وعلى اي حال له تعلق بجميع الافراد ومرادنا من الحكم هنا الحكم الاولي والسر فيه ان ملاحظة الشيء بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته انتهى ما اردنا من كلامه رفع الله مقامه

اقول توضيح ما ذكره العلامة ره ان معنى تكرر الاوسط هو ذكره في كلتا المقدمتين بشخصه وقيوده من الوصف والمكان والزمان والشرط والاضافة والجهة الى غير ذلك الا لم ينتج القطع مثلا اذا قلت زيد عالم وكل عالم يجب اكرامه واردت بالعالم في الصغرى العالم بالنحو وفي الكبرى العالم بالفقه لم ينتج ان زيدا يجب اكرامه لان معنى الانتاج ان يتعدى الحكم الوارد على الاوسط المعبر عنه بالاكبر الى الاصغر بحيث دخوله تحت عنوان الاوسط فاذا لم يتحد الاوسط في المقدمتين من جميع الجهات لم يلزم دخول الاصغر في الاوسط الذي حكم عليه بالاكبر فلم يلزم حمل الاكبر على الاصغر لا نفيا ولا اثباتا الا ذلك وكذا الحال في الاصغر والاكبر فانه بعد ما عرفت ان النتيجة مركبة منهما فلا بد من اعتبار كل منهما فيها على الوجه الذي اعتبر في المقدمة فان كان سلبا في المقدمة كان كذلك في النتيجة والا فلا بخلاف ما اذا لم يعتبر على ذلك الوجه فانه لا يلزم صدق النتيجة ثم ان القيد المأخوذ في الاوسط قد يكون قيدا للمحمول سواء كان اعتباره على وجه الجزئية او غيرها وقد يكون قيدا للنسبة والحكم ويظهر لك مما حققنا سابقا ان تبدل المقدار من البقاء وقد يتسامح بالانتاج ولو كان القطع جامعا للشرائط لان الاوسط يختلف حاله بالنسبة عدمه فاذا قلت زيد عالم قطعا وكل عالم يجب اكرامه قطعا على ان يكون قولنا قطعا قيدا للحكم لا للاوسط لم يلزم صدق النتيجة فان المفروض انه قيد له في الصغرى دون الكبرى وهذا هو الذي اشار اليه العلامة ره بقوله ان الاجماع في المقدمة الثانية جهة للقضية وقيد للربط والمراد من الجهة هو ما يكون بازاء مادة القضية وكيفيتها الواقعية النفس الامرية في القضية المعقولة والملفوظة كما حقق في محله ثم ان السر في عكس صدق القضية مع ضرورة الجهات المتعلقة بالادراك جزء المحمول على ما ذكره المحقق الخوانساري ان العلم والظن انما يكون ان جهة للقضية بالمعنى الذي ذكرناه بالنظر الى انكشاف النسبة على احد الوجهين لمساس قبيل المواد حتى لا ينفك عنهما مفاهيم الاشياء بالنظر الى ذواتها توضيح ذلك ان الامر الواقعي انما يكون في الواقع مع قطع النظر عن تعلق العلم به مثلا فاذا صار متعلقا للعلم فان كان ذلك مطابقا للواقع كان اعتقادا يقينيا والا كان جهلا مركبا فالعلم جهة انكشاف الواقع وطريقه لا الجهة الدالة على المادة النفس الامرية فالواقع والعلم شيء آخر ولذلك عبر في الخبر بكونه نسبة خارجية تطابقها النسبة القائمة بذهن المتكلم فيكون صادقا او لا تطابقها فيكون كاذبا غاية الامر ان الخارج لكل شيء انما هو على نحو وجوده فخارج العرض هو وجوده لغيره فانه عين وجوده في نفسه وخارج العلم الذي هو كيفية نفسانية هو عين وجوده العقلي لانه الوجود الخارجي له الا ترى ان الوجود الخارجي للفظ هو وجوده اللفظي وللنقش هو وجوده الكتبي فلا بد لكل ما يتعلق به العلم واقع ويكتفى بان يحكي الكيفيات الثلاث سواء قلنا بان الامر المثبت في المبادئ العالية كما ذهب اليه بعضهم او حينئذ كون النسبة بتبعية الضرورة او البرهان كما ذهب اليه آخرون او الاعيان الثابتة كما ذهب اليه جماعة او بفرق بين الخارجي والموجود في الخارج كما حققه التفتازاني وتبعه السيد الشريف وغيرهما او غير ذلك فان الشيء من حيث المعلومية غيره من حيث نفس الواقع وكذا الكلام فيما يتعلق بالعلم من البداهة والنظر فالواقع لا يتفاوت في الاشياء ولا يختلف باختلاف الغناوين فالاربعة زوج بالضرورة اعني الوجوب وهذا الحكم يحكم به العقل على الاربعة باي وجه تصور ولو على وجه كونها في الكيس اما كونها ضرورية الزوجية بمعنى البداهة فلا لانا اذا قلنا كل اربعة زوج بالضرورة واردنا انها بديهية الزوجية فيتوقف على العلم بالاربعة وكونها موجودة في الواقع لا يكفي في صدق هذا الحكم ثم انه يظهر من فحاوى كلام هذا المحقق ان جهات الادراك لو ابقيت على كونها جهات ولم تجعل اجزاء المحمولات لم يحصل القضية على كل حال وفيه نظر ظاهر فانا اذا قلنا كل اربعة زوج بالضرورة بمعنى البداهة او بالقطع فان اردنا الحكم على الاربعة بعنوان الكلي بحيث يسري الى الافراد صح الحكم وان اردنا الاربعة باي وجه تصورت حتى بعنوان انها في كيس زيد فضعفه ممنوع كما ذكره وسر ذلك ان القطع وما يتبعه سواء اخذ جهة او جزءا يتعلق بالنسبة المعلومة المتوقفة على الموضوع المعلوم لا الموضوع على اي وجه كان ثم ان ما ذكرناه انما هو على مذاق المحقق المذكور في توضيح كلامه ره وتبيين مرامه الا ان التحقيق ان فرض جعل الجهة الادراكية جزء المحمول مع جعلها على اعتبار الجهة لا يتعقل فرضها جزءا لكون النسبة متكيفة بكيفية ادراكية لا محالة الا ان الجهة بعينها اجعلت جزءا فبعد صيرورتها جزء يصير الحمل محمولا لا آخر والعلم

ذلك المحمول لذلك كان بتعقيب الحجة فاذا قلت كل اربعة ضرورية الزوجية كان المقصود اثبات ضرورية الزوجية لا الزوجية الضرورية والفرق ظاهر لا يخفى على ذي مسكة وهذه القضية هي ضرورية الزوجية لا بد ان تكون مكيفة بكيفية البداهة او النظر كما ان نفس الزوجية كذلك لا ان تكون النسبة بديهيا لا يستلزم كون الحكم بها ضرورية بديهيا الا ترى ان القائلين بكون الوجود بديهي التصور اختلفوا في كون الحكم به بديهيا او نظريا حتى ان الفخر الرازي ذهب الى كون ذلك الحكم نظريا مع كون نفس الوجود بديهي التصور فتدبر فان فيه دقة وربما تخفى على كثير من الافهام وحاصل الجواب عن المغالطة بناء على ما قرره المحقق المذكور هو ان الاجماع اما ان يكون جزء المحمول في كلتا المقدمتين او لا يكون جزء شيء منهما بل يكون جهة في جهة الكبرى وبالعكس لا سبيل الى الاخيرين والا لم يتكرر الاوسط بناء على ما حققنا في الكلمات السابقة واذا لم يتكرر لم ينتج القياس كما عرفت ولا الى الثاني ايضا والا لزم الكذب في الصغرى اذ لا شك في عدم كون جواز المسكر في الصلاة اجماعيا لوجود الخلاف فيه فيبقى الاحتمال الاول وهو ان يكون جزءا فيهما حينئذ فان اريد بالنجس في الكبرى النجس الواقعي لم يصدق لاحتمال ان لا يكون نجسا عند بعض المجمعين فليس جوب ذلك وان اريد به النجس المجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون نجسا مجمعا على نجاسته لما ذكرنا من انه يجب اعتبار كل من الاصغر والاكبر على نحو اعتبارهما في الصغرى والكبرى وح فالنتيجة صادقة لكنها لا تنفع اذ لم يدع احد انه نجس مجمع على نجاسته فحاصل النتيجة ان المسكر لا يكون مجمعا يحتاج الى اثباته بل مع انه ليس مقصود المستدل كما لا يخفى ويتقرر ما هو اقرب الى ظاهر كلام المحقق وان اريد في الكبرى ان كل نجس يجب الاجتناب عنه بكل وصف لوحظ فهو تام بل كل نجس بعنوان انه نجس يجب الاجتناب عنه وحينئذ ان اريد في الصغرى الحكم على المسكر من حيث انه نجس بملاحظة هذا الوصف فالحكم تام وان اريد انه مسكر فلم يحصل تكرار الاوسط ولم يمكن الانتاج هذا ملخص ما يمكن ان يقال في حل المغالطة والاشكال وقد خرجنا فيه عن وضع الكتاب لكنه نافع في مقامات منها موضع الكلام والمقال كما لا يخفى على اهل الفضل والكمال **قوله** ثم ان هذا الذي ذكرنا في كون القطع

اقول لا يخفى ان هيهنا امورا ثلاثة احدها ما يراد منه مجرد الكشف عن الواقع بحيث لا يلاحظ فيه الا ذلك ثم مثاله هو القطع وهو العلم وثانيها ما لا يمكن فيه ملاحظة الكشف الطريقية بوجه وهو الشك لاستلزام الكشف فيه الترجيح بلا مرجح او طريقية الشيء الى امرين متضادين فما يتوهم من كونه طريقا في موارد الاصول واضح السقوط والاستناد فيه الى مثل ما في بعض الاخبار من قوله عليه السلام لا اعطيك شيئا اذا صنعته ثم ذكرت انك نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء بتقريب انه يفيد احراز الواقع بالاستصحاب فيكون ناظرا الى جهة الواقع فيتضح الشك فيما لا ينبغي ان يستند اليه كما ستعرف وثالثها ما يكون فيه جهة كشف طريقية وان لم يكن من قبيل الكشف التام وهو الظن لكن المجعول طريقا منه انما هو الظن المعتبر دون غيره ثم انه اما ان يلاحظ بالنظر الى احكام متعلقه او بالنظر الى احكام اخر وعلى التقديرين اما ان يكون من باب الطريقية او من باب الموضوعية فالاقسام اربعة ولا يخفى انه بالنسبة الى الاحكام الظاهرية موضوعي وبالنسبة الى الاحكام الواقعية طريقي ثم انه هل ورد موضوعا في الشرعيات بان يكون عنوانا للحكم كسائر العناوين كالحاضر والمسافر والصحيح والمريض وغيرها الانصاف انا لم نجد مسئلة يحكم بانه اخذ فيها على ذلك الوجه نعم مما يحتمل فيه ذلك مسئلة التيمم حيث يمكن القول باجزاء الصلاة معه اذا تفحص المكلف طلب الماء وظن بعدمه ثم انكشف خلافه ويعد فيها الامارات الشرعية المراتبية كالبينة مثلا وان كان بعيدا عن ظاهر الاية اعني قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا اذ لا بد لك مؤداها من عدم وجدان الماء بلا تقييدها الشامل باعتبار احدهما المسوغ التيمم كليا والمختص بالثاني مخصوص عدم الظفر على الماء كما لا يخفى وكذا الكلام في مسئلة القبلة حيث يكتفي فيها بالظن لاحتمال ان يكون ماخوذا على وجه الموضوعية بحيث لا يقوم الامارات مقابل ذا قامت امارة على خلافه لم يكن معارضا له لكن التحقيق ان الظن طريقي فيها مثال ما ذكرنا ايضا ولذا يقدم عليه الظن النوعي في صورة التعارض ثم ان المحتمل الموضوعية انما هو الظن المتعلق بالموضوعات واما الظن المتعلق بالاحكام فلا شك في كونه طريقيا ومرآتيا ولا يلزم ما ذكرناه في القطع من الاشكال فانهم **قوله** حيث ان العلم طريق بنفسه **اقول** حاصل الفرق بين العلم والظن وجهان احدهما ان العلم منجعل والظن مجعول وهذا مما لا شبهة فيه بالنسبة الى الظن الخاص واما الظن المطلق الذي يثبت حجيته بدليل الانسداد فان كان حجيته من باب حكم العقل كشفا فهو كالاول وان كان حكومة فهو منجعل لا مجعول من قبل الشارع ولذا جعل المحقق القمي ره مسئلة حجية الظن من ثمرات مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في مقابلة الفاضل التوني ره حيث نفى الثمرة عنها بعد ثبوت حكم الشرع في جميع الوقائع الا ان بينه وبين القطع المنجعل بنفسه ايضا فرقا وهو ان القطع منجز فعلي فالشارع لو اراد ان يحكم بعدم حجيته لم يكن له ذلك كما حققنا بخلاف الظن فان كونه حجة بطريق الانجعال معلق على عدم نصب الشارع طريقا غيره ومحتاج فيه الى الفحص فلو عثر على طريق غيره ولو على مثل القرعة لم يكن حجة وثانيهما امكان ان يكون الظن بالنظر الى الحكم متعلقه جزء للموضوع بخلاف العلم فانه بالنظر الى المتعلق غير قابل للجعل بل هو بالنسبة الى حكم متعلقه طريق ذاتا **قوله** بمعنى كونه وسطا اه **اقول** وذلك لما عرفت سابقا من ان معنى الحجة هو الوسط وانه اذا اخذ موضوعا لم يطلق عليه الحجة كما في العلم من غير جهة ووجهه ما مر من ان الموضوع لا يكون وسطا لترتب حكم نفسه عليه **قوله** الاولى انه قد عرفت ان القاطع اه **اقول** محل النزاع هو القطع الطريقي او الموضوعي الكشفي دون الوصفي المحض اذ النزاع انما يجري فيما يكون له واقع يكون القطع مخالفا له والواقع في المأخوذ موضوعا على وجه الوصفية الخاصة

هو نفس القطع فلو خالف الواقع وان انكشف خلاف المعلوم نعم لو اعتقد بانه معتقد بالموضوع وخالف اعتقاده ثم انكشف فساد ذلك الاعتقاد جرى هذا النزاع فيه لكنه من القطع الطريقي ايضا كما لا يخفى على المتامل وينبغي ان يعلم ان محل النزاع انما هو اعتبار القطع بالنسبة الى حكم متعلقه بعنوان انه مقطوع لا بالنسبة الى نفس المتعلق لعدم قابليته للتصرف والجعل بالنسبة اليه ليتنازع في انه حجة من قبل الشارع اولا فلا ينافي ما ذكره هيهنا من النزاع في الحجية ما سبق من انه غير قابل للجعل اصلا فليتدبر **قوله** لكن الكلام في ان قطعه هذا اه **اقول** ملخص الكلام في هذا المقام انه لا شك ان الواقع من حيث هو واقع يترتب عليه الثواب والعقاب على الفعل والترك وكذا لا شك في ان المكلف لو اعتقد بوجوب شيء وفعله او حرمة شيء وتركه وطابق اعتقاده الواقع عد ممتثلا ومطيعا كما لا شك في انه يعد عاصيا لو خالف اعتقاده فعلا او تركا وانما الكلام في انه لو خالف اعتقاده الواقع كما اذا اعتقد بوجوب ما هو حرام في الواقع او عكسه ففعل على وفق اعتقاده فالانقياد والتجري فيهما بالفعل والترك هل يوجبان حسنا او قبحا في نفس الفعل بحيث يصحح كشفهما عن سريرة المكلف طيبا او خبثا حسنا او قبحا واستحقاق المدح او الذم اولا وهل للمسئلة جهة شرعية لان استحقاق الثواب والعقاب وما يتبعه ليس مما يقبل الجعل الشرعي لاستقلال العقل به وان كان للشارع العفو عن العاصي المستحق للعقاب كما سيجيء الاشارة اليه في مباحث البراءة **قوله** ظاهر كلماتهم في بعض المقامات اه **اقول** الكلمات الظاهرة في ذلك من علمائنا الخاصة والعامة كثيرة في الكتب الاصولية والفقهية منها ما اشار اليه من مسئلة ظن ضيق الوقت وقد نص عليه جماعة من الفريقين بل نص على ذلك بل النص على الاتفاق فيه جماعة منهم الفاضلان والجواد والصالح ره والمحقق القمي ره والآمدي والحاجبي ومنها ما ذكره المحقق المذكور بعد ذكر المسئلة السابقة ودعوى الاتفاق عليها من انه لو وطئ الرجل امرأته بظنة الاجنبية وشرب الخل بظنة الخمر عصى بل يظهر من بعضهم تعدد العقاب بعد مخالفة المظنون الذي ينكشف خلافه بل افرط القاضي ابو بكر الباقلاني وذهب الى ان الفعل يوصف به بعد ذلك بنية القضاء لا الاداء لو توسع الوقت بحسب ظنه ومنها ما اشار اليه من مسئلة سلوك الطريق المظنون الخطر او مقطوعه ومنها ما ذكره المحقق ره في محكي المعتبر وغيره من انه لو ظن الضرر في الوضوء ثم توضأ ولم يتيمم لم يجزه ذلك وان انكشف الخلاف كما انه لو ظن عدمه فتوضأ ثم انكشف الخلاف اجزأه فان قلت الظن اخذ في بعض المقامات المذكورة على وجه الموضوعية لا على وجه الطريقية التي هي محل الكلام كما عرفت فلا شاهد فيه للمطلب قلت لا شك ان عمدة مستند تلك المسائل هو دفع الضرر وهو محرم عقلا فاحكم به الشرع ايضا وهو ثابت بالنسبة الى موارد الضرر مع انهم فرقوا بين امثال المقامات المذكورة وبين الشبهة المحصورة حيث حكموا بانه لو اعتقد الحرمة في بعض اطرافها وارتكب ثم انكشف الخلاف لم يترتب عليه العقاب مع ان المناط فيها ايضا هو دفع الضرر فيعلم بذلك عدم الموضوعية في موارد دفع الضرر الا ان يوجه الفرق فان قيل الضرر فيما نحن فيه دنيوي وهناك اخروي والنهي فيها يكون لمجرد الارشاد قلت ان تم حكم العقل بوجوب دفع الضرر لم يمكن تخصيصه فاوجه الفرق يمكن الالتزام بالفرق بينهما بان الضرر الذي هو موضوع رتب عليه الشارع حكم بوجوب الاجتناب كسائر الموضوعات التي تعلق بها ذلك كالخمر والخنزير مثلا فكما تثبت تلك بالطرق الشرعية كخبر الواحد من جهة حجية الظن فكذا هذا فالظن طريق اليه كالعلم نعم في صورة الخطأ يجري البراءة بخلاف الضرر الاخروي فان الحكم فيه مترتب على الواقع وظن الضرر طريق اليه فلا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على الواقع فيكون حكم العقاب كالنهي الشارع ايضا لو فرض متعلقه ارشاديا ولا يترتب على مخالفة الاعتقاد فيه عقاب اخروي والا لتسلسل من جهة وجود عدم مخالفة الاعتقاد الاعتقاد وكذا الكلام بالنسبة الى الاعتقاد المتعلق بذلك هكذا نظير ما ذكروه في الامر بالاطاعة كما ستعرفه ومنه يعلم ان مسئلة سلوك الطريق المظنون الخطر ليس من باب اشتمالها على ما استشهد بها الا ان لا استشهاد بها هنا بنافي ما حققه ره في مباحث البراءة من كون الظن في الضرر الذي هو موضوع للحرمة الظن بالضرر الدنيوي حكما هو موضوع عنده هل هو موضوع للحكم الواقعي والظاهري بمعنى ان الموضوع هو نفس الضرر كما اشرنا او الظن به الظاهر الثاني واليه ينظر كلامهم ويظهر من المحقق ره في مسئلة التيمم حيث حكم بعدم الاجزاء فيما لو توضأ مع ظن الضرر وانكشف الخلاف الاول ويمكن ان يقال ان الضرر ليس مثل الخمر وغيرها من الموضوعات المحرمة حرمة ذاتية بل المحرم ايقاع الضرر على النفس الغاية فيه كما يشير اليه قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فاذا كان المحرم هو الايقاع فلا بد ان يعتبر فيه الاعتقاد ولا يكفي الضرر الواقعي فالموضوع هو الضرر المعلوم والمظنون بخلاف مثل الخمر فتامل ثم ان في شمول ما استشهد به من كلام الاصوليين في مسئلة ظن ضيق الوقت تاملا فانا ان بنينا على حجية الظن المطلق في زمان الانسداد سواء كان بحكم العقل بها على وجه الكشف ام الحكومة فلا شك في كون الظن موضوعا ح فلا شهادة فيها على المدعى نعم اذا بنينا على عدم حجيته وان العمل به من باب التبعيض في الاحتياط بمعنى ان المشكوكات والموهومات لا يعمل فيها بالاحتياط فيعمل بالظن في المظنونات من باب الاحتياط كما اختاره شيخنا الاستاد كان الظن طريقا فيصير المسئلة المذكورة من الشواهد على المدعى فاذا فرضنا ان العقل يحكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة بعد حصول اليقين بالاشتغال بالتكليف ففي صورة ظن فوات الواجب بالتاخير يجب المبادرة الى اتيانه لتحصيل العلم بموافقة المأمور به من باب الاحتياط ولا الامتثال يحصل باتيانه بعد التاخير ومما يؤيد ترتب الحكم على الاعتقاد بناء على هذه الطريقة ما ذكره الفاضل التوني ره من وجوب الاتيان بجميع المحتملات تحصيلا للواجب المعبر عنه بالمقدمة العلمية فقد ادعى عدم الخلاف فيه ووجوبه من اراده الوجوب الشرعي لا مجرد الارشاد فيترتب على تركه العقاب فلو كان الاحتمال مما يترتب عليه العقاب فالظن اولى ويقتضي ذلك ثبوت الحكم في مسئلة ظن ضيق الوقت مما ذكرنا يندفع ورود اشكال اخر على شيخنا الاستاد

في مباحث القطع

٢٦ الفرق بين القطع والظن بعد الحكم باشتراكهما في الانقسام الى الموضوعي والمرآتي يكون الاول مجعولا بنفسه والثاني مجعولا فان طريقية الظن هو الطريقية
المذكورة كما اشرنا وتبين تفصيله فهو مجعول ح فيكون طريقيا وان لم يتعلق جعل الشارع به بتمامه اذا بقينا على الحكومة لا الكشف ولعل مراده ... انه
للجعل نفيا لا اثباتا بخلاف القطع حيث انه قابل له مط وليس مراده انه مجعول مط فانهم **قوله** واستقرب العلامة ... في المعالم اه
اقول فذلك بعد تمامية ادلة الثبوت ... ضعف فمنها انه لو لم يكن للمكلف بالتاخير غاصيا لزم خروج الواجب عن كونه
واجبا اذ يلزم مع جواز التاخير لزوم جواز تركه غالبا وهو يستلزم ما ذكر وفيه انه يلزم ذلك لو جاز تركه مط وهو ... مع القطع بالفوات معه
والمعتبر في الواجب عدم جواز الترك في الجملة ومنها ان التكليف بالفروع دائر مدار الظن فان لم يتعبد بظنه وفيه منع لك مط حيث الموضوع الصرف
كما في المقام والمسئلة لا مأخذ له بحيث يعتمد عليه ومنها انا نجد حكم العقل حكما قطعيا بعدم جواز التاخير فيجب الاخذ به وفيه انه ... الفطريات لا
من الوجدانيات ونحوهما حتى يدعى الضرورة فيه فلا بد من بيان وجه القطع ومنها ان ذلك مقتضى الامتثال بحسب العرف وفيه ما لا يخفى **اقول** ربما ...
عليه بوجوب دفع الضرر المظنون في التاخير بالمبادرة وان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ... لوجوب ...
الخدشة فيه ببعض ما اشرنا اليه وغيره ومن الغريب ما صدر عن بعضهم من التمسك في اثبات ذلك المدعى باخبار التسامح في ادلة السنن بتقريب ان مجرد
الاحتمال وان لم يكن ثابتا للواقع اذا اوجب ثبوت الحكم فالظن اولى كالقطع وفيه انه لو تم فانما يتم اذا ثبت بهذه الاخبار الحكم ...

[illegible]

في الكلام في مسألة التجري والانقياد

المانع ... في الواقع واعتقاد انه خمر ومطابقة اعتقاده للواقع ...

[illegible]

٣٨ واما الوجدان فيرعى الاقوى من مصلحتها ومفسدة التجري هذا يختلف باختلاف مراتب الواجبات والمحرمات كما لا يخفى **قوله** ورد عليه الى آخره **اقول**

او ورد عليه بوجهين هذا اولهما وتوضيحه انا نمنع كون قبح التجري بالوجوه والاعتبار فان العقل مستقل في الحكم بقبحه انا كالحكم بقبح الظلم كما انه

مستقل في الحكم فانه بل من الانقياد فكما ان العقل يدرك بديهة قبح الذاتي ولا سبيل الى الوجوه والاعتبارات الغير المتناهية ومن هنا ذهب جمع

من المحققين الى ان متعلق الطلب الاوامر هو الطبيعة لا الافراد الموجودة فان الفردية لا تتحقق الا بالامور والعوارض الخارجية ولا دخل لها في الحسن

الطلب فيعلم ان الحسن انما هو في نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الامور الخارجية والوجوه الاعتبارية نعم لا ننكر تعارض المقتضيين بان يكون للذاتي

٣٩ فيها عقابان حتى يتكلم على التداخل فيهما وعدمه **قوله** ولم يعلم معنى محصل له **اقول** يمكن ان يكون مراده من التداخل انه ينتقل حينئذ في

العقاب والعذاب الى نوع اخر اشد منه كما في انتقال الضرب في تبدله بقطع اليد بناء على ان مراتب العقاب في الاخرة مراتب مختلفة في الشدة والضعف

فتكون انواعا مستقلة كالحبس والضرب وقطع اليد وغيرها لا انها من قبيل الاقل والاكثر كضرب مائة سوط وضرب مائتي سوط وغيرهما فللتجري

في نفسه عقاب وللواقع في نفسه عقاب فاذا انضما فلا ينقلب كلا العقابين الى مرتبة واحدة من العقاب فوقهما يكون شدته كشدة مجموع العقابين

ويؤيده ما ورد في الاخبار على ما ببالي ان دركات النار مختلفة في شدة العذاب بحيث لو نقل اهل الدركة السفلى الى الدركة العليا لناموا من

شدة الراحة وكثرة الاستراحة اعاذنا الله منها فلعل هذا يسمى التداخل لكنه بعيد عن الاصطلاح لو تم ما ادعيناه فتدبر **قوله** كما

اعترف به الشهيد قدس سره فيما يأتي من كلامه الى آخره **اقول** قال في الحاشية بعد هذا الكلام بل يظهر منه ره ان الكلام في تأثير نية المعصية الاختيار

بها يرى معصية لا في تأثير الفعل المتلبس به اذ صدر عن قصد المعصية فتأمل ولكن يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجري به بمجرد الاعتقاد

عليه الخبر ومثل ما رواه زرارة عن احدهما قال عليه السلام ان الله جعل لآدم عليه السلام في ذريته ان من هم بحسنة فلم يعملها كتب له حسنة ومن هم بسيئة لم تكتب عليه ومن هم بها وعملها كتبت عليه سيئة وما روي عن الباقر عليه السلام انه قال لو كانت النيات من اهل الفسق يؤخذ بها اهلها اذاً لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا وكل من نوى السرقة بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه ولكنه يثيب على نيات الخير اهلها ولا يؤاخذ اهل الفسق حتى يفعلوا الى غير ذلك من الاخبار **قوله** وان كان يظهر من اخبار اه **اقول** قد ورد هذا المضمون في اخبار كثيرة مثل ما روي عن الصادق عليه السلام في حديث ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقول من سره ان يدخله الله الجنة ... او ما روي عن عبد الله بن موسى بن جعفر عن ابيه قال سألته عن الملكين هل يعلمان بالذنب اذا اراد العبد ان يفعله او الحسنة فقال ريح الكنيف وريح الطيب سواء قلت لا قال ان العبد اذا هم بالحسنة خرج نفسه طيب الريح فقال صاحب اليمين لصاحب الشمال قم فانه قد هم بالحسنة فاذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فاثبتها عليه واذا هم بالسيئة خرج نفسه منتن الريح فقال صاحب الشمال لصاحب اليمين قف فانه قد هم بالسيئة فاذا فعلها كان لسانه قلمه وريقه مداده فاثبتها عليه هذا الخبر وان لم يدل على ثبوت العقاب الا انه يدل على كراهية نية الشر وفي رواية عن ابي عبد الله عليه السلام ان المؤمن لينوي الذنب فيحرم رزقه والانصاف ان غالب اخبار الباب لا يدل على المقصود فان اخبار خلود اهل النار يكون المراد فيها النية التي هي من لوازم الايمان ولوازم الكفر فكان الكافر قصده ان لا يطيع الله تعالى ولو رجع الى الدنيا كما يدل عليه قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وغيره من الآيات والاخبار وكذا المؤمن بنائه على الاطاعة مدى الدهر فيرجع الامر الى العقاب على الكفر وهو غير محل الكلام لان الكلام انما هو في النية على افعال الجوارح كشرب الخمر والزنا وامثالهما وخبر القاتل والمقتول يحمل على ان دخولهما في النار ليس لمجرد النية بل لان نفس المقاتلة والمجادلة مما نهى عنه الشارع وكذا اخبار الرضا فان نفس الرضا فعل وليس العقاب من جهة مجرد القصد والنية فليس مثال تلك الاخبار بل الاظهر في ترتب العقاب على مجرد القصد ح لا يبقى للتجري جهة حرمة وعلى هذا فيمكن ان يكون وجه ما يظهر من الفقهاء من الفرق ... ظن ضيق الوقت الفرق بينها وبين غيرها من جهة ان التكليف بالصلوة قد ثبت بالادلة فاذا ظن بخلافه فقد خالف مقتضى التكليف ... وهذا وان سميناه بالاحتياط لكن بنائهم على انه امر شرعي لا عقلي فتدبر ثم انه يمكن الفرق بين الانقياد والتجري بان يحكم بترتب الثواب على الاول وان لم يحكم بترتب العقاب على الثاني فانه ربما يقع الثواب على مجرد الانقياد وما اسلفنا من ان ادلة التسامح لا تدل على الا ... فهو كلام على مقتضى التدقيق الفلسفي تبعنا فيه المحقق السبزواري ره والا فظاهر كلمات الاصحاب ان الاحكام الثابتة بها مستحبة وما ذكره المتكلمون في معنى الثواب يرشد اليه لعلنا نشير اليه فيما سيأتي **قوله** مثل قوله صلوات الله عليه نية الكافر اه **اقول** لقد ذكر في معنى هذا الخبر بعض الوجوه حتى ان كتابنا المسمى بودايع العلوم ما ينيف على ثلثين وجها وروي عن الباقر انه كان نية المؤمن خير من عمله وذلك لانه ينوي من الخير ما لا يدركه ونية الكافر شر من عمله وذلك لان الكافر ينوي الشر ويأمل من الشر ما لا يدركه **قوله** وما ورد من تعليل خلود اهل النار اه **اقول** روي عن الصادق عليه السلام انه قال انما خلد اهل النار في النار لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو خلدوا فيها ان يعصوا الله ابدا وانما خلد اهل الجنة في الجنة لان نياتهم كانت في الدنيا ان لو بقوا فيها ان يطيعوا الله فيها ابدا فبالنيات خلد هؤلاء ثم تلا قوله تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال على نيته **قوله** وتحوي ما دل اه **اقول** يعني يدل مفهوم هذه الاخبار على ان النية بمنزلة الفعل لانه لو كان الرضا بمنزلة فعله فقصده والعزم عليه اولى بذلك كذا تحوي ما دل على ان محبة الفعل كالفعل مثل ما رواه علي بن ابي حمزة عن ابي الحسن موسى عليه السلام انه قال رحم الله فلانا ما لم تشهد جنازته قلت لا قد كنت احب ان اشهد جنازته مثل فقال قد كتب لك ثواب ذلك بما نويت لكن لا يخفى ان مثل هذا يفيد في اثبات المدعى لو ورد عنهم نظيره في حب السيئة **قوله** مثل ما عن امير المؤمنين اه **اقول** ومثل ما في العلل عن الرضا عليه السلام انه سئل يا ابن رسول الله ما تقول في حديث روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا خرج القائم قتل ذراري قتلة الحسين عليه السلام بفعال آبائهم فقال عليه السلام هو كذلك فقيل يقول الله عز وجل ولا تزر وازرة وزر اخرى ما معناه فقال صدق الله في جميع اقواله لكن ذراري قتلة الحسين يرضون بافعال آبائهم ويفتخرون بها ومن رضي شيئا كان كمن اتاه ولو ان رجلا قتل في المشرق فرضي بقتله رجل في المغرب لكان الراضي عند الله شريك القاتل وانما يقتلهم القائم عليه السلام اذا خرج لرضاهم بفعل آبائهم ومثل ما روي في تفسير الامام عليه السلام عن السجاد عليه السلام في بيان خطاب الله تعالى لبني اسرائيل الذين كانوا في زمان نبينا صلى الله عليه وآله بما فعل باسلافهم وفعل اسلافهم كانجائهم عن الغرق وسقيهم من الحجر وتكذيبهم الآيات وغيرها من انهم كانوا راضين بما فعل باسلافهم او فعلوه وفيه ما نكتة لطيفة لبعض المحققين تركناها مخافة التطويل **قوله** حيث عمم بعض الاساطين اه **اقول** هو المحقق الفقيه الشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء قدس سره فانه ذهب الى ان موضوع الاعانة على الاثم المنهي عنها بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان هو الاعم مما يكون اعانة ومقدمة لفعل الغير وما يكون مقدمة لفعل المعين نفسه وفيه نظر فان اتيان الفاعل للحرام بما يعينه عليه لا يطلق عليه الاعانة على الاثم عرفا والمتبادر من الاعانة على الاثم اعانة الغير على فعله المحرم ثم انه هل يعتبر في تحققها قصد حصول الحرام او يكفي مجرد ترتبه عليها وان لم يقصد نظير ما ذكره صاحب

الفصول في المقدمة الموصلة او يعتبر فيها او يكون المناط فيها هو العرف وجمل اقوال اختارها اولها صاحب الكفاية وكثير من متأخري الاصحاب منهم المحقق الثاني في حاشية الارشاد وثانيها جماعة من الاصحاب كالشيخ في ط والعلامة في التذكرة على ما حكى عنهما وثالثها الفاضل النراقي في العوائد على ما حكي عنه ورابعها المحقق الورع الاردبيلي ره فانه قال في مجمع آيات الاحكام في الكلام على قوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ما مضمونه الظاهر ان المراد بالاعانة الاعانة على المعاصي مع القصد او على الوجه الذي يصدق انها اعانة مثل ان يطلب الظالم العصا لضرب مظلوم فيعطيه ويطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه ونحو ذلك مما يعد معونة عرفا فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه انه معاون للظالم العاشر في اخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه المال ظلما وغير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا او الخشب ممن يعمله صنما ولذا ورد في الروايات الصحيحة جوازه وعليه الاكثر انتهى كلامه والاقوى هو الاول واما ما اختاره النراقي فهو لا دليل عليه فان حقيقة الاعانة على الشيء هو الفعل بقصد حصوله سواء حصل ام لا فمن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد حصوله فهو داخل في المعين على الاثم والى ما اخترناه ينظر كلام الفقهاء حيث فرقوا بين بيع العنب ليعمل خمرا وبين بيعه ممن يعمل خمرا فحرموا الاول دون الثاني فان الفارق بينهما القصد وان امكن القول بالحرمة في الثاني من جهة اخرى وهي ان البيع وان لم يكن اعانة على التخمير حينئذ لكنه اعانة على الشراء الذي هو مقدمة له او من جهة التجري بناء على حرمته مطلقا ومما حققنا يظهر لك سر الحاجة في شبهة حرمة الاعانة على الاثم على الاتم الى التعميم كما هو مقتضى كلام المصنف فان اعانة النفس لا يتحقق الا بعد القصد والاشتغال ببعض المقدمات كما هو المفروض فيما نحن فيه بخلاف اعانة الغير على المحرم فانها تتحقق بالاشتغال ببعض المقدمات بدون القصد لكونه مقصودا علا له فلا يقصد على ما اخترناه فلو اعتقد العاطل شيئا حراما فاعانه المعين عليه حل في عنوان الاعانة وان اخطأ في اعتقاده مع امكان ان يقال بعدمه نظرا الى ان المناط هو الاثم الواقعي لا ما اعتقده ثم كما لا يخفى وانت بالتأمل فيما بيناه تعرف ضعف ما ذكره المحقق الاردبيلي ره ايضا فلا نطيل ببيانه **قوله** وقد ذكر بعض الاصحاب اه **اقول** وجه حرمته ما دل على ان قرشية بقوم فهو منهم وما دل على النهي عن هتك حرمة الشرع وغير ذلك **قوله** ويمكن حمل النظر اه **اقول** قيل ان اكثر هذه الصور خارج عن مسألة التجري لثبوت استصحاب الحرمة في مسألة وطي المرأة الموطوئة واليد في مسألة اكل طعام الغير وهكذا فالعمل بهذه الامارات من قبيل الحكم الظاهري وهو عند القائلين به مشتمل على الحسن والقبح ومورده يقع موردا للحكم نعم اذا قلنا بعدم نصبها وان ما وقع من الشارع هو الامضاء والتقرير لا النصب والجعل كما عليه بناء تم ذلك فلو حصل الظن فهو طريق شرعي نعم مسألة الحائض ونحوها يمكن ان يكون من مسائل الاصالة الطهارة المقتضية لعدم الحكم بالحيضية الا في صورة تيقنها **قوله** ويظهر من غير واحد من اصحابنا اه **اقول** اشتهر هذا النزاع في زمن العلامة المحقق الاسترابادي تلميذ صاحب المدارك والسيد المحدث الجزائري معاصر المجلسي وتبعهم فيه صاحب الحدائق والا فالسابقون الاولون لم يقع بينهم هذا التشاجر بل كان نزاعهم في هذا الباب مع الاشاعرة من حيث ادراك العقل للحسن والقبح وهم لا ينكرون حجية حكم العقل لو سلموا ادراكه فالمسألة اجماعية ولو تقديرا وهذا القول نظير قول الصوفية بحجية العلم الحاصل من المكاشفة والمشاهدة دون الحاصل بالفكر والنظر واما انكار تحقق العلم وحجيته رأسا فلم يصدر عن احد الا السوفسطائية الذين انكروا الحسيات والبديهيات ايضا وهم على ما نقله شارح المقاصد يتشعبون الى ثلاث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارض مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق ولا يخفى بعد بطلان السفسطة رأسا ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث انهم اعترفوا بحجية اثبات ونفي مع انهم تمسكوا فيما ادعوا بشبهة بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين فتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما مر من شبهة الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والتهمة لا اثبات امر او نفيه فلذا كانوا امثل طريقة من الفريقين والانصاف ان العمر اعز واشرف من ان يصرف في ابطال هذه الشبهات وازهاق هذه الترهات ولعل لذا جعل المحقق التفتازاني وغيره من المحققين حيث ذكروا انه لا سبيل الى البحث والمناظرة مع هؤلاء لانها لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب فالطريق معهم التعذيب لو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا **قوله** لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها اه **اقول** العجب العجاب بل اعجب عند اولي الالباب ان هؤلاء العلماء من اصحاب الاطياب يدعون عدم التخطي عما وصل عن اهل بيت العلم ومهبط الوحي والقرآن ومع ذلك تمسكوا باذيال الفلاسفة وتعلقوا بشبهاتهم الواهية وما ادريك ما هيه نار حامية لا باس بان نشير الى الشبهات التي صارت منشأ المقالة للاردبيلي والبصري وهي من وجوه احدها ان النظر في المقدمات الغير الضرورية غير مفيد لان الغرض منه اما الظن واما العلم فان كان الاول

هو ليس مما يطمئن به في التبليغ وان كان الثاني فلا يمكن حصوله للناظر لان تحصيله اما بطريق النظر واما بطريق العلم والاول غير مفيد كما مرّ مع انه خلاف المقصود واما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه الاختلاف باختلاف الانظار ولما ظهر خلافه مع ان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظرهم الا الجهل وربما يظهر خطاؤهم بعد نظرهم كسائر الضروريات واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه للمدلول وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وغير معلوم لكونه مطلوبا وجوابه انا نختار انه ضروري ولا نسلم امتناع الاختلاف في الخلاف في الضروريات فانه قد يختلف فيها جمع من العقلاء تخطئا في تصورات الاطراف وعسر تجريدها عن اللواحق لما نعته عن ظهور الحكم ثم نختار انه نظري وندفع الدور والتناقض بالعود به الى الضرورة واعتبار الحيثية كما قرر في محله ثانيها ان النظر في المطالب النظرية لو افاد العلم واليقين فلا يلزمان يكون مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف على عدم المعارض ويتسلسل وجوابه يظهر مما مرّ وثالثها ان النظر في المطالب مشروط بعدم العلم بها لئلا يلزم استعلام المعلوم فلو كان مفيدا للعلم يستلزم زواله عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم وجوابه ان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر والاستدلال فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدمه ابتداؤه ورابعها ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس وغيره فكيف بما هو ابعد منه من المطالب النظرية وجوابه ان ذلك يدل على صعوبة تحصيل العلم بالنظر لا امتناعه خامسها ان النظريات لا يمكن الاعتماد عليها الا مع انتهائها الى الضروريات واقويها البديهيات وهي مما لا يمكن العلم بها لان ما هو فرع الحسيات للتنبيه لافتقارها بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه بما بينها من المشاركات والمباينات ولا شك ان حكم الحس مما يقع فيه الغلط كثيرا لا يطهره ومع عدم الاطمينان بالاصل لا يمكن الاطمينان بالفرع مع ان اجلى البديهيات قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لتوقف كل البديهيات عليه واستنادها اليه كما قرر في محله وهو غير موثوق به لان العلم بحقيقته يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقق كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات الواردة على الامرين وهذه الامور الثلاثة مما يتعسر بانظار دقيقة والمفروض انتهاء جميع النظريات والبديهيات الى تلك القضية فيلزم الدور مضافا الى لزوم كون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال سادسها ما ذكره امام اهل التشكيك وصاحب الرأي الركيك فخر الدين الرازي الذي افتخر صاحب الدرر النجفية بموافقته له في هذا المسلك الذي اختاره تبعا لاصحابه ملخصه على ما نقله عنه في الدرر النجفية ان هذه الاشياء المسماة بالبراهين لو كانت في انفسها براهين لكان كل من سمعها ووقف عليها وجب ان يقبلها وان لا ينكرها اصلا وحيث نرى ان الذي يسميه احد الخصمين برهانا فان الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيد ظنا ضعيفا علمنا ان هذه الاشياء ليست في انفسها براهين بل هي مقدمات ضعيفة انضاف اليها التعصب والعصبية اليها فتخيل بعضهم كونه برهانا مع ان الامر في نفسه ليس كذلك ايضا فالمشبه محتج للقول بالتشبيه بحجة ويزعم ان تلك الحجة افادته اليقين فاما ان يقال ان كل واحدة من الحجتين المتقابلتين صحيحة يقينية فحينئذ يلزم صدق النقيضين وهو باطل واما ان يقال احديهما صحيحة والاخرى فاسدة الا انه متى كان الامر كذلك كان العقل غير مقبول في مقدمة واحدة من مقدمات تلك الحجة الباطلة في نفسها مع ان الذي تمسك بتلك الحجة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداء فهذا يدل على ان العقل يجزم بصحة الفاسد ابتداء فاذا كان كذلك كان العقل غير مقبول القول في البديهيات فح تفسد جميع الدلائل فان قالوا ان العقل انما جزم بصحة ذلك الفاسد لشبهة متقدمة فنقول فحصول تلك الشبهة المتقدمة مقدمة فاسدة فان كان ذلك لشبهة اخرى لزم التسلسل وان كان ابتداء فقد توجه الطعن وايضا فانا نرى الدلائل القوية في بعض المسائل العقلية متعارضة مثل مسألة الجوهر الفرد فانا نقول ان كل متحيز فان يمينه غير يساره وكل ما كان كذلك فهو منقسم ينتج ان كل متحيز منقسم ثم نقول ان وجود الحركة في المسافة معلوم والموجود منها هو الحاضر لا غير وهو غير منقسم والا لم يكن تمامه حاضرا بل بعضه واذا كان غير منقسم كان عدمه في آن آخر متصل بان وجوده فيلزم تتالي الآنات ويلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى فهذان الدليلان متعارضان ولا نعلم جوابا شافيا عن احدهما ونعلم ان احدهما لكان مشتملا على مقدمة باطلة وقد جزم العقل بصحتها ابتداء فصار العقل مطعونا فيه انتهى ملخصا وجوابه كجواب سابقه واضح عند المتأمل الخبير بل عند من له ادنى سليقة وتأمل فيما ذكرناه فلا نطيل بيانا **قوله** فان ارادوا عدم جواز الركون اه **اقول** توضيح المقام بان يبسط في الكلام ان كلام الاخباريين في عدم الاعتبار بالاحكام العقلية يحتمل وجوها الاول ما هو ظاهر كلامهم من عدم الاعتماد على مثل هذه الاحكام وملخص الجواب عنه من وجوه ثلاثة احدها ان الردع عن العمل بالقطع بعد حصوله قبيح جدا كيف والقاطع حين كونه قاطعا كالغافل عما عدا مقطوعه بل هو اشد غفلة منه تكليفه بالمحال كما ستحققه مضافا الى ما قررناه من لزوم التناقض فان قلت اذا كان ردع القاطع قبيحا فلم جوزوا ردع القطاع عن العمل بقطعه قلت الكلام هنا انما هو فيما اذا حصل القطع للغافل لا للقطاع الغير المتفطن بقطعه هنا فيما اذا حصل القطع المجتهد الغافل المتفطن بقطعه الغفلة

وثانيها ان عدم تجويز العمل بالقطع المذكور وتجويزهم العمل بالظن الحاصل من الخبر الضعيف في غاية البشاعة وثالثها المعارضة بمعنى انه لو تم ما ذكروه يجري بعينه في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية الثاني ان يكون المراد ان مثل ذلك ليس من القطع في شيء حقيقة بل هو تخيل قطع وقطع صوري وفيه ان الكلام بعد فرض حصول القطع بحيث لا يحتمل الخلاف غاية الامر انه جهل مركب لا يمكن ان يقال للقاطع به انه خلاف الواقع كما ستعرف الثالث ان يكون المراد ان الخوض في مثل تلك الاحكام مظنة الهلاكة فالمنع في الحقيقة يرجع الى الخوض فيها كما ورد النهي عن الخوض في مسئلة القدر ونحوها وفيه مع ان محل الكلام انما هو فيما اذا حصل القطع فعلا ان اكثرية الخطاء فيها بالنسبة الى النقليات غير مسلمة كما سنشير اليه الرابع ان يكون المراد ان الواقع مقيد بالنقل بمعنى ان الشارع قال لا اطلب منك الواقع الا من هذا الطريق كما صرح به السيد صدر الدين حيث قال انه على ما حكي عنه ان العقل وان كان يدرك الحسن والقبح لكن الله تعالى لا يريد الا الحكم الواصل بواسطة الرسول وامنائه عليهم السلام لا يقال انا اذا ادركنا الواقع بعقولنا فلا يمكن الردع عنه فكيف يقيد بوصوله من الشرع لانا نقول يمكن ان يريد الله الواقع بهذا الطريق المخصوص ولهذا العقل الا كالرؤيا فلا اعتبار به **اقول** فيه نظر فانه ان اريد ان حكم الله الواقعي مقيد بنص الشارع فيلزم الدور لان حكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم موقوف على حكم الله تعالى فلو توقف هو عليه ايضا لدار وان اريد ان تنجزه والتكليف به فعلا مقيد به وان كان نفس الحكم ثابتا قبل بيان الرسول فبعد تسليمه نطالب بوجه الفرق بين مثل هذا الحكم العقلي الذي ادركنا انه مراد الله تعالى والامر به وبين مثل حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة لئلا يلزم افحام النبي والحاصل ان العقل اذا ادرك المراد وعلم برضى الله تعالى به فلا يمكن ان يقال انه ما ادركه لا يكون حكم الله تعالى ولا فرق في مقام الاعتقاد بين ان يؤخذ الحكم من العقل او النبي او الملك والوحي وغير ذلك فالعقل مفطور على الانقياد والاذعان بمقتضى ما انكشف له بالضرورة او النظر وان علم بان العلم قد يكون جهلا مركبا والنظر قد يكون خطاء فانه حال علمه بالشيء لا يجوز ذلك في علمه ونظره وان جوزه في غيره فان حجية العلم والانكشاف ضرورية فطرية وليست نظرية حتى يتطرق القدح الى كليته كبراه بما ذكر مع انا نقول ان الاحكام كلها صادرة عن النبي صلى الله عليه وآله حتى الارش في الخدش كما يظهر من الروايات فما يحكم به العقل هو الحكم الموجود في الواقع اذ لابد للحكم الواقعي من طريق وكما ان الاجماع وغيره طريق اليه فكذا العقل وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره وغيره من محققي هذه الاعصار في كيفية كشف الاجماع عن قول المعصوم من طريق الحدس العقلي فالعقل بمنزلة النبي والامام عليهم السلام فلا يكون اقل من رواية الرواة عنهم عليهم السلام نعم لو ناقش هذا السيد الجليل في الصغرى اعني ادراك العقل لكان له وجه كما اشار اليه المحقق القمي ره الا انه لم يناقش فيها بل ناقش بعد تسليمها كغيره من الاخباريين في الكبرى وهي مناقشة في غير محلها كما عرفت ويبين هذا والشيخ ره حيث ذهب الى ان جميع احكام العقل وان احكام الشرع ارشاديات **قوله** الا ان الشأن في ثبوت ذلك **اقول** يعني ان الكلام في ان الخطاء في فهم المطالب من المقدمات العقلية اكثر منه في استنباطها من الادلة الشرعية وهو محل نظر وتأمل فقد يدعى العكس من جهة ان العقليات مبنية على قواعد مضبوطة وضوابط محدودة تحصل لمن صرف فيها العمر برهة من الزمان بخلاف الشرعيات فانها فروع منتشرة متفرقة مبنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها وتحتاج الى صرف الفكر والعمر مع انها مستنبطة بحسب الاغلب من الالفاظ والظواهر بل المفاهيم والوسائط الخفية الا ان يقال كما قيل ان الشارع بعد جعل الالفاظ والظواهر طريقا معتبرا اكتفى فيها بكل ما يفهم منها وان حصل الخطاء بخلاف العقل وهو كما ترى على هذا فالخوض ممنوع هو الخوض فيما يؤدي الى القطع بما يكون خلافه ضروريا كاستحالة اعادة المعدوم والمعاد الجسماني وامتناع الخرق والالتيام في الفلكيات في المعراج الجسماني وقدم حركة الافلاك المستلزم لقدم الحادث بالقديم وغير ذلك واما ما لا يؤدي الى ما ذكر فلا يمنع الخوض فيه ثم انه اورد على هذا الكلام بانه عين ما ذكره من المعارضة فكيف يعترض انه لا يقال انه بعد الاغماض عن المعارضة وهل هو الا تكرار لما ذكره واجاب عنه سره مشافهة بان المعارضة السابقة راجعة الى منع الكبرى بمعنى انا لو سلمنا ان الخطاء والاشتباه يقع كثيرا في الدليل العقلي فلا نسلم ان كل ما هو كذلك فلا يجوز العمل به لما نرى من العمل بالادلة الشرعية مع كثرة وقوع الخطاء فيها وهذا الكلام ناظر الى منع الصغرى بمعنى انا نمنع ان الخطاء في العقليات اكثر منه في الشرعيات فلا تفاوت بينهما في ذلك **قوله** علم الهندسة والحساب اه **اقول** وذلك لان موضوع الاول هو الكم المتصل القار الذات اعني الجسم التعليمي والسطح والخط وموضوع الثاني هو الكم المنفصل اعني العدد ولا شك ان مسائلهما منتهية الى ما يكون قريبا من الحس لذا لم يقع في براهينهما الخطاء غالبا بل اكثر براهينهما منتهية الى الحسيات والبديهيات الاولية مثل ان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كما هو ظاهر عند من يعرفهما فافهم **قوله** وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق اه **اقول** وذلك كالقواعد المتعلقة بالجنس والفصل فانهما وان بينا مفهوما الا انهما بالنسبة الى مادة بعينة من الامور الخفية باعتبار ملاحظة معنى المادية والصورية فيهما اذا اخذا بشرط لا ولا بشرط وملاحظة علية الثاني للاول الى غير ذلك من المقامات التي وقع التشاجر فيها بينهم **قوله** ان المشائين ادعوا البداهة اه **اقول** اعلم ان الحكماء والمتكلمين اختلفوا في حقيقة الجسم الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة اختلافا عظيما فذهب المتكلمون الى انه مركب من اجزاء لا تتجزى متناهية والنظام وانتهم الا في التناهي وذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل الى انه متصل واحد قابل للانقسام الى اجزاء متناهية واما الحكماء فاتفقوا على انه متصل واحد غير مركب من الاجزاء بالفعل قابل للانقسام الى غير النهاية

فذهب الاشراقيون الى انه جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا فلا يطرء عليه الانفكاك والانفصال عليه مع بقائه في الحالين الى ان ذهب المشاؤون الى ان
هذا الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى والمادة واحتجوا عليه بما اشار اليه الفاضل المحدث في كلامه وتوضيحه ان هذا الجوهر المتصل في ذاته
كان بالفعل اذا طرء عليه الانفصال مثلا ان يفرق ماء كوز الى كوزين انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك
بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين فلا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى الجسمين اعداما للجسم الاول بالكلية
وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري ثم اجاب عنه الاولون بان هذا اعدام لصفة من صفات الجسم وهو الاتصال وليس اعداما لما تشخصه وتفصيل
الكلام لا يناسب المقام **قوله** اذا لم يتوافق عليه العقول آه **اقول** يعني اذا لم يكن من الضروريات قوله اما البديهيات فهي له آه اقول اورد
عليه بعض المحققين بان من عنى بالبديهي في اعتقاد العالم وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه حال الغير فقد مضى تحقيقه فيما تقدم وكذا انه لا محالة
من كلام الامين الذي هو عند التحقيق المتين وان اراد بالبديهي ما هو بديهي عند جميع العقلاء فهو مع انه مما يتعذر فيه العلم الا بحسب الحدس الذي هو ايضا من العلوم
النظرية المتوقف حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحة الا بحجية توافق الاوهام واستلزامه
مطابقته للواقع من قبيل الاستنباطات من الاجماع وافادته العلم في الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه ليس فهو من سائر النظريات فكيف يجعل
معيار الحجية غيرها من البديهيات اقول الظاهر ان مراده هو الاحتمال الثاني كما استظهره المورد في غير موضع من كلامه فلا نقل عن بعض افاضل المتأخرين
من اصحابنا الاصوليين التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فجعل الفرق بينه وبين قول الجماعة هو
انه يقول بحجية الضروري مطلقا سواء كان ضروريا عند المستدل وان نازع غيره في كونه ضروريا او في اصل ثبوته ام كان مما توافق عليه العقول بخلاف
الجماعة فانهم يقولون بحجية الثانية دون الاول **قوله** ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة آه **اقول** قال في شرح التهذيب فمما تعد من الفروع
منها مسئلة الاحباط فان اكثر علمائنا رضوان الله عليهم قد اقاموا الادلة العقلية على نفيه مع ان الاخبار والآيات دالة عليه ومنها
مسئلة اتيان الله تعالى بعينه في الصلوة وحدها فان الاخبار قد استفاضت بكلا الامرين وقد عمل بها الصدوق قدس الله روحه وقد انكرها اصحابنا
رضوان الله عليهم اعتمادا على بعض الامارات العقلية ومنها مسئلة الارادة فان المتكلمين من اصحابنا قد اقاموا البراهين العقلية على كونها
عين الذات وقد ورد في الاخبار المستفيضة انها زائدة عليها وانها من صفات الافعال وقد ذهب شيخنا الكليني طاب ثراه وقد عنون بابا من اصول
الكافي في زيادة الارادة على الذات ومنها تعيين اول الواجبات فذهب الاكثر الى انه معرفة الله كما ذهبوا اصل العقائد في المخالف الدينية وعليه
يتفرع كل واجب من الواجبات الشرعية وذهب بعضهم الى ان اول الواجبات هو النظر فيها لانه واجب اتفاقا وهو قبلها وهو مذهب المعتزلة والاولية
الاشاعرة وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه فاول جزء من النظر واجب متقدم على النظر المقدم على المعرفة واختار ابن
الحاجب وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المقدم على اول اجزائه قال بعض المحققين هذا النزاع لفظي اذ لو اريد
الواجب بالقصد الاول اي اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وان اريد اول الواجب مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب
مطلقا فيكون واجبا ايضا والحاصل انهم اقاموا الادلة العقلية على ان اول الواجبات هو المعرفة بالله تعالى وعليه اكثر المحققين الى ما سيتبين واما الاخبار
فقد استفاضت بل تواترت بان معرفة الله تعالى جل جلاله وهو انه خالق للعالم وانه قادر حكيم ونحوها من الامور الفطرية التي وقعت في القلوب بالهام فطري الهي
وذلك نظير قول الحكماء ان الطفل معلق على ثدي امه بالهام فطري الهي فلم يتعلق بالمكلف وجوب غيرها الا بعد بلوغ خطاب الشارع ومعرفة الله تعالى قد حصلت
لهم بعد بلوغ الخطاب بطريق الالهام بل قبل ان كل من بلغه دعوة النبي صلى الله عليه وآله يقع في قلبه من الله تعالى يقين بصدقه لما تواترت به الاخبار من قوله عليه السلام
ما من احد الا ويرد عليه الحق حتى يصدع قلبه قبله او تركه فاول الواجبات هو الاقرار اللساني بالشهادتين على ما في الروايات انتهى كلامه رفع مقامه
وللمتطلع في كثير مما ذكره مجال للاتجاه المذكور **قوله** حيث نقل كلاما للسيد المتقدم آه **اقول** نقل كلاما له من كتابه الانوار النعمانية
بانه نقل سبعة هذه المقالة الامام الرازي ... عما يقتضي منه العجب قوله انتهى آه اقول قد عرفت بعد التامل ان كلام
هؤلاء الافاضل بتمامها ان حاصل ما افادوه واستدلوا به على هذا التفصيل ان المطالب النظرية كثيرا ما يقع فيها الغلط والاشتباه فلا يحصل
القطع بها للناظر لانه كلما رتب البراهين بمقدماتها المستلزمة للمطلوب منع من التسليم بمقتضى ما علمه الاجمالي بوقوع الخطأ في النظر فيمتنع
جزمه بالحكم والجواب عنه اولا بالنقض بالضروريات لوقوع الخطأ فيها ايضا كيف لا ومرجع النظريات الى الضروريات حيث يعتبر فيها ان يكون مقدماتها
ضرورية او ما جعل فيها من الضرورة وان يكون استلزامها للمطلوب ايضا ضروريا او راجعا اليه فوقوع الخطأ في الضرورة فيلزم ان لا تكون حجة وثانيا
بالحل وهو ما اشار اليه المصنف الاستاد بقوله فليت شعري وتوضيحه ان الناظر اذا علم بمقدمات مطلوبه باستلزامها له على ما هو المعتبر في النظر حصل
العلم بالمطلوب من غير تجويز لان يكون نظره ذلك خطأ فان العقل مفطور على الاذعان بمقتضى ما انكشف له فكيف يجوز حصول القطع من دليل النقل
على خلافه ليحصل التعارض ويقدم النقلي لبعده عن الخطأ **قوله** مع ان العلم بوجود الصانع آه **اقول** ثم لو احتمل الخطأ الادي الى
ابطال الشرايع والاديان لابتنائها على النظر لاثبات الصانع وقدرته وعلمه وعدله وامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب الى غير ذلك بل لو لهذا الكلام

الذي صدر عن القائل من وجوب تقديم النقل بل حجيته انما هو بالعقل كما لا يخفى فلو لم يعتبر احكامه لزم عدم الاطمينان بذلك الحكم ايضا وبالجملة العقل
اصل لاثبات العقائد في المعاد وترجيح الراجح على المرجوح وغير ذلك فلا يتغير الحكم بحجية مدركاته وهذا هو الذي الجا بعض المحققين منهم الى التمييز
بين الاصول والفروع في الحجية وعدمها **قوله** وكلما حصل القطع من دليل نقلي آه **اقول** ومن هنا اشترط من قال بامكان افادة الادلة
النقلية للعلم مطلقا بعدم وجود معارض لها من حكم العقل وتفصيل هذا الاجمال انهم اختلفوا في ان الدليل النقلي هل يفيد اليقين ام لا
بعد اتفاقهم على افادته الظن فذهب كثير من المحققين الى العدم من جهة ان ذلك يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق
للمعاني المفهومة منها وبارادة المخبر اياها منها وذلك موقوف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب وعلى نفي
الاشتراك والمجاز والاضمار وغيرها ولا سبيل الى العلم المذكور بل غاية ما يمكن حصوله هو الظن فالمستند الى الظن لا يفيد اليقين مع
ان وجود ما ذكر ايضا لا يكفي في افادة العلم بل يعتبر العلم بانتفاء المعارض العقلي ايضا اذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره اذ لا يجوز تصديقهما
لامتناع اجتماع حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين ولا التصديق بالنقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل كما لا يخفى
وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب لهما جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه فهو باطل فان قيل الحصر غير حاصل لامكان ان يحكم بتساقطهما
وكونهما بمنزلة العدم قلت المفروض حصول العلم من احدهما فلا وجه للحكم بالتساقط اذ لا معنى لالغاء المقطوع كما عرفت فان قيل لو جعلنا
التكذيب مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيبهما اعتقاد ارتفاع النقيضين في بطلانهما اذ معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته و
استلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها فغاية الامر التوقف في الاثبات والنفي قلت التكذيب اخص من عدم التصديق
ويلزم ما ذكر وهو ظاهر وذهب جماعة من المحققين منهم المحقق التفتازاني الى ان الدليل النقلي قد يفيد القطع واليقين من الاوضاع فانا نعلم
بالتواتر كلفظ السماء والارض ونعلم بالارادة يحصل بمعونة القرائن بحيث لا تبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما
واما حيث العلم بعدم المعارض من العقل فهو خال عن الصعوبة في الشرعيات اذ لا مجال للعقل فيها واما في العقليات وان كان مشكلا في بادي
النظر الا ان نفي المعارض من لوازم حصول العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث ونحوها اذ العلم بتحقق احد
المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فالعلم بنفي المعارض ممكن فافهم **قوله** فان قلت ان النظر فهو لا آه **اقول** ملخصه ان القطع بالنسبة الى
الواقع يكون طريقيا فلا يكون قابلا للجعل لكنه بالنسبة الى الحكم في مقام الامتثال والاطاعة يكون جزءا للموضوع واذا كان كذلك امكن للشارع ان
يتصرف فيه بما يناسب ان يشترط حصوله من النقل قوله قلت اولا نمنع آه اقول توضيحه على ما قرره بعض الافاضل ان المراد بتوسط الخبر ان كان بالنسبة الى الحكم الواقعي
بمعنى تقييده به فيلزم الدور لتوقف قول الخبر بوجوب شيء او حرمته على كونه كذلك في الواقع لئلا يلزم الكذب كما اشرنا وان كان بالنسبة الى الحكم في مقام وجوب الاطاعة
ففيه ان الحكم بوجوب الاطاعة فيما يقطع بوجوبه او حرمته عقلي لا يقبل التخصيص والحكم بعدمه تناقض كما مر **قوله** او على ان المراد حبط ثوابه آه **اقول** هذا
يبتني على القول بالاحباط والتكفير والذي استقر عليه رأي المحققين كالمحقق الطوسي ره في التجريد هو بطلانهما مطلقا ولعلنا نتكلم في بيانهما وحقيقة التحقيق
فيهما في موضع اليق قوله او على غير ذلك آه اقول مثل ان يقال ان الصدقة وان كانت من جهة اشتمالها على الرقة والرأفة على العباد والاحسان اليهم موجبة
للاجر والثواب الا انها من جهة كونها من العبادات التي يعتبر في كيفيتها ما لا يعرف الا من الامام عليه السلام كما في الزكوة التي هي من افرادها وكما في سائر العبادات فاذا
لم يكن بدلالة ولي الله لم يحصل العلم بمطابقتها لما اراد الله تعالى فلا يمكن التقرب بها ليترتب عليها الثواب ويمكن ان يقال في الجواب عن الاستدلال
بهذا الخبر وجوه منها انه ليس في نفي استحقاق الثواب دلالة على نفي صحة العمل المستند الى الدليل الغير النقلي بمعنى سقوط القضاء والمقصود
هو الثاني كما لا يخفى ومنها ما ذكره بعض الافاضل ممن قارب عصرنا وهو ان المراد منه نفي استحقاق الثواب في حق من لم يوال ولي الله
ويكون عمله بدلالته وهو لا يقتضي نفي الثواب في الموالي الذي لا يكون عمله بدلالته اذ الظاهر من اللفظ اعتبار الامرين معا في الشرطية لا يقال يكفي في
ترتب الحكم المذكور عدم الموالاة فلولا استقلال الفعل بغير دلالة ولي الله عليه بذلك لكان اعتباره في الشرطية لغوا لانا نقول يكفي في اعتبار الاستقلال
حكم الامام عليه السلام بعدم الايمان في ذيل الخبر فان الاجماع قائم على ان الموالي الذي عمل بغير دلالة ولي الله عليه السلام لا يثاب مع العقلة ولا سبيل الى حمل الايمان
فيها على الايمان الكامل لان غير الموالي لا ايمان له اصلا فيمكن ان يكون حينئذ اعتباره لعمله من غير دلالة ولي الله تأكيدا لما ذكره اولا من عدم الولاية
له لكونه من خواصه ولوازمه فلا ينافي ما ذكرناه ويمكن ايضا جعل الحكم الاول مترتبا على كل من الامرين على الاستقلال والثاني مترتبا على الاول لعامة
فيدل على مدعى الخصم لكنه بعيد عن ظاهر اللفظ هذا ما افاده ولا يخلو عن لطف ودقة فتدبر فيه **قوله** لان المراد تعاقل الرجل آه **اقول** اي
في الدية من العقل بمعنى الدية سميت به لانها تعقل لسان ولي المقتول وقيل لان اصل الدية كان الابل فتقومت بالذهب والفضة من عقل البعير
قوله ان الله اخذ بالقياس آه اقول لعل المراد انك ارتكبت خطأ متلبسا بالقياس اي وردت ان افتي بمقتضى القياس او انك اخطأت
حال كونك متلبسا به ويحتمل ان يكون من المؤاخذة والمعنى اخذني غافلا فيه بالمجازات وحكايات ... ان الشيطان جاء به
بسبب على ... وذكره مصنفا شيخنا الاستاد النجفي دام ظله ان المراد انك جعلت القياس حجة على كما يقال اخذته بالرواية اي جعلتها حجة عليه

[illegible]

في مباحث القطع

ـ اعرف في الشرع بالمحاورات العرفية **قوله** قد اشتهر في السنة المعاصرين آه **اقول** ذكره كاشف الغطاء وتبعه تلميذه شيخ الجواهر على ما حكي
عنه وكذا صاحب الفصول ولم يعنون الاصحاب هذه المسئلة بخصوصها وانما تعرضوا للبحث عن مسئلة تكون من جزئيات هذه المسئلة ايضا وكذا تعرضوا
لبعض مسائل الشك في التسهيل مما يناسب هذه المسئلة مثل ما ذكروا في حكم كثير الشك في مسئلة اشتراط قبول الرواية من اشتراط كون الراوي
ضابطا فلا يقبل خبر غير الضابط لكثرة السهو والنسيان المساوقة للوقوع في الخطاء ويستفاد من امثالها حكم هذه المسئلة ايضا كما استفاد
كاشف الغطاء وقد يقال ان مرادهم ما كان من قبيل المرض فهو في الحقيقة غير ما عنون بحكم كثير الشك فانه ناظر الى ما ينبعث من تشويش البال ولا يخفى
انه دعوى بلا دليل وكيف كان فالظاهر ان كل قطع صدر من القطاع ليس كذلك حتى القطع المستند الى الاسباب المعتبرة **قوله** لكن ظاهر كلام من
ذكره في مباحثه آه **اقول** لا يخفى ان كلامهم في المقام مشتبه المراد بالنسبة الى محل الكلام من قبيل القطع الا ان ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك
ارادة القطع الطريقي فان قلت كيف يمكن استظهار ارادة القطع الطريقي من ذلك مع ان الشك مما لا سبيل له الى الطريقية حتى لا يتأتى فيه
يكون مسقطها ارادة القطع الموضوعي انسب لان النظر الى ان الشك قد يجعل موضوعا كما في الاحكام الظاهرية قلت ليس محط النظر في
الاسقاط بها جهة طريقية الشك وموضوعيته بل الشك الذي يذكرونه في باب حكم كثير الشك هو الشك الملحوظ بالنسبة الى الواقع بمعنى ان
الشك مع كثرته هل له حكم بالنسبة الى الواقع بان يوجب رفع اليد عما هو عليه ولا فلا بد ان يكون المراد من القطع ايضا ما هو كذلك ومما يرشد
الى ارادتهم القطع الطريقي حكمهم بعدم حجيته في حق القاطع بنفسه ايضا مع ان القطع الموضوعي يعمل به القاطع وعدم حجيته والاعتبار انما هو
بالنسبة الى غيره فالحاكم والشاهد يعملان بمقتضى قطعهما وان لم يكن حجة بالنسبة الى غيرهما **قوله** ان اريد عدم اعتباره في ما تعلقه آه **اقول**
حاصل الكلام في هذا المقام ان الكلام في القطاع بالنسبة الى قطعه يقع من جهات ثلاث تكليفه في نفسه ومعاملة الغير معه وحكم انكشاف الخلاف
في قطعه اما الاول فلا شك في انه يعمل بمقتضى قطعه لانه لو اريد منه ترك المقطوع والعمل بمقتضى الاصول والقواعد والظنون وجعله
كالمعدوم فلا معنى له لان القاطع حين هو قاطع لا يلتفت الى خلاف قطعه فيكون غافلا عن خلافه ويمتنع تكليف الغافل بل هو حكم العقل
بل امتناع تكليف هذا القسم من الغافل اظهر من امتناع تكليف الغافل المحض الصرف اذ لا يرد فيه الشبهة التي اوردها هناك مثل ان الغافل
يكون سببا لامتناع توجه التكليف اليه جهله والجاهل قد يفعل اتفاقا وحكم الشيء حكم مثله وكما جاز صدور الفعل والاخبار صدقا ثانيا
وثالثا وهكذا فكما جاز ان يعلم الله تعالى ايقاع الفعل من شخص اتفاقا فلا يكون تكليفه حال عدم العلم تكليفا بالمحال ومثل ان المعرفة لله
الخادمة للامر بها ويستحيل توجهه على العارف لاستلزامه تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين وعلى غيره لان المامور قبل ان يعرف الشيء يمتنع
منه ان يعرف الشيء فقد كلف من يستحيل منه العلم بالعلم مع ان العلم بوجوب المعرفة الطلب ان حصل قبل اتيانه بالنظر فهو ح لا يمكنه ان يعلم
ذلك الوجوب لاشتراطه بالاتيان بذلك النظر فلو وجب قبل الاتيان به لوجب عليه وقت لا يمكنه العلم فيه وهو تكليف الغافل وان حصل بعده
وعند الاتيان بالنظر حصل العلم بالوجوب فلو وجب عليه ح تحصيل العلم بالوجوب لزم تحصيل الحاصل او الجمع بين المثلين ومثل ان المجنون
والنائم والغافل يوجب افعالهم الضمان ومثل ان الله تعالى خاطب السكران بقوله لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا شك انه غافل الى غير ذلك
من الشبهات التي يمكن دفعها بادنى تامل مضافا الى ان الامر بترك المقطوع يؤدي الى التناقض كما عرفت ولو اريد منه العمل بمقتضى القطع ومقتضى الظن
او الاصول جميعا فذلك لو تم فانما يتم في صورة التوافق لا صورة التخالف سيما اذا كان من قبيل التباين في التناقض كالدائر بين الوجوب والحرمة
مع استلزامه التناقض ايضا لان عمله بمقتضى القطع انما هو من جهة كونه طريقا الى الواقع بغير تكشف عن علمه طريقيته واما الثاني فجهات
فيها انه ان علم ذلك الغير اما ان يعلم بانه اخطأ في قطعه او يشك تطرق الى وقوع الخطاء في قطعه احيانا وعلى الاول فاما ان يتعلق بحقوق الله
او بما يتعلق بحفظ النفوس والاعراض والاموال التي يجب حفظها وعلى كلا التقديرين يجب عليه ردعه من جهة النهي عن المنكر بردعه عن الصغرى
بان يقول له فيما اذا قطع بكون شيء خمرا انه ليس بخمر او الكبرى بان يقول له ان الخمر لا يجب الاجتناب عنها لكنه يدخل في باب الارشاد ولا يختص
بالقطاع بل يجري في الجاهل والغافل ايضا ولقائل ان يقول ان الملحوظ موضوع القطع ولا فرق فيه بين المطابق للواقع وغيره فلا وجه لاختصاص
المنع بالثاني مع ان ذلك لا يتم الا بالنسبة الى مرشد يطلع على الواقع وباطن الامر وعلى الثاني ففي وجوب الردع وعدمه بناء على ما تقدم
وجهان من ان الارشاد هو هداية الضال والمفروض انه غير معلوم الخطاء ومن تعميم مورد الارشاد بحيث يشمل صورة الاحتمال واما الثالث فالكلام
فيها يقع تارة بالنسبة الى الاحكام التكليفية واخرى بالنسبة الى الاحكام الوضعية والاول يقتضي ان يقال انه ان ظهر من دليل الحكم ارادة المامور
ذاتا فلا بد من الاعادة بعد انكشاف الخلاف وان ظهر منه ارادة المامور به ظاهرا فلا يجب الاعادة ومنه يظهر حكم الثاني ايضا بمقتضى الحكم
بالاعادة ح **قوله** وان كان للاعتناء مدخل فيه آه **اقول** المقسم في الترديدات لما كونه انما هو القطع الطريقي ومنها ناظر الى جهة
كما لا يخفى **قوله** ثم ان بعض المعاصرين آه **اقول** هو صاحب الفصول ره وقد ذكر ذلك في باب الادلة العقلية من كتابه في باب التلازم بين حكم
العقل والشرع في مقام الرد على المحقق القمي ره فيما اجاب به عن استدلال المنكرين للملازمة بينهما بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهو مما

في الكلام في قطع القطاع

وذلك لان استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيا كان او ظاهريا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنه من جواز تعويله عليه ولهذا يصح عقلا
ان يقول المولى الحكيم لعبده لا تعول في معرفة اوامري ونواهي على ما تقطع به من قبل عقلك ويؤدي اليه حدسك بل اقتصر في ذلك على ما يصل اليك
بطريق المشافهة او المراسلة او نحو ذلك ومن هذا الباب ما افتى به بعض المحققين من ان القطاع الذي يكثر قطعه بالامارات التي لا توجب القطع
عادة يرجع الى المتعارف ولا يعول على قطعه الخارج منه فان هذا انما يصح اذا علم القطاع او احتمل ان يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا
فيرجع الى ما ذكره **قوله** وانت خبير بانه يكفي آه **اقول** ملخص ما يورد به على هذا التوجيه انه يلزم عليه امور احدها انه يلزم عليه ان يكون
القطع قابلا للجعل مع انه قد عرفت في اول الكتاب انه حجة بنفسه وثانيها ان القطاع اذا حصل له القطع بان حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعا انتهى
الكلام الى قطعه هذا بانه هل هو معتبر او لا وثالثها ان المنع من الشارع غير معقول لان منعه اما ان يتعلق بالصغرى بان يقول ان هذا الذي قطعت
بخمريته مثلا ليس بخمر فح يلزم تكذيب الشارع لانه يقول خلاف ما قطع به او الكبرى بان يقول لا يجب الاجتناب عنه فيلزم التناقض على ما مر سابقا
اقول ويرد عليه ايضا ان التعليق في حكم العقل غير معقول اذ لا يكون العقل شاكا ولا مترددا في حكمه فالمقدار الذي يحكم به منجز نعم يمكن تقييد الموضوع
بقيد هو غير التعليق كما لا يخفى مع ان مقتضى كلامه ايضا عدم المنع في قطع القطاع فانه ذكر انه يجب بحكم العقل ما لم يمنع الشرع والقطاع في صورة
احتمال المنع لا يقطع بالمانع واحتمال المانع ليس بمانع الا ان يكون مراده ان التعليق انما هو في القطع المتعارف ويكون قطع القطاع مانعا ثم انه
اذا تامل في كلامه المذكور في مسئلة التجري وكلامه هذا علمنا ان بينهما تنافيا ظاهرا وتناقضا واضحا فتامل **قوله** والعجب ان المعاصر آه
اقول توضيحه ان الكلام انما هو في القطع الطريقي وظاهر مثاله يعطي ان مراده من القطع هنا هو ما اخذ جزءا من الموضوع مع ان المثال الذي ذكره غير
منطبق على الممثل له من جهة اخرى ايضا وهو ان محل الكلام هو ما اذا كان القطع حاصلا والمفروض في ظاهر هذا المثال هو نهي المولى عن الخوض في الاسباب الموجبة
للقطع **قوله** الرابع ان المعلوم اجمالا آه **اقول** قد يتوهم ان العلم الاجمالي في نفسه غير معقول فضلا عن ان يكون معتبرا في مقام اثبات التكليف وسقوطه
وذلك لان العلم الاجمالي عبارة عن صورة عقلية اجمالية منتزعة عن امور متميزة مفصلة وهي مما لا يمكن تعقله لان تلك التفاصيل ان كانت معلومة
وجب ان يتميز كل منها عن الاخر فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان رجالة من خلالها انها معلومة تفصيلا في نحو
مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم مع انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت
متساوية في الحقيقة لتلك الامور فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة
على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك مضافا الى ان المعلوم تفصيلا يكون متميزا كما هو قضية تعريف العلم والمعلوم الاجمالي غير متميز فلا يكون
معلوما اصلا ويمكن دفعه بان للعلم الاجمالي معنيين احدهما ان يكون المعلوم امرا مجملا منتزعا من امور مفصلة متمايزة كما اذا علم الشخص مسئلة
ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة والعلم
الاجمالي بهذا المعنى واسطة بين العلم الاستعدادي اعني القوة المحضة حتى يكون من شأنه العلم سواء كانت قريبة من الفعل او بعيدة عنه واطلاق العلم
عليها مجاز وبين العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فيكون ذا جهتين
جهة قوة وجهة فعلية وثانيهما ان يكون المعلوم امرا واحدا مرددا بين امور مشتبها بعينها كما في العلم بحرمة احد الدرهمين ونجاسة احد الانائين
وهذا الذي ذكر من التشكيك لو تم فانما يتم في الاول دون الثاني الذي هو محل الكلام في المقام كما لا يخفى والتحقيق ان التشكيك المذكور ضعيف
من اصله ولو بالنسبة الى المعنى الاول لان صورة تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق النظر الى كل واحد منها
ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا حدق النظر في المسئلة حصل له مرتبة التفصيل ونظيرها ما قيل من تبيين عالم الاحساس ونحوها
اولا وتحقيق النظر اليها ثانيا ولا شك انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعلقة بحسب تلك الاجزاء فيكون
الاجزاء معلومة مندرجة بلا اخطار وقصد واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل والمفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه بهذه الملاحظة
يحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه وبه يندفع اشكال الانتزاع مع الغاء الخصوصيات
قوله لا خصوصية في المسئلة الاخيرة آه **اقول** فيه انه لا يبعد الخصوصية فيها من حيث جواز الدليل على عدم الجواز في الاولتين **قوله** لكن
لا يبعد الحاقها بالمشهور الى ذلك آه **اقول** يرشد الى ذلك شمول كثير من ادلة المنع لكلتا الصورتين مثل لزوم الغاء العلم بالوجه او قصده من الاحتياط
وغير من الوجوه المشتركة بينهما **قوله** بل ظاهر كلام السيد الرضي ره آه **اقول** نقل الشهيد ره في الذكرى عن السيد الرضي ره انه سأل اخاه
المرتضى ره فقال ان الاجماع واقع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات جهل باحكامها فلا يكون مجزية
هذا السؤال الصادر من الرضي ايضا على ما حكاه العلامة ره في نهاية فاجاب المرتضى ره بجواز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور وقال في
الروض بعد نقل ذلك وحاصل هذا الجواب يرجع الى النص الدال على عذره والقول به متعين وقال شيخ الجواهر تبعا للمحقق المقدس الاردبيلي قدهما
ملخصه ان الظاهر من جواب السيد ره ان مراده ان الاحكام الشرعية تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فيجوز ان يكون حكم الجاهل بالقصر وجوب الاتمام

عليه ان كان مقصرا غير معذور ثم بترك التعلم وح فهو ان يأتي بالمأمور به فيكون مجزيا ولا بأس بان يجب للشارع حكما على فعل او ترك المكلف عاصيا بكا
في مسئلة القصر التي مبناها ان الشارع اراد الصلوة من المكلف طلبها منه بعد عصيانه بترك الامر المضيق مثل ازالة النجاسة فهنا ايضا يأثم هذا
الجاهل بترك التعلم والفعل المأمور به كالمأمور به الا انه لو صلى بعد عصيانه كذلك صحت صلوته للدليل وقيل ان الظاهر من كلامه ان التفصيل بين
الجاهل الشارع والمركب فتصح العبارة في الاول دون الثاني ولا شك ان الاحتمال الثاني اوضح من كلامه سيما اذا لوحظ جوابه لهذه المسئلة في اجوبة
المسائل الموسوية قال العلامة ره في محكي المختلف ما محصله قال في المسائل الرسية حيث قال له السائل ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط
فرض القضاء عمن صلى من المقصرين صلوة المتمم بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في ذلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يصح معه
العلم بتفاصيل احكامها ووجوهها اذ من البعيد ان يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة التي هي كالاصل والاجماع على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها
فهي غير مجزية وما لا يجزي من الصلوة يجب قضاؤه فكيف يجوز الفتوى بسقوط القضاء عمن صلى صلوة لا تجزيه فاجابه بان الجهل وان لم يعذر
صاحبها بل هو مذموم جاز ان يتغير الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف حكم الجاهل وبهذا التوجيه وجه من غيره من ارجاع الامر الى النص كالشيخ عن
التمهيد والتفصيل في الجهل كما عن غيره الا ان قيام الاجماع على ذلك مشكل وقد منعه المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد بعد ان وجه كلام السيد ره
على الوجه المذكور بل منع تقرير السيد ره له ايضا ثم قال ولو صح يخصص ببعض الاحكام او مع عدم فعلنا باحكامها بان يترك ما يبطل بسبب الجهل
او يزيد فيها ما يبطلها ثم اطال الكلام في اثباته ولعلنا نشير الى ما ذكره في مباحث المقصد الثالث **قوله** ثبوت الاجماع على بطلان آه **اقول**
فيلزم حينئذ بطلان الصلوة على وجه الاحتياط لان المحتاط من حيث عدم علمه باحكامها التي منها علمه بذلك الوجه **قوله** وهل يلحق بالعلم التفصيلي آه
اقول مقابلة العلم التفصيلي للعلم الاجمالي يلاحظ فيها الامكان بخلاف مقابلة الظن التفصيلي له فالكلام في الظن التفصيلي يجري في صورة وقوعه في
الخارج مع تحقق العلم الاجمالي ولا يختص بما اذا كان ممكن الحصول بخلاف العلم التفصيلي فان النزاع فيه يختص بالصورة الثانية لامتناع تحقق العلمين
الاجمالي والتفصيلي في مقام واحد ثم ان ملخص الكلام في هذا المقام المبين لما رامه المصنف ره المحقق العلامة حشره الله مع ساداته الائمة الكرام ان المقابل
للعلم الاجمالي اما هو الظن المطلق الذي يثبت حجيته بدليل الانسداد او الظن الخاص الثابت حجيته بالادلة الخاصة وعلى التقديرين فاما ان يتوقف
الامتثال بالعلم الاجمالي اعني الاحتياط على التكرار في العمل او لا يتوقف فيقع الكلام في مقامات اربعة **الاول** مقابلة الاحتياط بالظن المطلق مع
توقفه على التكرار والتحقيق فيه جواز تقديم الاحتياط عليه لان غاية ما افاده ادلة حجية الظن المطلق جواز العمل به لا تعينه في مقابلة الاحتياط اللازم لو
كان لا وجوبه ومنه العمل بالاحتياط ومنه يظهر وجه تجويزه ره لمن يعمل بالامارات من باب الظن المطلق ولا يجوز العمل بالاحتياط **الثاني** مقابلته به مع توقفه
على التكرار وفيه جواز تقديم الاحتياط ايضا عليه ووجهان ذكرهما المصنف ره واوجههما هو الاول لما عرفت وستعرف ايضا **الثالث** مقابلته بالظن الخاص
مع عدم توقفه على التكرار والظاهر ثم جواز تقديم الاحتياط وان استظهر المصنف ره منهم خلافه وحكى وجوب التقديم **الرابع** مقابلته به مع توقفه على
التكرار والظاهر عدم الفرق بينه وبين سابقه واشتراكهما في جريان الادلة فيهما والتحقيق ان يقال ان الطريق الظني اما ان يفرض فيه وجود مصلحة
يتدارك بها مفسدة ترك الواقع لولا فعل الثاني فلا اشكال في جواز تقديم الاحتياط بل اولويته اذ العمل به مشتمل على المصلحة النفس الامرية الواقعية
ودفع المفسدة جميعا بخلاف العمل بالظن لاشتماله على الثاني فقط وعلى الاول يكون ظاهر المصنف ره وغيره هو اولوية تقديم الاحتياط ايضا وربما يمنع
ذلك فيه بان المفروض تدارك المصلحة الواقعية بالعمل بالظن على هذا الفرض فلا يجري فيه الدليل المتقدم مع امكان توهين الاحتياط بما يلازمه
من المشقة والحرج واما ما يقال في مقام توهين العمل بالظن من ان ادلة حجيته لاثبات بدل او امكان الاكتفاء ببعض الواقع من جهة البناء على ان مؤداه
هو الواقع فيحصل به غرض الواقع او تعيين الاخذ به لا كيف ولو كان على ذلك لدل على عدم جواز الرجوع الى العلم التفصيلي ايضا فيما هو غاية السقوط
كما لا يخفى ثم انه قد يتخيل في بادي النظر ان كلام شيخنا المصنف ره في المقام مختل النظام من حيث ان يكون الظن المطلق على مرتبة الظن الخاص نظرا الى تقديمه
على الثاني مما ذكره اولا واستشكاله في جواز تقديم الاحتياط على الظن الخاص فيما يتوقف على التكرار ثم ترجيح الجواز بل اولوية تقديمه ثانيا على وجه
يظهر منه ضعف الظن الخاص بالنسبة الى الظن المطلق وانت خبير بعدم التفاوت بين الامرين اما اولا فلان بملاحظة نظر المصنف ره في هذه المباحث
ترجيح جواز الاحتياط بعد البناء عليه حتى في مقابلة العلم التفصيلي غاية الامر ان الاتفاق على خلافه مانع عنه ثمة فهو في صدد دفع المانع عن جوازه
به وان نقاعه في صورة مقابلته بالظن المطلق اوضح واظهر كما لا يخفى مع ان مسلكه ره وان كان خارجا عن الحقيقة على المسلكين من اعتبار الظن المطلق او
الخاص كما ستعرف الا انه اشبه بالاول كما هو ظاهر عند الخبير بمسلكه على ان الظن المطلق عنده شبيه بالظن الخاص عند من يأتي في الاعتبار وانكار والثاني في
بحسب المرتبة الطبيعية واما ثانيا فلان المتأمل في مجامع كلماته لا يشك في اشديته عنده بالنسبة الى الظن الخاص سيما قوله ره فلا نسلم الا مع العلم
بالوجوب او الظن الخاص الخ وقوله ره الا ان شبهة اعتبار نية الوجه الخ حيث انه يظهر منهما اولوية الظن الخاص من جهة عدم التزامه بجواز الاحتياط في تمام
على القول باعتبار نية الوجه كالتزامه بجوازه في مقابلة الظن المطلق فلا تغفل **قوله** ولا بطال هذه الشبهة آه **اقول** قد حققنا في بعض
الفقهية عدم اعتبار قصد الوجه ولعلنا نشير الى بعض ما حققنا فيما سيأتيك لقد الحاجة المحقوقة حيث انه في مقام ابطال هذه الشبهة في بعض تحقيقاتنا على

ما حكاه في المعتبر الظاهر ان نية الوجوب او الندب ليست شرطا في صحة الطهارة وانما يفتقر الوضوء الى نية القربة وهو اختيار الشيخ ابي جعفر الطوسي
في النهاية وان الاخلال بنية الوجوب ليس مؤثرا في بطلانه ولا اضافتها مضرة ولو كانت غير مطابقة لحال الوضوء في وجوبه وندبه وما يقوله المتكلمون من ان
الارادة تؤثر في حسن الفعل وقبحه فاذا نوى الوجوب والوضوء مندوب فقد قصد ايقاع الفعل على غير وجهه كلام شعري ولو كان حقيقيا لكان الناوي مخطئا في
نيته ولم تكن النية مخرجة للوضوء عن التقرب ولله در شيخنا الامجد حيث استجود هذا الكلام بعد نقله **قوله** ره الشبهة عكسيه آه **اقول** قد
الكلام فيها لان الكلام في اعتبار نية الوجه اشتباهه **قوله** الا انه خلاف الاحتياط آه **اقول** فوات التقليد عند المانعين من الاحتياط للعامي
فوات الظن الخاص عند المانعين منه للمجتهد فكما ان ما دل على اعتبار الثاني دل على منعه بالنسبة الى الثاني فكذا ما دل على اعتبار الاول دل
على منعه بالنسبة الى الاول **قوله** مع امكان ان يقال آه **اقول** قد عنون القوم في كلماتهم عنوانات متناسبة ومباحث متقاربة ربما يختلط احكامها
بل نقص عنوانها على المبتدي ولا يميزها حق التميز الا العالم الحاذق بل المنتهي ولا بأس بان نشير اليها فنقول بعد ثبوتها **الاول** انه اذا تعلق
فعل في الصورة بحيث يحصل فيهما الاشتباه فهل يشترط في تحقق الامتثال تعيين كل منهما بحيث يتميز عن الاخر ام لا ومن جزئيات هذه مسئلة اعتبار
نية الوجه التي اشرنا اليها آنفا ولم يتعلق غرضنا في المقام بتحقيق الحق في هذا المبحث **الثاني** انه اذا تعلق الامر بشيء فهل يعتبر في حصول
المأمور به الاتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته او لا بل يحصل اذا صدر على وجه الغفلة والذهول او حال النوم ايضا والحق هو
الاول لان مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة وذلك لان متعلق الطلب وان كان مطلق الطبيعة لكن تعلق الطلب انما يكون
مع تفطن الفاعل به لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة المأمور عنه وح فقضية تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد
اليه فلا يندرج فعل الغافل فيما امر به مع ان الظاهر في العرف من تعلق الطلب ما يكون صادرا على وجه العمد دون الغفلة ونحوها **الثالث** انه اذا
ورد الامر بشيء مطلقا فهل يعتبر في حصول المأمور به قصد الاطاعة والامتثال او لا وبعبارة اخرى لو شك في كون وجوب شيء تعبديا او توصليا
بعد ثبوت اصل فهل هناك ما يتمسك به وهل يستفاد من الادلة شيء من الامرين او لا والتحقيق ان مقتضى الاصول العملية هو الثاني لرجوع الشك في
ذلك الى الشك في الشرائط والاجزاء لرجوع الشك الى اشتراط زيادة قصد القربة على الفعل وعدمه وبالجملة يرجع الامر فيه الى مسئلة الاقل و
الاكثر وقد اخترنا فيها تبعا للمشهور الرجوع الى البراءة وقد يفكك بين هذه المسئلة وبين مسئلة الاقل والاكثر بالقول بالاحتياط هنا والبراءة
هناك كما عن بعضهم او العكس كما عن بعض اخر وكذا مقتضى الاصول اللفظية فان الظاهر من اطلاق الامر بشيء هو كونه واجبا توصليا غير معتبر فيه قصد
التقرب والاطاعة لان الظاهر من حال المتكلم وكلامه انه لو اعتبر قيدا لذكره فيعلم من عدم ذكره عدم اعتباره له فان قلت الوجوب المصطلح الذي دل عليه
الامر هو الالزام من نظر الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقتضى الامر على ما يحقق في محله يقتضي نحو امتثال الامر واطاعته
ولا شك ان صدق الامتثال يتوقف على كون ايجاد الفعل بقصد موافقة الامر والا فمطلق فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور قلت غاية ما يتوقف
عليه الوجوب المصطلح كون الامر بحيث يستحق مخالفته وعصيانه وتوقفه على الزائد من ذلك لا دليل عليه كان قصد امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله
سواء كان بقصد الامتثال ام غيره وكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضا فلا وجه لتقييده بما ذكر فلعل الامر بذلك الا ان يدل
دليل ومما حققنا ظهر لك ان توهم عدم جواز الرجوع الى الاطلاق في مسئلتنا اعني صورة الشك في اصل التعبد كعدم جوازه في المسئلة الاتية اعني
الشك في اعتبار خصوصية التعبد بعد القطع باعتبار اصل مما لا اصل له واما الادلة الشرعية المستفادة من الكتاب والسنة فقيل ان مقتضاها التعبدية
فان الاوامر الدالة على وجوب اطاعة الله تعالى من الكتاب والسنة دلت عليها نظرا الى عدم صدق الاطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال وفيه
ان تلك الاوامر توصلية اصل وجوب الاطاعة بطريق القضية المهملة لا لبيان كيفيتها مع ان الاطاعة يمكن تفسيرها بما يجري في الواجبات التوصلية
ايضا مضافا الى انها تعم بظاهرها امتثال الاوامر والنواهي مع ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد بشيء منها بلا
قصد الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بالواجبات التوصلية فلو بني فيهما على ظاهر معنى الاطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مع
مرجوحيته في نفسه بعيد عن سياق تلك الادلة حيث ان ظاهرها وجوب الطاعة في كل الاوامر والنواهي وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين له الدين وسيجيء الكلام عليه في مباحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى **الرابع** انه اذا ثبت كون الواجب تعبديا او شك فيه ولو من جهة فتوى جماعة بان المقصود
التعبد بايجاده ولو في ضمن امرين او ايجاده متميزا عن غيره فالتحقيق عند الاشارة هو الثاني وهو الاظهر لوجوب تحصيل القطع باتيان ما هو غرض المولى
واما التمسك في ذلك بالاصل ففيه ما لا يخفى لان حكم العقل بوجوب تحصيل القطع مترتب على نفس الشك فلا حاجة الى اجراء الاصل وهذا نظير
ما لو شك في مشروعية شيء من التوقيفيات فان نفس الشك فيه بعد ثبوت التوقيفية كاف في الحكم بعدم المشروعية من غير حاجة الى التمسك بالاصل فيه وربما
يتوهم في بادي النظر ان ما ذكره المصنف ره هيهنا مناف لما بنى عليه في غير موضع من كلماته من انه لو دار الامر بين التعيين والتخيير فالاصل عدم التعيين و
ليس كذلك كما لا يخفى على المتأمل **قوله** وهذا ليس تقييدا في دليل تلك آه **اقول** وذلك لانه تمسك بالاصول العملية ولا يخفى ان الاصول
اللفظية واردة على الاصول العملية **قوله** وحينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط آه **اقول** توضيحه انه اذا فرض الشك المذكور فمقتضاه جواز الاحتياط

والعقل الظن لا يجوز للمكلف اذا اراد التكرار للاحتياط والاطمينان ان يترك الاحتياط بان يحصل الواقع او لا بظنه المعتبر بان يأتي اولا بما يوجب المطابق ثم يأتي بالمحتمل الآخر قربة الى الله والحاصل ان المكلف لو اراد الاحتياط في العبادة على الغرض فعليه ان يعمل اولا بما هو مقتضى المحصل الظن الحاصل من احد الطريقين على وجه التمييز ثم يأتي بالمحتمل الآخر بنية القربة **قوله** بعد وجوبه ظاهرا آه **اقول** لا يقال يمكن تحصيل قصد الوجه بقصد الاستحباب بعد فرض عدم وجوبه واقعا والظاهر فان الاحتياط مستحب لانا نقول قد قرر في محله وسيأتي في هذا الكتاب ان ادلة رجحان الاحتياط لا تثبت استحبابا شرعا ثم ان ظاهر المتن خصصا هذا الحكم بصورة فرض وجوب قصد الوجه فلا يظهر الثمرة المذكورة على القول بعدم اعتبار وذكر بعض الافاضل ان الثمرة تجري على القولين في طريق العمل اذ لو بدا التكرار في هذا الفرض على القول الثاني ان يأتي اولا بما قام الظن المعتبر على وجوبه قاصدا فيه التقرب بخصوصه ثم يأتي بالمحتمل الآخر لاحتمال كونه ذا حسنا مقربا ايضا هذا تمام الكلام في هذا المقام وبقي هنا امران ينبغي التنبيه عليهما الاول ان مقتضى وجوب تحصيل العلم التفصيلي وترجيحه على العلم الاجمالي في مقام الامتثال كما عرفت انه لو دار الامر بين قلة اطراف الشبهة وكثرتها فقدم الاقل على الاكثر فلو دار الامر بين ان يصلي في ثوبين مشتبهين او ثلاثة اثواب مشتبهة كان الترجيح للاول لانه بمنزلة العلم التفصيلي بالنسبة الى الاخر ويحتمل العكس ووجهه ظاهر الثاني انه لو دار الامر بين العلم التفصيلي والاجمالي بحيث يوجب العمل بالاول تكثر اطراف الثاني والعمل بالثاني اجمال الاول فيحتمل ترجيح الاول نظرا الى اولوية التفصيل والثاني نظرا الى اولوية التقليل وجهان بل قولان ظاهر المحكي عن نهاية الاحكام وكشف اللثام هو الاول فانه حكي قال لو نذر تعدد التيمم لكل صلوة ففسد صلوة من يوم احتمل تعدد التيمم لكل صلوة والاقتصار على تيممين يجدد بينهما ان زاد عدد الصلوة فيصلي بالتيمم الاول الفجر والظهرين والمغرب بالثاني الظهرين والعشائين فيخرج عن العهدة لانه صلى الظهر والعصر والمغرب بتيممين فان كانت الفائتتان من هذه الثلاثة فقد تعدد لكل واحدة بتيمم وان كانت الفائتتان الفجر والعشاء فقد ادى الفجر بالتيمم الاول والعشاء بالثاني وان كانت احديهما من الثلاث والاخرى من الاخيرتين فكذلك الى ان قال اي يزيد عدد المنسي وعدد لا ينقص عما يبقى من المنسي فيه بعد اسقاط المنسي بنقسم المجموع صحيحا على المنسي كالمثال فان المنسي صلوتان والمنسي فيه خمس يزيد عليه بثلاثة لانها لا تنقص عما يبقى من الخمس بعد اسقاط الاثنين بل تساويه والمجموع ثمانية ينقسم على الاثنين على صحة الى ان قال لكن يشترط في خروجه عن العهدة بالعدد المذكور ان يترك في كل مرة ما يبتدئ به في المرة التي قبلها وما بدأ في المرة الاخيرة بما يبقى من الصلوات فلو في المثال بالتيمم الاول الظهرين والعشائين وبالثاني الغداة والظهرين والمغرب فقد اخل بالشرط اذ لم يترك في المرة الثانية ما ابتدأ في المرة الاولى احتمال ان ما حسر في المرة الاولى تحتمل ان يكون ما عليه الظهر والمغرب مع العشاء فبالتيمم الاول صحت تلك الصلوة ولم يصح العشاء بالتيمم الثاني فلو صلى العشاء بالتيمم الثاني خرج عن العهدة وذهب شيخ الجواهر الى الثاني قال لا ينبغي التأمل في ان الاحتياط للعلم بالتعدد لا يخلو عن منشرعية زيادة الصلوة كما ذكر محافظة على التجديد المنذور من تأمل وفطر بل ومنع بل المتجه تجديد التيمم لكل واحدة من الخمس كما ان الصلوة مترددة في الخمس فكذا التيمم لها ومع فرض عدم التمكن من ذلك يسقط المتعذر وعرض عليه بان الامتثال التفصيلي مع الامكان على كل حال اولى ان الاولى المنسي على الثاني ينبغي المنذور والاول اولى وهو حسن لو لا حيث انه مشرعية زيادة الصلوة **قوله** ان للعلم الاجمالي صور آه **اقول** لا يخفى ان كلام المصنف الاستاذ في تصوير هذه الصور لا يخلو عن حزازة اما اولا فلعدم تكفله لبيان قسمي الشبهة اعني الحكمية والموضوعية بحيث يتميز كل منهما عن الاخرى اما ثانيا فلتداخل اقسامها في الذكر واما ثالثا فالعدم جهة الامثلة واما رابعا فلعدم استيفائه الاقسام وكان الاحسن في التقسيم في المقصد الثالث احسن له كما لا يخفى والاولى ان يقال في مقام التقسيم للتحقيق ان الشبهة المتعلقة بالعلم الاجمالي اما ان تكون حكمية واما ان تكون موضوعية والاولى ما يكون الاشتباه فيها من جهة الحكم الكلي الصادر من الشارع كما في المثال الثاني المذكور لمن ان ما من جهة الامر الذي تعلق به الخطاب مع تبين نفس الخطاب كما في المثال الاول المذكور في المتن وكما في بعض مسائل القصر والاتمام من جهة كليهما معا كما في المثال الثالث المذكور فيه وسواء كان الاشتباه على كل تقدير من جهة عدم النص او من جهة اجمال النص من جهة تعارض النصين او من جهة الخطأ او متعلقه الثاني ما يكون الاشتباه فيها من جهة اشتباه مصداق متعلق الحكم الجزئي مع تبين الحكم الكلي ويجري فيها الاقسام الثلاثة الاولية المذكورة الا انه يعتبر التقسيم بالنسبة الى الخطاب المتعلق بالجزئيين في الاولى بالنسبة الى الخطاب المتعلق بالكليين كما عرفت ولا يجري فيها الاقسام الثانوية المذكورة لا مختصا بجهة الاشتباه فيها في الامور الخارجية ولذا يكون تعارضها بالامور الخارجية ليس من وظيفة الشارع وان يرجع اليه حقيقة ايضا ويعبر عن القسم الاول من الاقسام الثلاثة كل منهما بالشك في التكليف الثاني بالشك في المكلف به والثالث بالشك فيهما فيصير مجموع الاقسام الاولية والثانوية فيهما اثنا عشر قسما ولو لوحظ انقسام الشبهة الموضوعية من جهة الاشتباه في المكلف به او المكلف وتقييد زاد في الاقسام فرض جريان هذا التقسيم في الشبهة الحكمية كما ربما يحتمل اذا دار الامر بينهما ايضا **قوله** لا اشكال ولا خلاف في الشرع آه **اقول** لا اشكال في ورود موارد يظهر منها في بادي النظر ذلك الا انها كذلك حقيقة ولذا قيد بابها الخلاف فلا حاجة الى تفسير الورود والوقوع بالوقوع ولو في اعتقاد الغير **قوله** بل ظاهر الشيخ آه **اقول** سيأتي الكلام فيه مفصلا **قوله** فعل وترك معا آه **اقول** ان القائلين بجواز ارتكاب الكل يحتجون بنفس الارتكاب لكل بحكم لا محالة او يقينا

فيها ان غاية ما يلزم منه هو تحصيل العلم بحرمة لا يخفى فحينئذ يمكن بارتكاب الحرام وهو مما لا دليل على حرمته كما سيجيء مجال الحق جواز ارتكاب الكل فعلى تقدير من قبيل ارتكاب الحرام لا تحصيل العلم به كما لا يخفى فحينئذ يمكن ان يمنع على هذا القول جواز مثل المعاملة المذكورة وان تصرف في المشتبهين تدريجا اذ المفروض ان الثمن هو المجموع واشتراء الجارية في الذمة واداء الثمن منهما تدريجا خلاف الفرض **قوله** ومنها حكم الحاكم بتنصيف العين آه **اقول** سيأتي الكلام في هذه المسئلة وسائر المسائل التي تليها في مباحث البرائة فانتظر **قوله** الثاني ان الحكم الظاهري آه **اقول** ومما يعلم ان ما بيد المحقق القمي في القول بكون الالفاظ موضوعة للاعم من المعاني الصحيحة من ان المؤمنين لا يتخصصون في الاعضاء والاقضاء من مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة وندبها وبالجملة بعد ثبوت عدالته وكذا لا يتخصص حالهم عن حال الصلوة اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهب بصحة صلوته نفسا لا وكذا ليس ذلك الا لاجل كون الالفاظ اسامي للاعم لان حمل فعل المسلم على الصحيح غايته افادة الصحة عنده وتكليف الشاذ في ملاحظة الصحيح عند المطابق لنفس الامر خال عن التأييد اذ لو سلمنا ان الصحة لا يفيد ازيد من ذلك فالصحة عنده يكفي من هذه الجهة فلا بد ان يترتب عليها آثار الصحة من الائتمام واعطاء المال المنذور ونحوهما فذلك من باب البناء على ظاهر الحال ولو على القول بالوضع للصحيح كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة الجمعة او منذ بهذه ضرورة عدم انتفاء الفائدة بشيء منهما ولا الفتنة ولا غير بلزوم ذلك الفاضل ان الصحيح عند الفاعل يقتضي ترتيب آثار الصحة عليه نعم لا يخفى ان ذلك مشروط بكون الفاعل مكلفا بالعمل به كما في الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فلو لم يكن مكلفا في حكم الشرع بان لم يكن تكليفا شرعيا ولو ثانويا في حقه كما في صلوة المخالفين صح الحكم بفسادها شرعا ومنه يتضح ان سقوط القضاء عن المخالف اذا استبصر فيما اتى به على الوجه الصحيح عنده ليس من باب الصحة بل من باب العفو والاسقاط كما عليه جماعة من المحققين وان منع الائتمام بهم والدخول في صفوفهم كما نطق به الاخبار ليس من باب الصحة كيف وهي من شرائط الامامة الايمان بالمعنى الخاص هذا اذا ابتنينا على المماشاة والا فلا نسلم حتى ان نقول ان الاصل المذكور يقتضي الحكم بالصحة الواقعية كيف والا لزم المسلمين سواء اختلافهم في احكام اللحوم والجلود وغيرهما واشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيرجع صحة ما هو فاسد عند الفعل فلو بنى على عدم افادة الاصل المذكور للصحة الواقعية يمكن الحكم بصحة اكثر العقود والايقاعات والعبادات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التجسس والتفحص وهو مما يقضي الضرورة بفساده **قوله** وكذا الاخذ ممن وصل اليه نصف الدرهم آه **اقول** هكذا في بعض النسخ وفي بعضها ضرب على هذه العبارة الى لفظ التخالف خط المحو ولعل السر فيه عدم جريان التوجيه المذكور في هاتين المسئلتين وسواء لم يجر فيهما على الوجه الظاهر جرا به غيرهما الا انه يجري فيهما بتقرير آخر ذكره المصنف في مبحث الشبهة المحصورة من باب اصل البرائة **قوله** مع عدم كون احدهما المعين آه **اقول** لا شبهة في خروج صورة دوران الامر بين التعبديين كالصلوة في الواجب مع فطر الصوم في الحرام بناء على وجوب الكف عنها بقصد الامتثال عن محل البحث ودخولها في المخالفة العملية ولا في دخول صورة دوران الامر بين التوصليين مع اتحادهما فيه لامتناع خلو المكلف عن الفعل والترك الموافق لكل واحد منهما ولا يعتبر فيه قصد الاباحة بكيفية خاصة غرض المعصوم التوصل وانما الاشكال في صورة دوران الامر بين التعبدي والتوصلي سواء تعين الاول ام كان بينهما فلنقرر وانك بعد التأمل تقدر على ابطال الشق الثاني في محل النزاع بلا مؤنة لتكلف انه مع اختيار احد الامرين من الفعل والترك بعنوان الاباحة يحتمل الموافقة العملية كما يحتمل المخالفة لاحتمال كون حكم الواقع توصليا سقط بما صدر منه من الفعل والترك فيبقى الاشكال في الشق الاول وظاهر شيخنا المصرح في المقام كصريح بعض مشايخنا البرائة خروجه عن محل البحث ودخوله في المخالفة العملية واعترض عليه بمنع ذلك على اطلاقه فقد يختار الاتيان بما يكون موافقا للحكم التوصلي فلا يقطع بالمخالفة من حيث العمل واجاب عنه بعض تلامذة القدسي بان الخارج من قبيل ما ذكره ليس الا خارج عن محل البحث مطلقا بل لبيان انه ليس خلافيا سواء كان نري لكن اهل البيت ادري **قوله** كطهارة البدن وبقاء الحدث آه **اقول** كل من الطهارة والنجاسة ينقسم الى ظاهرية وباطنية فالنجاسة الظاهرية هي التي يعبر عنها بالخبث والباطنية هي التي يعبر عنها بالحدث وسواء الاثر المعنوي والحالة الواقعية الباطنية التي يعرض المكلف عند عروض احد اسباب الوضوء والغسل والتيمم المانع من المشروط بها المتوقف رفعها على النية والطهارة المقابلة لا ما يعبر عنها بالغسل بالفتح وما في حكمه والطهارة من الخبث والمقابلة للثانية باحد الامور الثلاثة المذكورة والطهارة من الحدث ومعنى كون الطهارة والنجاسة باطنية انها لم يظهر منها اثر في ظاهر البدن وان كان يحصل بها بواسطة فتعلق في الحقيقة بباطن الانسان وحقيقته وهو النفس والروح لا بمعنى انها من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس كالعلم والادراك ونحوهما بل بمعنى انها مدخلية بل تأثير في مقام تكميل مرتبة الانسان وتقليلها بل تبديلها كسائر الصفات الرذيلة من البخل والحسد وغيرهما مع امكان ان يقال بان النفس متأثرة منهما تحليته وتخليته كما في نظائرهما وكيف كان فموضوع الطهارة الظاهرية هو البدن وموضوع الحدث هو باطن الانسان او هو مع ظاهره على وجه فهما حكمان لموضوعين مختلفين **قوله** لم يوجبا علما اه **اقول** وجه التقييد بالغفلة ظاهر فان الوضوء بالمايع المردد بين المائية والبولية مع الالتفات غير معقول كيف ومن شرائطه قصد التقرب الغير الممكن في محل الفرض فيكون الوضوء فاسدا فلا يكون من صور المورد ظاهر الحكمين كما لا يخفى **قوله** اما في الشبهة الموضوعية

اقول ملخص ما ذكروه من الفرق بين الشبهتين ان الحكم لا بد له من موضوع محقق الوجود فاذا بني على عدم تحقق الموضوع ولو بحكم الاصل لم يلزم طرح الحكم والغاء دليله اذ مقتضى الدليل ثبوته في الموضوع والمفروض عدم تحققه فيكون الاصل الجاري في الموضوع في الحقيقة حاكما على دليل الحكم مبينا له فهو المثال المذكور ليس يجب اجراء الاصلين يثبت عدم تعلق الحلف باحد الامرين فلا يلزم طرح ما دل على وجوب الوفاء بالحلف فلا يجب الالتزام بالحكم فيمكن الاخراج الموضوعي ولو من باب الحكومة باجراء الاصل في الشبهة الموضوعية بخلاف الشبهة الحكمية فان الحكم الثابت فيها بالاصل كالاباحة مثلا في عرض الحكمين المعلوم ثبوت احدهما فيكون الاصل الجاري فيها منافيا للحكم الواقعي المعلوم اجمالا فلا يمكن الاخراج الموضوعي فيها باجراء الاصل في الشبهة الموضوعية [illegible] اجرائه في الشبهة الحكمية ومن هنا نرى ان من يستشكل في حجية الاصول المثبتة كمحقق هذه الاعصار لا يستشكل فيما اذا اثبت الاصل موضوع الحكم الشرعي من دون مدخلية لاثبات امر خارجي سواء كما اذا اثبت بالاصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال وان بالحج [illegible] فيتعلق به الحج فيكون شأن ذلك الاصل دفع المانع الذي هو الدين لا وجوب الحج اذ هو ثابت بادلته في موضوعه من غير حاجة الى معونة الاصل فيه والحاصل ان دائرة جريان الاصل في الشبهة الموضوعية وسيعة نفيا واثباتا فان قلت كيف يجري الاصل للفرض المذكور مع ثبوت العلم بتحقق احد الحكمين هل هذا الا مخالفة صريحة للعلم الاجمالي ولو بني على ذلك لم يتحقق مصداق للمخالفة الالتزامية في الشبهة الموضوعية وهو كما ترى قلت هذا الايراد انما نشأ من عدم التأمل والتعمق فيما قررناه فنقول توضيحا لما ذكرناه ان غاية ما يمكن ان يدعى في المقام تحقق العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين لما يليق موضوعا له لما يراد جعله موضوعا له وهذا الموضوع المعين قد خرج باجراء الاصل عن قابلية كونه موضوعا اذ المفروض حكومته نعم يتم ما ذكر اذا فرض كون الاصل في عرض الحكمين كما هو في الشبهة الحكمية فلذلك العلم الاجمالي لا يمنع من جريان الاصل الا ترى انا لا نجري الاصل في طرفي المشتبهين في الشبهة المحصورة بالمعنى المعروف نظرا الى معارضة الاصل في كل منهما بمثله وكون جريانهما معا منافيا للعلم الاجمالي فلم لا نقول هنا بعدم جريان الاصل استنادا الى المعارضة فاحسن تدبر لذلك ان العلم الاجمالي مانع ثمة وليس مانعا فيهما واظهر الفرق بينهما بالتأمل العميق والنظر الدقيق ومما ذكرنا تعلم انه لا يبعد دعوى استلزام المخالفة العملية في الشبهة الموضوعية فيما تحققت فيه وما قد يقال في مقام الاعتراض على المصنف الاشارة من ان ما ذكره لو تم للزم جواز المخالفة للعلم الاجمالي بحسب العمل ايضا بعد التأمل في جامع كلماته فليتأمل **قوله** ووجوب الالتزام بالحكم الواقعي الخ **اقول** اعلم ان الاحكام الالهية على ثلاثة انحاء احدها ما يكون الاعتقاد فيه مطلوبا بالذات كالاصول الاعتقادية المحققة بالاعتقادات القلبية التي لا مدخل للعمل فيها ولا شبهة في وجوب الالتزام والتدين بها وعدم جواز المخالفة الالتزامية فيها وثانيها ما لا يكون الاعتقاد مطلوبا فيه كذلك بحيث يتحقق بدونه بل بالبنا خلافه ايضا كالواجبات التوصلية التي يكون المطلوب فيها وقوع الفعل كيفما اتفق حتى اذا اتى المكلف بها لا بعنوان انها واجبة تحقق المقصود كغسل الثوب مثلا وثالثها ما يكون ذا جنبتين بمعنى ان الاعتقاد والالتزام ليس مطلوبا فيه بالذات لكنه شرط في تحققه بحيث لو تحقق لم يقع على وجهه كالواجبات التعبدية التي اعتبر فيها قصد التقرب الذي لا يتحقق الا بالالتزام والتدين بها ومحل الكلام فيها هو الثالث كما لا يخفى ثم اعلم ان للالتزام مراتب عديدة الاولى التدين بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله في الاعتقاد به والتسليم والانقياد كما دل عليه كثير من الآيات والاخبار مثل قوله تعالى وسلموا تسليما على احد التفسيرين وقوله عز وجل قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الآية وقوله عز من قائل ما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا ومثل ما ورد في الاخبار مما دل على مطلوبية تسليم الرسول وتسليم امره وعدم مخالفته مضافا الى عموم ما دل على مطلق المخالفة للاحكام الالهية وحرمته وورد ما مضمونه ان النار قسمية [illegible] وبالعكس الى غير ذلك من الآيات والاخبار والثانية العزم على العمل بما اتى به النبي بعد تحقق المرتبة الاولى كما دل عليه الآيات والاخبار ايضا كبعض ما تقدم كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول الآية وقوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم فتأمل والثالثة التدين بالعناوين المجعولة من قبل الشارع بعد تحقق المرتبتين الاوليين بان يجعل ما اوجبه واجبا وما ندبه مندوبا فلا يغير شيئا من العناوين الى غيره متعمدا وان لم يكن عن عناد ومخالفة وقد دل عليه بعض ما تقدم والرابعة قصد العنوان في مقام الفعل ويعبر عنه بقصد الوجه ثم ان كلام المصنف ههنا مشتبه المراد فان كان مراده من الالتزام هو المعنى الاول فلا شك في وجوبه وعدم الفرق فيه بين الاصول والفروع من العبادات بل الاشكال في ان تركه مما يوجب الكفر الواقعي والظاهري ان وقع جحودا وعنادا او الظاهري فقط بمعنى يجب اجراء احكام الظاهرية ان وقع قصورا واستضعافا على احد الوجهين اللذين اختار المحقق القمي ره نعم لا ينكر انه تابع لمقدار العلم بتلك الاحكام فان علم الحكم تفصيلا وجب التدين به كذلك وان علم اجمالا وجب التدين به كذلك بل لا نضايق عن القول بمثل ما ذكره ره في مباحث البراءة من ان الواجب في صحة العلم الاجمالي التدين بثبوته في الواقع فلا ضير في الالتزام بما ظاهره وبالجملة فوجوب الالتزام بهذا المعنى مما لا يمكن انكاره بالتشبث بشيء من الموارد وغاية الامر انه يعتبر في معرفة الملتزم في الاصول الاعتقاد القطعي ويكفي في غيرها الاعتقاد الظني وان كان مراده هو المعنى الثاني على بعد فيه فهو الذي ذكره بعض المحققين انه من لوازم الايمان ولو عرض لبعض انه لا معنى له اذ لو ابقيناه لا يلزم من عدم لوازم الايمان وتابع لحصوله فهو وهم لان تعلق الايمان بالواجبات وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان تكميله [illegible]

عليه كيف لو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان وان اريد ان وجوب فروع الاحكام التابعة للايمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما يجب ذلك بعد حصوله ففيه ان الكفار مثل ما كون لاهل الايمان في ذلك حينئذ على القول بكونهم مكلفين بالفروع فلا وجه لتخصيصه باهل الايمان وهذا الاعتراض كما ترى ضعيف الانصاف ان الالتزام بهذا المعنى ايضا واجب غاية الامر ان تركه ليس موجبا للكفر كما في الاول وان كان مراده المعنى الثالث فما ذكره حق ولا يرد عليه ان مقدمية الالتزام للعمل مطلقا ممنوع لما اشرنا وان كان مراده المعنى الرابع كما يشعر به قوله ره الا انه فعله لا لداعي الوجوب الخ فمع انه يعيد به نفسه لا يلائم مسلكه من عدم اعتبار قصد الوجه في العبادات فيحمل هذه العبارة الظاهرة عينا اشتغالنا بذلك على بيان حصول فعل الواجب على وجه يخلو عن الالتزام بالوجوب نظرا الى ان المكلف لو اراد الاتيان بالفعل بداعي الوجوب لم ينفك ذلك عن الالتزام به فافهم **قوله** ولو فرض ثبوت الدليل الخ **اقول** توضيحه انه لو فرض ثبوت الدليل على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي لا الالتزام بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي فلا ينفع في صحة العلم الاجمالي بالحكم فاذا جرى الاصل بالنسبة الى الحكمين المحتملين لم يلزمه الالتزام باحدهما لم يكن في ترك الالتزام طرح لما دل على وجوب الالتزام بالحكم الواقعي اذ هو متفرع على موضوعه والمفروض انتفائه بحكم الاصل فاطلاعه على كل من الحكمين وان كانت منافية للعلم الاجمالي الا انها حاكمة على ادلة وجوب الالتزام بالحكم الشرعي لرفعها الموضوع فهي كالاصل الجاري في الشبهة الموضوعية **قوله** ولكن التحقيق الخ **اقول** حاصله انه لو فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام حتى مع العلم الاجمالي لم يكن الاصل الجاري في المقام من قبيل الاصل الجاري في الشبهة الموضوعية ليكون حاكما على دليل وجوب الالتزام لاستلزامه المخالفة القطعية العملية بالنسبة الى الدليل هنا بخلاف الشبهة الموضوعية كما لا يخفى وهذا الكلام نظير ما ذكره في مباحث البراءة وقد اشرنا اليه من انه لو ثبت الدليل على وجوب الالتزام فانما يدل على وجوب الالتزام بالحكم الواقعي ولا يلزم من الرجوع الى الاصل ترك الالتزام بهذا المعنى اذ الحكم بالاباحة الظاهرية لا ينافي الالتزام بكون الحكم الواقعي هو احد الحكمين لان الالتزام به متحقق في الواقع ووجوب الالتزام بخصوص الحكم من الوجوب والحرمة في صورة العلم التفصيلي يثبت من مقدمة خارجية تثبت كون الحكم القطعي من الشارع هو الحكم المعين المخصوص وليس مستندا الى الدليل وجوب الالتزام وبذلك يندفع ما يقال ان الالتزام باحدهما وان لم يكن واجبا الا ان طرحهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرم وعليه يبنى عدم جواز احداث القول الثالث فيما اذا اختلف الامة على قولين بعلم بدخول الامام عليه السلام في احدهما **قوله** فهذا لا يمكن ان يثبت بذلك الخطاب الخ **اقول** ذلك للزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى مضافا الى لزوم اجتماع التعيين والتخيير في الشيء الواحد فان المفروض هو التخيير الواقعي كما هو ظاهر **قوله** الا ان المدعى الخ **اقول** توضيحه ان محذور تحصيل الحاصل يرتفع بان يكون مراد المدعي للخطاب التخييري انه يحصل من الخطاب ما لا يحصل من دونه يكون مع صدور الفعل او الترك مع الالتزام بالحكم لا على سبيل الاتفاق من دون الالتزام بالحكم فهو بناء على ثبوت الخطاب حينئذ يقصد ويستفاد منه التعبد بالالتزام باحد الحكمين لا مجرد التوصل الى العمل بضميمة احدهما وبالجملة المراد من اثبات الخطاب امكان التعبد بالالتزام وما بينا في معنى العبارة يتضح ضعف المناقشة فيها بان مفروض البحث دوران الامر بين الحكمين التوصليين فكيف يمكن للقائل بوجوب التخيير القول بلزوم قصد التعبد بالتخيير مختاره **قوله** لما اطلاق القول بالمنع الخ **اقول** يعني انه لا يجوز فيه المخالفة الالتزامية وان لم تستلزم المخالفة العملية ايضا **قوله** وقاسه بعضهم على العمل الخ **اقول** المراد من البعض صاحب الفصول ره فانه قال في جملة كلام له في تلك المسألة ما التحقيق انه ان قام دليل من اجماع او غيره على المنع من التفصيل مطلقا ولو بحسب الظاهر او قام على احد القولين او الاقوال ما يكون حجة باعتبار افادته الواقع لم يجز التفصيل والاجاز الارتقاء ولنا على الجواز في الصورة الثانية عدم قيام دليل صالح للمنع فيجب اتباع ما يقتضيه الادلة مضافا الى ان القول بالتفصيل وخرق الاجماع ولا يقدح العلم الاجمالي ببطلان احد القولين بحسب الواقع لان ذلك لا ينافي صحتهما بحسب الظاهر كما يكشف عنه ثبوت نظائره في الفقه في موارد كثيرة كقولنا بصحة الوضوء بالماء القليل الذي لاقى احد الثوبين المشتبهين طاهرهما بالنجس وبطلان الصلوة فيه مع ان هذا التفصيل باطل بحسب الواقع قطعا **قوله** ولا ريب في بطلهما طرحا الخ **اقول** فظاهر هذين القولين الحق معقد الاجماع عدم جواز طرحهما من حيث العمل لان لازم كل من القولين جواز طرحهما من حيث الالتزام فلا يثبت الاجماع على عدم الجواز من هذه الحيثية ومعه يبعد الالتزام بجوازه ثم ان الكلام في ظهور كلام الشيخ ره في التخيير الواقعي وعدمه يأتي في مباحث البراءة مستوفى انشاء الله **قوله** نعم ظاهرهم في مسألة الخ **اقول** استظهار ذلك في المقام يتخارجهم بعدم وجوب الالتزام باحد الحكمين في مباحث البراءة ثم انه اذا فصل في المقام بالقبول في الاباحة العقلية والرد في الاباحة الشرعية كما احتمل بعضهم لم يكن بعيدا **قوله** وان اختلفوا بين القول بالتخيير الخ **اقول** يظهر وجههما من لزوم طرح الحكم الشرعي الذي هو وجوب الالتزام على فرض اجراء الاصل وسيجيء تفصيل الكلام فيهما **قوله** والانصاف انه لا يخلو عن قوة الخ **اقول** توضيحه ان ترك الالتزام وارتكاب المخالفة الالتزامية في المقام يستلزم المخالفة القطعية العملية اذ المكلف بعد البناء على عدم وجوب الالتزام باحد الحكمين اما يختار الفعل تارة والترك اخرى في كل منهما مخالفة لاحد الحكمين والعقل لا يفرق في مقام الحكم بقبح المخالفة القطعية العملية بين صورة وقوعها دفعة وفي واقعة وبين وقوعها في التدريج وفي واقعتين لان مناط الحكم وهو القبح موجود فيهما لا يقال المخالفة التدريجية ممكنة لا قبح فيها والدليل عليه

الوقوع كالمخالفة القطعية الحاصلة من الحكم بتخيير المقلد استمرارا بين قولي المجتهدين مع انهما ربما اختلفا في القول بالحرمة والوجوب لانه ان لعمل بهما موجب للمخالفة القطعية كما تحرر فيه لانا نقول العقل يحكم بقبح المخالفة للشارع فيما حكم به وهي انما تتحقق مع عدم ثبوت الاذن من الشارع فيها واما معها كما في مورد النقض فلا الا ان الشارع جواز اذن الشارع بهما وهو مما يأبى عنه العقل كما لا يخفى على المتامل ثم انه ربما يعترض عليه بانه لا يلزم من الحكم بالاباحة المخالفة القطعية لامكان ان يختار المكلف احد الامرين من الفعل والترك ويبقى عليه من غير عدول الى الاخر وما اجاب بعض السادة الاجلة من ان مثل الالتزام بالقول بالتخيير فيما نحن فيه ان يجري الاصل على احد الامرين مانع من التخيير لانه لا زمه الالتزام باحدهما فربما يكون ذلك من باب الاعتناء او التشهي او الصعوبة طلبا للاجر الافضل او غير ذلك من غير التزام الا ان الانصاف ان ترخيص المكلف في كل منهما وجعل مطلق العنان منشأ للمخالفة القطعية شأنا اذ ليس مانع يمنعه عنها كما هو المفروض **قوله** ويمكن استفادة الحكم اه **اقول** بيان ان الاخبار دلت بالتخيير عند تعارض الخبرين ويستفاد من تجويزها جريانه فيما نحن فيه ايضا فانه اذا لم يجوز الشارع المخالفة للحكم الظاهري في المخالفة للحكم القطعي اولى بعد التجويز وقد يثبت ذلك بتنقيح المناط بتقريب ان المستفاد منها جواز الاخذ باحد الحكمين ان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل اخر واعترض عليه على هذا الاستدلال في مباحث البرائة بانه قياس مع الفارق توضيحه ان الوجه في حكم الشارع هناك بالاخذ باحدهما هو ان الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يمكن الاخذ بهما معا فلا بد من الاخذ باحدهما مخيرا لعلها الشارع من باب الاسباب في هذا المقام وان قلنا بان حجيتهما من باب الطريقية وهذا التكليف الشرعي في المسألة الاصولية يعني وجوب الالتزام والتدين غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالا في المسألة الفرعية يعني وجوب العمل بواحد من الفعل والترك بل ولولا النص الحاكم هنا بالتخيير امكن القول به من هذه الجهة بخلاف ما نحن فيه اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ باحدهما من غير حاجة الى الاخذ باحدهما بالخصوص ثم ايده هذا الوجه ببعض فقرات تلك الاخبار وسيأتي بيانه في محله **قوله** فالظاهر عدم جوازها اه **اقول** بل الحق الحقيق بالتصديق هو ذلك كما صرح به في مباحث البرائة لاستقلال العقل في الحكم به لتحقق وجود المقتضي وعدم تحقق المانع عنه لان قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الانائين ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلا لاستلزامه خروج الفرد المعلوم اجمالا عن كونه حراما في نفس الامر وهو لا يمكن القول به حتى لو قلنا بان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة لظهور ان المراد هو الاعم من المعلوم على وجه الاجمال ومجرد الاشتباه الظاهري مع تحقق الحرام الواقعي في البين غير مانع عن تنجز التكليف كما عرفت وستعرف ايضا **قوله** سواء كانت في الشبهة الموضوعية اه **اقول** لا يخفى ما في العبارة من الحزازة حيث ان بيان الشبهة الحكمية التي هي من مثالها لما ذكره ولا بد ذكرها بعدم انتفيه الا في ضمن المثال **قوله** قلنا اصالة الطهارة اه **اقول** ملخص الجواب ان موضوع النجس هو الاناء المردد بين الانائين ومجرى الاصل غير موضوع الحكم وموضوع الحكم غير مجرى الاصل فلا ينفع اجراء الاصل في الاخراج الموضوع جريانه مع العلم الاجمالي بحيث يترتب عليه رفع الحكم غير ممكن في نفسه ولو سلم فيمنع من جهة اخرى وهي انه مستلزم للتناقض لان مؤداه بعد الجريان عدم وجوب الاجتناب المنافي لوجوب الاجتناب المستفاد من قوله اجتنب عن النجس **قوله** فتامل اه **اقول** وفي بعض النسخ فافهم ولعل وجهه ان الادلة المعصية لترتب العقاب على ما علم سابقا على المخالفة العملية فلا يلزم من بقائها في حتى في الشبهة الحكمية فح فلا فائدة في اجراء الاصول الجارية في الشبهة الموضوعية المستلزم للمخالفة العملية المعارضة نفس الحكم لان العقاب يترتب عليها من دون ملاحظة المعارضة للحكم ايضا وقيل ان وجهه المنع من كون اصالة الطهارة الى عدم وجوب الاجتناب المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس من حيث كونها حاكمة على دليل وجوب الاجتناب عن النجس **قوله** احدهما الجواز مطلقا اه **اقول** توضيحه ان النهي لا يمكن تعلقه بالامر الانتزاعي المردد بين الامرين فلا يكون المكلف عالما بنوع الخطاب معه لا يمكن التكليف كالنهي **قوله** الثاني عدم الجواز مطلقا اه **اقول** ملخصه ان العقل مستقل بقبح المخالفة القطعية والاصل مجد في رفع تكليف خاص اذا لم يستلزم عدم نحو تكليف نحو كما في المقام **قوله** الثالث الفرق بين الشبهة اه **اقول** يظهر من بعضهم تفصيل اخر غير هذا التفصيل وهو الفرق بين ما يكون فيها مجرى الاصول العملية فيجري فيه الاصل مع العلم الاجمالي وبين ما يكون مجرى الاصول اللفظية فلا يجري فيه مثال الاول ما اذا ثبت العلم اجمالا بان التحرز اما هو عرق الجنب بالحرام او العصير العنبي فان اصل الطهارة يقتضي طهارة كل منها وهو ينافي المعلوم اجمالا من نجاسة احدهما فالاجتناب عنهما يوجب طرح الاصل ومثال الثاني ما ورد من ان الامام عليه السلام سئل عن مرة صلاة تماما بجماعة الامام المصلي قصرا قال لا باس فنعلم لبا من اما على المحاذات او الاقتداء من عليه التمام بمن عليه القصر فعلمنا بذلك تناقض احد الحكمين وشرح هذا التفصيل ان العلم الاجمالي وان لم يعتبر في الظهورات نظير القياس فلا يجري الاصل فلا يجوز المخالفة القطعية واما الاصل العملي فليس حجيته من باب الظهور فلا يضر فيه العلم الاجمالي وقد يفرق في الشبهات الموضوعية بين الشبهة الوجوبية والتحريمية بان الواجب لا يوجد الا بقصد عنوانه فيحتاج الى الايجاد المتفرع الى قصد العنوان فلا يكفي العلم الاجمالي بخلاف الحرام فانه لا يحتاج الى الترك فيكون الامر فيه كذلك قيل وهذا التفصيل لا يجري في الشبهة الحكمية فافهم **قوله** كما يظهر من كلماتهم في مسائل الاجماع اه **اقول** هذا ناظر الى ما ادعاه بالنسبة الى الشبهة الحكمية اذ لا اشكال اخر في تعلق العلم الاجمالي بالحكم لا بالموضوع **قوله** الا ان الحكم

عليه معاضر له اه **اقول** اورد عليه بان هذا الاستدلال لعدم الاوجه له ضرورة ان التعارض لا ينفك عن التنافي كما ان الحكومة لا تنفك عنه ولذا اخرج الحكومة عن تعريف التعارض في خاتمة الكتاب مع انه بعد فرض الحكومة لا يمكن المنع من الرجوع الى الاصل ويمكن توجيهه بوجه يدفع به كلام الايراد من ان يكون غرضه ان الاصل في الموضوع مثل نفس الدليل الواقعي الا ان هذا في النظر البدوي واما النظر الدقيقي فيحكم بانه حاكم لا معاض وهذا وان كان بعيدا بحسب اللفظ الا انه قريب بحسب المعنى **قوله** فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى ان ما ذكر ليس وجها للضعف وان المناط في ترتب العقاب على المخالفة ليس ذلك فلا يجدي الفرق بين المقامين مما ذكر بل الضعف من جهة ما بينا من ان التحقيق ان العقاب يترتب على المخالفة العملية وهي هنا موجودة ومعها لا يمكن المصير الى الجواز **قوله** الرابع الفرق بين كون الحكم اه **اقول** الظاهر ان هذا المفصل فرق في تفصيله بين صورتي الاتحاد والاختلاف بين الشبهة الموضوعية ملخص مذهبه ان المخالفة لا تجوز في صورة الاتحاد النوعي كان يتردد الامر بين وجوب شيء ووجوب شيء اخر او حرمة شيء وحرمة شيء اخر وتجوز في صورة الاختلاف النوعي سواء كان من قبيل الاختلاف في الوجوب والحرمة او من قبيل اختلاف عنوان الموضوع في طرفي الشبهة كان يتردد الامر بين ان يكون احد المائعين خمرا او الاخر مغصوبا وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك **قوله** والوجه في ذلك ان الخطابات اه **اقول** ملخص المخالفة في هذا الغرض ترجع الى مخالفة الخطاب التفصيلي بخلاف غيره اذ لا يرجع الخطاب فيه الى خطاب واحد الا انصافا ان بناء المبنى المذكور منهم دون بينهم بناء المبنى ذكره السيد الاستاد من ان المراد من رجوع الخطابات الى خطاب واحد في صورة الاتحاد ان كان حصول المعصية بمخالفة كل منها ففيه انه لا فرق في ذلك بين صورتي الاتحاد والاختلاف وان كان رجوعها اليه حقيقة وفي نفس الامر فيكون بمنزلة العلم الاجمالي المنحل الى الخطابات عديدة فلا شاهد عليه ان كان انتزاع خطاب واحد منها مع عدم كون مثل ذلك الخطاب الانتزاعي مناطا للتكليف مدارا لاستحقاق الثواب والعقاب كما هو ظاهر يجري مثله بعينه في صورة الاختلاف غاية الامر ان الامر الانتزاعي فيها يكون اعم وابعد من الامر الانتزاعي في الصورة الاولى **قوله** والاقوى من هذه الوجوه اه **اقول** وجه الترتيب المذكور ان القوة والضعف في الوجوه انما يحصلان من الابعدية عن الاعتراض والاضعفية في المعارضة واذا لوحظ ذلك يحكم بالترتيب المذكور لان العقل مستقل بقبح المخالفة ولا يرتفع بمجرد تردد الخطاب بعد تحقق حكم واقعي من قبل الشارع وحينئذ فاما ان يسلم حكم العقل بذلك او لا فعلى الاول كما هو التحقيق بحيث يعد المخالفة مكابرة فلا وجه للاطلاق الاول ولا التفصيل باحد الوجهين وعلى الثاني فلا وجه للتفصيل ايضا لعدم ما يدل عليه بخصوصه من الخصوصيات مع ان مناط الجواز تردد الخطاب وهو حاصل في كلتا الشبهتين وفي كلتا الصورتين ثم ان كان لا بد من التفصيل فالتفصيل الاول اقوى لعدم معقولية الثاني كما عرفت مع ما قد اشار اليه من وقوع المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية كثيرا والقطع النظر عما يرد عليه كما سنذكره في مباحث البرائة **قوله** فقد عرفت انه يقع تارة اه **اقول** يعني ان الاشتباه قد يقع في نوع المكلف وقد يقع في شخصه **قوله** اما الكلام في الاول اه **اقول** لا بد فيه من التكلم في اربع مقامات تكليف كل واحد منهما في نفسه وتكليف كل مع الاخر وتكليف كليهما مع الغير وتكليف الغير مع كليهما ولم يتعرض المصنف للاخيرين وكانه لعدم ترتب حكم عليهم في ذينك المقامين ويمكن تصحيحه في الفائدة في معاطاتها مع الغير في مسئلة كونهما مكلفين بعدد مستمعي خطبة الجمعة **قوله** فيحصل له من مجرد تردد التكليف اه **اقول** وقد يقال ان جريان الاصل في المقام بالنسبة الى كل من الشخصين انما هو ما سيجيء في مباحث البرائة من انه لو خرج بعض اطراف الشبهة عن الابتلاء يجري الاصل في غيره لان البعض الاخر هذا المعاض وهو على الاطلاق غير جار في المقام كما لا يخفى **قوله** فيجب غضا واحد من الشخصين اه **اقول** وبذلك يفرق بين ما نحن فيه وبين الشبهة المحصورة فما ذكره سيدالاستاد تبعا للشيخ المحقق الاردبيلي من ان الفارق بينهما ورود النص في الشبهة المحصورة ولولاه لاشتركا في الحكم لا وجه له **قوله** فان قلنا ان الدخول اه **اقول** لا اشتباه في ان الافعال المرتبة كالايجاد والوجود والايجاب والوجوب ونحوهما مترتبة بالظهور لتقدم العلة على المعلول والسبب على المسبب طبعا ولا اشكال في اختلافهما وترتبهما بحسب الذهن وانما الاشكال في انهما هل يتحققان بتحقق واحد ولا ويظهر من المصنف الاشارة في اوائل بيع كتاب المكاسب ان الافعال المترتبة بعضها على بعض قسمان احدهما ما يكون فيه الفعل المرتب داخلا في حقيقة الفعل المرتب عليه كالكسر والانكسار وثانيهما ما لا يكون كذلك كالايجاب والوجوب فانه بعدما اثبت ان تعقب القبول ليس له دخل في معنى البيع وان كان شرطا لتحقق الانتقال في الخارج نظرا الى عدم انفكاك التأثير عن الاثر قال في البيع وما يساويه معنى من قبيل الايجاب والوجوب لا الكسر والانكسار كما تخيله بعض انتهى والتحقيق ان الافعال الخاصة بما باشره السبب كالكسر والانكسار تكون مترتبة على المولد عنها وان لم تكن مترتبة حسا بمعنى انه لا يمكن التفكيك بينهما الا ان ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل فيفرق بين الادخال والدخول الذي يكون من قبيل الكسر والانكسار والايجاد والوجود كان يترتب الدخول على الادخال ترتب الاثر على المؤثر والمسبب على السبب والدخول والادخال فيما نحن فيه بمعنى ان يدخل الحامل فيتحقق دخول المحمول فانهما وان كانا متحدين في المفهوم قطعا الا انه لا ترتب بينهما طبعا فيمكن ان يقال انه دخل فادخل الغير او ادخله فدخل اذ المفروض ان الحامل له فادخاله عين دخول نفسه فاذا تحقق الحركة الواحدة المحققة للدخول تحقق الادخال ايضا فليس كل واحد منهما اولى بالمؤثرية والاثرية من الاخر ولو كان للدخول اولى بالمؤثرية من الادخال في بادي النظر فيتحقق فيما نحن فيه ادخال ودخولان احدهما دخول الحامل والثاني دخول المحمول الحاصل من ادخال الحامل

موكلة وامّا الاول فليس مرتّب تخلية الحاصل انّما كالكليين الصادقين على جزئية من الجزئيات لانّهما مرتبا ولا انّهما تحققا معًا ولا يصدقان على حركة واحدة كما توهم وكيف كان فملخّص ما ذكره المصرّح انّا ان قلنا بان الدخول والادخال انّما يتحققان بحركة واحدة كما هو التحقيق فيلزم مخالفة العلم التفصيلي وان لم يعلم بنسبة قد تقدم انّ القطع الطريقي لا يفرق بين اسبابه وانّ العلم التفصيلي المتولد عن العلم الاجمالي كغيره من العلوم التفصيلية والّا فان قلنا بان المحرّم هو القدر المشترك بينهما كان من المخالفة القطعية ايضا وان قلنا ان كلا منهما عنوان مستقل دخل في المخالفة المعلوم الاجمالي فقد مرّ الكلام فيها **قوله** وكذا من جهة دخول المحمول آه **اقول** اورد عليه بانّ غاية ما يجري في هذا الفرض هو الوجه الاخير من الاولين فان كلا من الشيئين والدخول محرّم مستقل قطعا فما يظهر من العبارة من جريان الوجوه الثلاثة فيه ممّا لا وجه له ويمكن دفعه بان المراد هو التشبيه في الوجه الاخير دون الاولين فلا يلزم محذور اصلا واما ما يقال في دفع الايراد من انّ المراد من الاستيجار هو الاثر المترتب عليه من كون المستاجر بعد كون اجزاء الصيغة بمجرده محرّما اذا لم يقع بقصد التشريع ففيه ما لا يخفى اذ الركوب ايضا من فعل المحمول وهو عنوان مستقل غير الدخول ولو اريد الادخال المتحقق في ضمنه بعد الركوب فيرجع الى الفرض الاول **قوله** واما الكلام في الخنثى آه **اقول** الانسب ان يقال واما الكلام في الثاني كما لا يخفى ثم انّ الكلام في الخنثى تارة يقع في العبادات الصادرة منها واخرى في المعاملات الحاصلة منها وثالثة في الاحكام المتعلقة بها ويقع من جهة اخرى تارة في احكامها بالنسبة الى نفسها واخرى في معاملتها مع الغير واخرى في معاملة الغير معها اما الاحكام فمنها الارث والمشهور ان ميراثها نصف مجموع النصيبين اعني نصيب الذكر ونصيب الانثى ويمكن ان يقال باستحقاقها ميراث الانثى لان الاصل عدم الذكورية وهو كاف في نفي الزائد من ميراثها ولا يعارضه اصالة عدم الانوثية لعدم العبرة بالاصول المثبتة واما المعاملات فمنها مسئلة النكاح وستعرف الكلام فيها واما العبادات فمنها ان يقال ان... الى آخره... ومنها ... لبيان جريان الاصل وعدمه فيها كون الشك في التكليف وكونه من قبيل الشك في المكلف به فيجري في الاول كما في مسئلة صلوة الجمعة الواجبة على الرجال وكذا مسئلة لبس الحرير ونحوها ولا يجري في الثاني كما في مسئلة لبس الحرير في الصلوة ونحوها مما يكون من قبيل الشك في الاجزاء والشرائط او مسئلة ستر جميع البدن ونحوها مما يكون من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر على انه يجري الاحتياط ولا يخفى ان كلا منهم مختلفة في حقها في ابواب المتفرقة كما ستعرف **قوله** فمقتضى القاعدة احترازه آه **اقول** وذلك لعلمها بتكليفها اما باحكام الرجال او النساء فيرجع الى الشبهة المحصورة اذ كل حكم من الاحكام التكليفية المختصة بالرجال اذا اخذ مع حكم تكليفي مختص بالنساء علم بانه مكلف باحدهما فيجب عليه تحصيل اليقين بالبرائة ولذا ذكر المحقق الثاني في جامع المقاصد انها بالنسبة الى الرجل والخنثى كالمرئة وبالنسبة الى المرئة كالرجل ثم توقف بعض الاعلام في الامر بعض البصراء تنبيه على ذلك ثم حكى عن بعض العامة جواز نظر المرئة والرجل اليها وبالعكس استصحابا لما كان ثابتا لها في الصغر من حل النظر حتى يظهر خلافه ورده بتحقق ناقل وان الاشتباه غير مخل بتعلق الحكم لكن يلزم منها لو شك المرئة في كون الناظر رجلا او شك في كون المنظور اليه مرئة القول بالتحريم وهو محل تامل ويمكن الفرق بامكان استعلام الحال في الخنثى ومنعه وجب الاحتياط في التكاليف المتعلقة بها هذا وانت خبير بعدم تمامية الفرق المذكور **قوله** وقد يتوهم انّ ذلك من باب آه **اقول** وبتقرير الفرق ان حرمة النظر بالنسبة الى كل من الطائفتين مشروطة بالرجولية والانوثية والفرض عدم العلم بها الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط وليس من الشبهة المحصورة التي يتحقق فيها شرط التكليف لكن اشتبه عليه خصوص الفرد فان اشتباهها لا يسقط التكليف اذا لم يعلم فيه خصوص احد التكليفين فيتمسك حينئذ باصل البرائة **قوله** والتحقيق هو الاول آه **اقول** اي وجوب الاحتراز والاحتياط واعترض عليه بان ما كان منزل المتوهم من كونه من باب الخطاب الاجمالي في الخنثى من قبيل احد واجبي المنى فتيمم ما اورد عليه بعد ان ادعى ان العلم التفصيلي العلم التفصيلي في مقابل عدم العلم رأسا لا العلم التفصيلي المصطلح لكنه بعيد سؤالا وجوابا وان كان مراده انّما غاية ما يتجه احد الخطابين هو بمجرده لا يوجب الاحتياط فهو غفلة عن العلم التفصيلي بالمعنى المقابل لذلك العلم الاجمالي الموجود في مسئلة الدخول والادخال ليس الحاصل الا العلم الاجمالي بحلال قتل الدخول والادخال فانه يحصل بهما بناء على صدقهما على حركة واحدة العلم التفصيلي بالحركة والانصاف ان الاعتراض وارد فان قلت حرمة [illegible] بالغض معلوم تفصيلا وان لم يعلم خصوص الغض عن الرجال او النساء كما ان حركة الحامل في مسئلة الدخول والادخال يعلم حرمتها تفصيلا وان جهلت انها من جهة الدخول والادخال قلت هذا مما لا معنى له اذ ليس التكليف بالغض المطلق معلوما بل الغض عن احدى الطائفتين لا يفي بالعلم الاجمالي الا هذا نعم يمكن ان يعتبر القدر المشترك كما في مسئلة الدخول والادخال فيرجع الى الخطاب التفصيلي كما مرّ هنا الا انه بعيد تمامه يرجع الى ما ذكره بعوده مع انه يمكن ارجاع الخطابين الخ وقد صرح ره في مبحث البرائة بان مسئلة الخنثى من قبيل ما اذا علم ان هذا اما خمر او ان هذا الثوب مغصوب فان قلت لعل مراده ان هنالك خطابا محققا تعبدا كالخطاب بالاجتناب عن النجس المردد بين الانائين فالمانع محقق الاصل ثمة سؤال الخطاب الاجمالي هو موجود فيما نحن فيه فكما ان الاصل يجري في كلا المشتبهين فكذا فيما نحن فيه فلا يجري اجراء اصالة الحل للعلم بوجود

الغض على كل احد بمثل هذا صرح ره في مبحث البرائة قلت بين المقامين فرق ظاهر لتحقق التكليف بالاجتناب هنالك على تقدير مخالفة ما اخفيه كما عرفت **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان مثل هذا الخطاب التفصيلي الانتزاعي لم يعلم اعتباره فانه لا يكون عنوانا مستقلا متاصلا في لسان الشرع والتحاما من قبل غيره مع ان الخطابين اللذين نشرع منهما ذلك ليسا من قبيل الخطابات المتوجهة الى عامة المكلفين بل مختص كل واحد منهما بطائفة ولا ربط لاحدهما بالاخر فالخنثى التي لم يعلم دخولها في شيء منهما بالخصوص لا يثبت اعتبارهما في حقها ولو سلم اعتبارها فليس اعتبارها على حد الخطابات الاصلية التفصيلية الصرفة حتى يوجب المخالفة القطعية فغاية ما يثبت به حرمة المخالفة القطعية وقيل انه اشارة الى ضعف ما ذكره ادا التفكيك بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين لا وجه له بعد ما فرض امكان ارجاع الخطابين الى خطاب واحد فكون الخطاب في حقها واحدا او متعددا باعتبارين لا محصل له وفيه انه لا يمتنع عند العقل الحكم بمعلومية الخطاب مفصلا بالنظر الى المخالفة القطعية وعدمه بالنسبة الى الموافقة القطعية وهذا لا ينافي كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف فان التنجز انّما هو على قدر ثبوته فما قيل من ان العقلاء اما ان يكونوا بانين على تنجز الخطاب بمجرد العلم الاجمالي بتوجه الخطاب ولا دليل على التفكيك بين الاوجه للتفصيل لم لا ادعاه له فليتدبر **قوله** وهكذا حكم لباس الخنثى آه **اقول** اورد عليه مضافا الى ما مرّ بان حكم اللباس مستنبط مما دل على تشبه كل من الرجل والمرئة بالاخر وهو منصرف الى غير المقام **قوله** وقد يقال بالتخيير مطلقا آه **اقول** ذهب اليه صاحب الفصول استظهارا للشهيد ره توجيهه الشهيد ره ذكر في موضع من الذكرى ان الخنثى تتخير في الجهر وان جهرت في مواضع الجهر كان اولى ما لم يستلزم سماع من يحرم عليه السماع وذكر في اللباس منه انه يحرم على الخنثى لبس الحرير اخذا بالاحتياط واورد عليه المحقق القمي ره بان بين كلاميه تدافعا حيث انه اختار التحريم للخنثى في بعض المسائل والتخيير في بعضها واجاب عنه صاحب الفصول استظهارا للشهيد بقوله بعد ذكر الوجه لوجوب الاحتياط على الخنثى في الاحكام المختصة بكل من الطائفتين ويمكن ان يستثنى من الحكم الاول كل حكم يعذر فيه الجاهل بكالجهر والاخفات في مواضعهما فلا يجب عليه الاحتياط في ذلك بل تتخير عند عدم سماع الاجانب بينهما لجهله بالحكم فيقطع بالبرائة بدون الاحتياط وهذا هو السرّ في التزام الشهيد ره في الذكرى بوجوب الاحتياط في مسئلة الستر ولبس الحرير ومصيره الى التخيير في مسئلة الجهر والاخفات فلا تدافع بين الحكمين اصلا كما زعمه الفاضل المعاصر كلامه ويظهر ضعفه مما حققه المصنف المحقق ره **قوله** وفيه مضافا الى النص آه **اقول** ملخص ما اورده عليه وجهان احدهما ان تعذر الجاهل انما هو فيما حصل له الشك بعد العمل لا اذا حصل قبل العمل لبطلان صلوته لعدم تمكنه من قصد القربة وثانيهما ان المراد من الجهل في الاخبار هو الجهل بالحكم الكلي لا الجهل بالموضوع والحكم الجزئي **قوله** واما التخيير قاضي الفريضة آه **اقول** هذا دفع دخل مقدر تقريره انهم حكموا بالتخيير في الرباعية بين الجهر والاخفات مع انه جاهل بالموضوع ومن قبل الامر فيلزم الحكم بالتخيير في المقام ايضا وحاصل ما ذكره ره في دفعه ان ذلك ليس من جهة ما دل على التخيير بين الجهر والاخفات بل هو تسهيل وترخيص من الشارع بعد اكتفائه بالصلوات الثلاث لئلا يلزم التكليف بالمحال **قوله** فقد يقال بجواز نظرها آه **اقول** قد اختار في ظاهر كلامه في مبحث البرائة هذا القول استنادا الى الاصل ومنع العموم في الاية **قوله** وفيه ان عموم وجوب الغض **اقول** لا شك في حرمة نظر الرجال الى النساء الاجنبيات لقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم الاية وكذا العكس لقوله تعالى وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن الاية وانما الكلام في جواز نظر كل منهما الى الخنثى فقيل بالجواز للاصل كما مرّ وقيل بالمنع تمسكا بالايتين ورد التمسك بهما في مبحث البرائة بعدم العموم في الاولى وعدم جواز التمسك بعموم الثانية لاشتباه مصداق المخصص وتوضيح ما ذكره ره ان الخنثى ليست طبيعة ثالثة على ما اختاره المحققون فهي في نفس الامر اما ذكر او انثى وجواز نظر كل منهما الى المماثل وعدمه الى غيره فما لاشتبه فيه فالاشتباه في حكم الخنثى انما هو من جهة اشتباه الموضوع وقد ثبت في محله انه لا يجوز التمسك بالعموم في الشبهات الموضوعية فلا يشمل عموم الاية للخنثى ولا يخفى عليك تدافع بين كلاميه هنا وثمة ولذا قال انه سلم في المقام العموم وجواز التمسك به في ظاهر كلامه **قوله** فتامل جدا آه **اقول** هذا مما وقع في بعض النسخ بعد قوله ره بل ادعى بسط الاتفاق على ذلك والظاهر انه اشارة الى ما نقلنا عنه في مبحث البرائة من عدم جواز التمسك بالعموم لاشتباه مصداق المخصص فيستفاد من كلام بعض الافاضل انه اشارة الى دفع الدخل بما ذكره في التمسك بالعموم وملخص الدفع ان التمسك بالعموم لا يجوز في الشبهات الموضوعية اذا لم يكن هناك اصل موضوعي يقتضي تخريج المشكوك عن المخصص كما في المقام حيث ان عدم المماثلة من الاصول الموضوعية ولا ضير في المخالفة القطعية الحاصلة من العمل بالاصلين المتنافيين مماثلتها للكل من الذكر والانثى ولا يعارض ذلك الاصل بمثله لان المماثلة كونها غير المماثل لا يترتب عليها اثر شرعي الا اذا ثبت عدم المماثلة وهو محل المنع لبطلان الاصل المثبت **قوله** واما التناكح فيحرم بينه آه **اقول** الاولى التعليل بما علل به في مبحث البرائة من وجوب احراز الرجولية في الزوج والانوثية في الزوجة لان مجرد الشك فيهما كاف لاثبات الحرمة فلا حاجة الى التمسك بالاصل ثم التمسك بالاصالة عدم تاثير العقد كما صدر عنه ره لا باس به **قوله** فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ان الفرض انّه فرض النزاع لا محصل له لان كونها زوجا او زوجة اما مستور بالعلم بكونها خنثى او بان كانت مجهولة الحال حين العقد اما على الاول فلا يقع النكاح وصحة الفرض محققه واما على الثاني فتكون حينئذ من قبيل الموطوءة بالشبهة التي لا يترتب من جهة الوطي **قوله** احدهما امكان التعبد به آه **اقول**

المراد من التعبد بالظن في كل من المقامين كونه واجب العمل بان يحكم بوجوب ما قام الظن على وجوبه ونحو ما قام على التحريم وليس المراد مجرد جواز
كما لا يخفى فيكون التعبير بالجواز في بعض عبارات القوم نظير التعبير به في مقام اثبات مشروعية عبادة كما في بعض مسائل الحيض ونحوه
بل الوجوب فالجواز في مقابلة الحرمة فيصدق على الوجوب **قوله** فاعلم ان المعروف هو امكانه آه **اقول** المخالف هو ابن قبة من المتقدمين
وجماعة من المخالفين عليه لجبائي **قوله** ويظهر من الدليل المحكي آه **اقول** هذا الاستظهار انما يتم بالنسبة الى ثاني الوجهين لا اولهما كما
ستعرف وابن قبة هو عبد الرحمن بن قبة من قدماء اصحابنا واختلفوا في ضبط قبة فعن التجاشي والخلاصة انها بكسر القاف وفتح الباء
الموحدة المخففة وفي منتهى المقال ان المعروف والمتداول في الالسنة ترجمة قبة بضم القاف وتشديد الباء **قوله** فانه استدل على مذهبه آه
اقول المعروف عنه وعن جماعة خلافه في مقام الاستدلال وجوه غير هذين الوجهين واستدل عليه بوجوه نقلها العلامة في النهاية منها انه لو جاز
التعبد به في الفروع لجاز التعبد به في الاصول الاعتقادية ايضا ومنها انه لو جاز في الاخبار لجاز في القران ايضا مع انهم اشترطوا ثبوته بالتواتر
ومنها انه لو جاز لجاز في الاخبار المتعارضة ايضا وبطلان اللازم ظاهر ومنها ما عن المرتضى من انه يلزم عليه صيرورة المصلي مشتغلا بالعكس
جوابا طريق ثالث وهي الذي في ضعف الكل اظهر من ان يحتاج الى البيان **قوله** الثاني ان العمل به موجب **اقول** يحتمل ان يريد به الامتناع
الذاتي لاستلزامه اجتماع المحلية والحرمة او انقلاب حليتهما بالاخرى وان يريد به لزوم القبيح وهو نقض الغرض **قوله** انا لا نؤمن ان يكون ما اخبر
اقول اورد عليه بان غاية ذلك جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما وبالعكس واللازم جواز كذب المخبر لا وجوبه فالتعلق على الجائز جائز لا واجب
كما هو المدعى واجيب عنه بان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايضا اذ لو لم يجز لما جاز الا تحليل الحلال لعدم الواسطة
في الواقع وحليته هذا غير معلوم منه فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليله لذلك وفيه ان ما لا يجوز تحليله هو الحرام المعلوم
واما الحرام المحتمل فيجوز تحليله من جهة عدم تنقيح مانع فعلا لا واسطة ثم فالاولى ان يجاب عنه بان اللازم من جواز الكذب جواز تحليل الحرام
وبالعكس كما ان اللازم من تحققه نفس التحليل والتحريم وليس اللازم منه ما ذكره كما لا يخفى على المتامل وقد يوجه هذا الاستدلال بان التحريم
مثلا قبيح اذا كان فيما يحرم شيء لكونه سما مثلا ولا يزول مثل هذه المفسدة بالجهل فبعد تجويز العمل بالخبر او غيره من الظنون لا نؤمن عن الوقوع
فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ثم يرد بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين ولم نعلم انه مذكى
كذلك دفع المواخذة عن الجاهل والناسي ونحوهما فيتدارك هذا النقض من جهة اخرى وفيه مع عدم تماميته في نفسه لما عرفت من ثبوت التحليل والاباحة
التجويز دفع المواخذة عن الجاهل والناسي مثلا انما هو لقبح تكليفهما فعلا ومواخذتهما على ارتكاب المحظور جهلا او نسيانا ان الامر
يتدارك منه النقص ان كان بحيث يتدارك المفسدة ويزيل سببيتها للحرمة فليكن في حق العالم ايضا والا فلا يجدي في الجاهل ايضا **قوله**
واستدل المشهور آه **اقول** قد يستدل على الامكان بالوقوع في الموضوعات الصرفة عند الاخباريين وكذا الموضوعات المستنبطة
كمباحث الالفاظ وكذا مثل التقليد في الاحكام **قوله** اذ القطع بعدم لزوم المحال **اقول** هذا ماخوذ من كلام صاحب الفصول حيث قال
والتحقيق ان القائلين بالجواز ان ارادوا به الجواز بمعنى عدم حكم العقل فيه بالامتناع والقبح الواقعيين كما يظهر من احتجاجهم عليه بالقدرة
فالحق هو الجواز في المستند ما ذكروه وان ارادوا به الجواز الواقعي بمعنى ان العقل يحكم بانه لا قبح في العمل به واقعا وانه لا يمتنع منه تعالى ان يقتضي
الحكمة ان يكلفنا بالعمل به كما يظهر من بعض المعاصرين فالحق بطلانه ان القول بالجواز كالقول بالامتناع اذ ليس العمل بخبر الواحد مما يتمكن
العقل بجهاته الواقعية حتى يحكم فيه بجوازه او امتناعه الى اخر ما قال فما التنظير فيه مجال **قوله** فالاولى ان يقرر هكذا آه **اقول** مراده
من الامكان في المقام يحتمل وجوها الاول ما احتمله الفاضل المتقدم مجرد نفي الامتناع والامكان العقلي الواقعي الذاتي المقابل للامتناع
والوجوب والامكان الظاهري بمعنى اجراء احكام الامكان ظاهرا كما انه في العنوان هو الثاني وهذا التقرير يفيد الاول وهو مورد القاعدة
المستندة الى العقلاء المورثة عن الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء من ان كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الامكان حتى يذودك قائم البرهان فان
معناها ان ما لا دليل على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي هو مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ
الرئيس في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية مع انها لو حملت على ارادة الامكان الذاتي فالمراد من الاصل فيه غالبا
حيث يقولون ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه وفيما هو الامكان ان كان هو الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير
وان كان زعموا لا بعنوان الاعتبار وهو المعتبر عنه بالاستصحاب فهو باطل مضافا الى بعده عن مذاق ارباب المعقول وذلك لان الوجوب والامكان والامتناع
ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى فان لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومما قررناه تعلم ان التمسك بهذه القاعدة في المقام لو اريد
الامكان الواقعي في العنوان مما لا وجه له كالتمسك بها في مقامات اخر من هذا القبيل كمسألة امكان الاشتراك كما صدر عن بعض من قارب عصرنا
واضعف من ذلك ان ارادة الامكان الظاهري في المقام والقاعدة سيما في الاخير بالنظر الى كمال بعده عن مذاق المورث عنهم ولعل بعض ما ذكرنا حدا
بعض افاضل العصر على تقرير الدليل بوجه اخر وهو انا اذا راجعنا الى عقولنا ولم ندرك فيه جهة امتناع شيء حكم عقلنا بانه ممكن لا محالة اذ لا نحيط بجميع العقول

دفع بعيد بين عبارة المشهور وبين مرجع اشكال المشهور الى وجدان جعل عدم الاستحالة ومرجع هذا الوجه الى عدم وجدان جهة الاستحالة فيثبت عدم
الوجوب من باب التلازم بينهما في خصوص المقام الا ان ما ذكره محل نظر وتامل اما اولا فلان الطريق الذي سلكه لو تم لا يثبت الامكان بالمعنى الاول
اعني عدم الامتناع ولا ينهض لاثبات الامكان الذاتي العقلي واما ثانيا فلان التلازم الذي ادعاه في خصوص المقام ثم اذ لو اريد به ان عدم الوجدان
ظاهرا يستلزم عدم الوجود واقعا ولو في خصوص المقام فهو واضح البطلان ولا يمكن حمل القاعدة المعروفة على ذلك ايضا ولو اريد ان عدم الوجدان
ظاهرا يستلزم عدم الوجود كذلك فهو مسلم الا انه لا يثبت زيد من الامكان الظاهري وقد عرفت ما فيه واما ثالثا فلان اورد هو من ان المفروض
عدم احاطة العقل على الجهات المحسنة والمقبحة ومعه لا يمكن دعوى التلازم القطعي **قوله** والجواب عن دليله الاول آه **اقول** وقد يجاب عنه
بانه قياس مع الفارق فان الدواعي في الاخبار عنه تعالى على الكذب متوفرة لما فيه من اثبات منصب الرياسة والرئاسة مع ان ذلك يحتاج الى مزيد
بيان فطلوبه فيجب قبوله ولذا يحتاج الى انضمام المعجزة بخلاف المقام مضافا الى انه لو لم يكتف بالظن للزم دخول تبليغ الحكم لاحاد الناس على النبي
الرابع مشكل **قوله** مع ان الاجماع آه **اقول** لا يخفى ان المدعى جواز التعبد بالخبر مطلقا لا في خصوص هذه الصورة على فرض صحة دعوى تحققها
مع ان الاجماع على عدم الوقوع بالتعبد في الاخبار عن الله تعالى قائم في هذه الصورة ايضا ولعل هذا وجه تغيير هذه العبارة في بعض النسخ المصححة
بقوله مع ان عدم الجواز قياسا على الاخبار عن الله تعالى بعد تسليمه انما هو الخ فافهم **قوله** فقد اجيب عنه تارة آه **اقول** المجيب هو صاحب الفصول
وما ذكره في مقام النقض مورد منها الفتوى والبينة وما شابههما ولا يخفى ان النقض بها في محله لاعتبار امثالها في زمان الانفتاح ايضا ولذا
اقتصر على النقض بها الفاضل المجاور تبعا للعلامة قدس سره فلا وجه للايراد عليه ومنها الاصول كاصل البراءة ونحوها فلا وجه للنقض بها
لاشتراط اعتبارها بعدم التمكن من العلم مع ان محل كلام ابن قبة هو صورة التمكن على ما يظهر من المصادرة ومنها الظنون القطعية والظن في
الموضوعات وهو ان تم في نفسه لا يجدي لامكان التزام التصويب فيها كما سيعرف ومنها القطع من جهة احتمال الخطأ فيه ايضا ولا وجه للنقض به
اذ ليس هو من الامور التعبدية المجعولة بعد فرض تصور منع القاطع عن العمل بالقطع كما هو محل الكلام **قوله** واخرى بالحل آه **اقول**
ربما اطاب حله بوجه اخر وهو انه اذا بني على التصويب سقط الاشكال اذ لا حرام ولا حلال في نفس الامر انما يكونان تابعين لظن المجتهد واذا بني
على التخطئة فلا يلزم ما ذكر ايضا لان الحكم المخالف للظن غير معتبر بل ساقط اجماعا فان قيل ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على
تقدير التصويب وتعيين الحكم الموافق للظن على تقدير التخطئة انما هو بالنسبة الى المجتهد واما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة
مجتهد احد فوجوب العمل بالنقيضين لازم قطعا قلنا يدفع لزوم توقف ذلك المجتهد عن العمل بهما او تخييره في العمل باتهما شاء **قوله** والاولى ان
يقال آه **اقول** وجه الاولوية سلامته عن الايراد الوارد على الجواب الاول الذي ذكره صاحب الفصول وبعض معاصريه وملخص الايراد ان تحليل الحرام
الواقعي ظاهرا او بالعكس من دون تدارك مصلحة الواقع قبيح على الشارع لانه نقض للغرض مع ان ذلك يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد
توضيح ذلك ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة بمصالح ومفاسد نفس امرية واقعية فالتحريم الواقعي لاجل مفسدة لا محالة فالتحليل
الظاهري يجب ان يكون لمصلحة لئلا يلزم ارتكاب المفسدة الواقعية بلا تداركها بمصلحة والمفروض ان متعلقهما امر واحد فيلزم ما ذكر من اجتماع
المفسدة والمصلحة في شيء واحد قد يدفع هذا الايراد بان تلك المصالح والمفاسد لا يجب ان تكون من ذاتيات المتعلق ولوازمه بل يمكن ان تختلف
باختلاف احوال المكلف كالاضطرار ونحوهما فربما يحصل حالة توجب مصلحة غالبة على المفسدة او مساوية لها او بالعكس وعلى هذا فيمكن ان يكون
للشيء مفسدة ويتعقبها المصلحة بعد صيرورته مظنون الحلية وسيأتي توضيح ذلك وتفصيل الكلام فيه **قوله** وعلى الثاني يلزم ترخيص آه
اقول اعترض عليه بانه بعد فرض كون المكلف كالبهائم مع الاضطرار ولا يلزم تحليل حرام وتحريم حلال ورد بان المراد من الحكم المفروض عدمه
في الواقعة هو الحكم الفعلي لئلا يلغو قوله فان التزم به وان لم يلتزم ذلك التشبيه بالبهائم والمجانين **قوله** لانه اسبق من السيد آه **اقول** نقل
عن السيد المحقق الكاظمي ره ان اول من نبا على انسداد باب العلم فيه زمن العلامة قدس سره وما افاده ثم ان دعوى الانفتاح من السيد انما هي بعيدة
عن الصواب كيف لو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء ما لم يتفرع الخلاف كذلك على الادلة الفقهية
النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الواقع بين المتاخرين ويشهد له ايضا
ملاحظة طريق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا الا ترى ان القدماء والاشكال
الذي يعبر عنه بالسنة الفقهاء بالقيبين كانوا كثيرا ما يعملون بالقياس فالدعوى المذكورة في غير محلها سيما مع ملاحظة ما قيل من انه لا يمكن
ادعاء قطعية الادلة بالنظر الى جميع الجهات حتى جهة الدلالة فيما كانت من الكتاب والسنة وان ادعاها بعض القاصرين من الاخباريين ويستفاد
عن السيد ره كلام ما يشهد بما ذكرناه **قوله** وقد ذكرنا ظهر آه **اقول** ظاهره تسليم ورود النقض بالبينة ونحوها وقد يمنع ذلك
ايضا بادعاء الفرق بين الشاهد وبين الخبر ونحوه وهو من وجوه احدها ان الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح فيه من اموال الدنيا بخلاف الخبر عن
الله والرسول فانه المفسدة فيهما ابعد وثانيها ان الخبر يقتضي اثبات الشرع بخلاف الشهادة فانه يثبت بها القتل والسرقة ونحوهما ولا يثبت بها

شرع وما الثمها ان الحكم عند الثمها يثبت بدليل قطعي وهو الاجماع والشهادة شرط وخبر الواحد عند القائل بحجيته دليل مثبت للحكم الشرعي وكذا في النهاية بما لا طائل بذكره **قوله** فان في النهاية آه **اقول** الضمير المستتر في يكون اسمًا له راجع الى الفعل وقوله مصلحة منصوب على الخبرية والظرف متعلق بيكون ثم ان ما ذكره ره تبعا للشيخ ره في المقام ولعله ما ذكره قاضيا لقضاء امر لحاجة من ان الدين لا بد منه في الواجب الشرعي كونه مصلحة مدلولا عليها بعينه او بصفته فاذا قام الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد لحصا صدقه علمنا ان العمل صلاح لنا كما يعلم ان قطع اليد صلاح عند البينة وذلك لانه يرد عليه ما اعترضه ابو الحسين من ان الراوي اذا جاز عليه الكذب لم يؤمن ان يخبر بالمفسد فلم لا تقولون لا يجوز ان يدل الدلالة على ما ذكرتم ولا يرد على ما ذكره الشيخ والعلامة ره كما لا يخفى لانا نقول قيام الدلالة على وجوب العمل بما ظنناه يدل على صدق المخبر لانا نقول فيجب ان يقطع بصدقه مع انه لو جاز ذلك لجاز ان يدل الدلالة على ان الحكم بما نريد فيعلم ان كل ما نريد الحكم به فهو صواب فان قلت يرد على ما ذكره الشيخ والعلامة ره انه ان جعل الظن بصدق الراوي طريقا الى المصلحة فاما ان يجوز فيه الخطأ او لا فعلى الاول لا يجوز كون الظن طريقا الى الاعتقاد بكون الفعل مصلحة والا لجاز ان يكون طريقا الى الاعتقاديات ومجاز التعبد فيها وعلى الثاني يرجع الامر الى تسمية العلم ظنا مضافا الى لزوم وجوب قبول الخبر مثلا في الاعتقادات ايضا قلت بعدما بينا على اختلاف المصالح بالاعتبارات جاز كون الظن في خصوص المقام صفة يناط بها المصلحة فتدبر **قوله** انتهى موضع الحاجة آه **اقول** قال ره بعد العبارة المذكورة ما لفظه كما يلزم المسافر سلوك طريق ويجتنب اخر اذا اخبر بسلامة ذلك واختلال هذا من يظن صدقه ويجب على الحاكم العمل بالشهادة مع ظنه انتهى

قوله والتصويب الذي يحصره آه **اقول** للتصويب معان تشترك في تعدد الحكم الواقعي واختلافه بتعدد الآراء المجتهدين اختلافها وهي حدوث الحكم باجتهاد المجتهد كما ذهب اليه بعضهم وتعلق اجتهاده مع ثبوته على وجه الاتفاق كما عند بعضهم ايجاده موافقا للاجتهاد لا الاحق كما اختاره بعض اخر وجبر المجتهد على ما اوجده كما اختاره اخرون ولا فرق في بطلانها لكل بين حدوث مصلحة بادي اليه راي المجتهد بين عدمه كما صرح به العلامة ره وغيره ويجري ادلتهم على بطلان التصويب في الجميع اذ من جملتها بل اقويها ان المجتهد طالب مطلوب متقدم في الوجود على وجود الطلب فيثبت الحكم قبل الطلب فيكون مخالفه مخطئا مع ان الظن طريق الى الواقع فيتوقف على ثبوت ذي الطريق فلو توقف هو عليه لزم الدور لا يقال لا نسلم ان المجتهد يطلب الحكم بل هو طالب الظن كمن يقال لمن ظننت السلامة ابيح لك ركوب البحر وان ظننت العطب حرم وقبل الظن لا حكم فيه عليك بل يترتب الحكم على ظنك بعد حصوله فهو طالب للظن دون الاباحة والتحريم فلا يلزم منه الدور محذور اصلا لانا نقول المجتهد لا يطلب الظن كيف ما كان اجماعا بل الظن الصادر عن النظر في امارة تقتضيه والنظر فيها يتوقف على وجوه دلالة وجوهها يتوقف على وجود المدلول فطلب الظن موقوف على وجود الدليل بمراتب فلو توقف على وجود المدلول على حصول الظن لزم الدور وبتقرير اخر المجتهد مستدل بامر على اخر والاستدلال استحضار العلم بامور يستلزم وجودها وجود المطلوب واستحضار العلم بالشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء فالاستدلال يتوقف على وجود الدليل ووجوده يتوقف على وجود المدلول فوجود المطلوب متقدم على الاستدلال بمراتب والظن ناشئ عن الاستدلال الذي هو نتيجته فلو كان الحكم انما يحصل بعد الظن كان المتقدم على الشيء بمراتب متأخرا عنه وهو محال وتفصيل المقصد ومن جملتها عن الاشكال بالقول بالاشبه موانده وان لم يوجد في الواقعة حكم الا انه حيث يوجد حكم الله تعالى بحكم للحكم الالهي فلا بطلة العلامة ره في النهاية بما لا طائل الكلام بذكره بعد بطلان الاشبه عند معقوليته بعد ملاحظة معنى الطريقية وان ذلك الاشبه شيء يتعلق بحكم واقعي كما لا يخفى

قوله واغمضنا النظر آه **اقول** لا يخفى عليك ان لا حكم فيما سيجيء بعد كونه تصويبا موهما لو فرض وجود المصلحة في سلوك الامارة لا فيما قامت عليه سواء كان وجود المصلحة فيه من باب جبر نقصه فيما دون كونها طائفين كما ذهب اليه العلامة ره تبعا للشيخ او من باب الانسداد الاغلبي والعسر والحرج بان يكون الانسداد من قبيل الحكمة لا العلة فيكون العمل في موارد الانفتاح حكمة الاطراد كما اختاره بعضهم او من باب كون الجهل زمانا فالمقوله مصلحة الواقع كما ذهب اليه المحقق القمي ره ويقوي لحها المذكورة اذ لوحظ القول بان المصلحة في نفس التكليف كما احتمال التصوب وما هو محل الكلام لا ربط له بذلك انه هو فيما لو فرض حدوث المصلحة فيما قامت عليه بواسطة قيامها بها كما عرفت ومما قررنا في المقام يظهر الجواب عن شبهة ابن قبة على الوجه الذي حققه المصنف ره المحقق غير مرضي نعم يتم مثلها في الشرائط العلمية الراجعة الى اشتراط الحكم بنفس العلم والجهل دون الواقع فالشرط انت هو العلم وهو واقعه دون المعلوم مع قطع النظر عن العلم به فلا وجه لان يقال في الجواب ما قيل من ان الطريق الشرعي انما يجب العمل به لكونه طريقا الى الواقع موصلا اليه ولو في الجملة والوجه في تشريعه عند تعذر العلم بالواقع او تعسره فنحو ذلك ان الحكمة انما تقتضي بناء الشرع غاية السهولة لئلا يعسر ان في العمل بعامة المكلفين الذين يغلب عليهم الضعف فتفويت المصالح الواقعية في المقامات التي يتفق فيها المخالفة للواقع خير من تفويتها على اكثرهم في جميع المقامات مع ملاحظة ما يقتضيه الحكمة البالغة من اشراكهم في التكاليف الالهية فالاصلح بناء الشرع على ما يقتضيه حال اضعفهم على الوجه الكلي ثم يستثني مع ذلك ايضا ما يتفق عروضه من الاعذار القاضية بتعذر الامتثال وتعسره ولا يلزم من مجرد ذلك انتفاء الحكم في نفس الامر عند مخالفة الطريق للواقع لظهور الفرق بين سقوط الواقع عن المكلف لتعذر المكلف او تعسره وبين

سقوط التكليف بتحصيل العلم بالحكم او الطريق الاقرب بوصول اليه الكشف عن نظر اليه لعذر احدهما او تعسره فان الثاني يوجب سقوط التكليف بالطريق الاقرب بوجود المانع فيه والرجوع الى الطريق الابعد مع بقاء الواقع على حاله غاية الامر انه مع ادائه الى خلاف الواقع يكون المكلف معذورا في مخالفته لا اتيا بما هو الواقع في حقه فتامل حق التامل **قوله** اما القسم الاول فالوجه فيه آه **اقول** الوجوه المحتملة فيه ثلاثة لانها تحصل من ملاحظة حال الامارة في نفسها مع قطع النظر عن العلوم الحاصلة للمكلف وهي كون الامارة دائم المطابقة للواقع وكونها غالب المطابقة مع كونها نادرة المصادفة ولا شك في ايجاب الاول للامر بسلوك الامارة ولو مع التمكن من الاسباب المفيدة للقطع كما لا ريب في عدم ايجاب الوجهين الاخيرين له اما الاول منهما فظاهر واما الثاني منهما فلما ذكره مد ظله وثلاثة منها تحصل من ملاحظتها مع العلوم الحاصلة للمكلف وهي كونها اغلب المصادفة منها وكونها مساوية المصادفة معها وكونها اقل المصادفة منها ولا شك في ايجاب الاولين للامر بسلوكها كما لا شك في عدم ايجاب الثالث له والوجه ظاهر مما ذكر في المتن **قوله** الثالث كونها في نظره آه **اقول** لا يخفى ان هذا الفرض انما هو من بعض صور الانسداد لما عقد من ان القاطع بالقطع الذي يكون من قبيل الجهل المركب في الواقع يكون باب العلم منسدا عليه **قوله** وقد تواتر بوجود الحكم آه **اقول** قد تواترت الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك العلام بان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا بينه لنبيه صلى الله عليه وآله وبينه هو لوصيه الى ان ينتهي الى الائمة الاوصياء فجميع الاحكام محفوظة عندهم مخزونة لديهم حتى مثل ارش الخدش فما دونه وتلك الاخبار وان كانت مختلفة وبالفاظ متفاوتة الا انها مشتركة الدلالة على ما ذكرناه فهي متواترة بالمعنى **قوله** الثاني ان يكون الحكم الفعلي آه **اقول** المراد بفعلية الحكم تنجزه بحيث يترتب عليه استحقاق الثواب والعقاب كما ان المراد من شانيته خلاف ذلك والمناط في الفعلية والشانية هو العلم والجهل يعني ان الحكم فعلي لولا الجهل وشاني مع تحققه وقد جعل المناط في هذا الفرض وجود الامارة وعدمها بمعنى انه فعلي لولا قيام الامارة على خلافها وشاني مع تحقق قيامها فالمراد من الفعلي في المقام هو معنى المعروف اعني المقابل للشاني ولذا قابله بغاية الامر ان الشانية والفعلية انما لوحظتا بالنسبة الى الامارات فما يقال ان المراد من الفعلي في المقام ليس هو المراد منه في سائر المقامات هو المقابل للشاني لا وجه له **قوله** والفرق بينه وبين الوجه الاول آه **اقول** ملخص الفرق ان العامل في الوجه الثاني بالامارة المطابقة للواقع يكون مثل العالم في الحكم اذ لم يحدث في حقه بسبب الظن حكما لانه المفروض كونه مؤدى ظنه الواقع وشرط الجعل قيام الامارة على خلاف الواقع غاية الامر ان الظن بالخلاف كان مانعا عن الحكم الواقعي وقد ارتفع بهذا الظن الحاصل من الامارة بخلاف العامل بها في الوجه الاول فانها محدثة في حقه الحكم لعدم الحكم للجاهل في الواقع كما هو المفروض حيث الحكم تابع للامارة **قوله** ومعنى ايجاب العمل آه **اقول** توضيحه انه اذا كان العمل على طبق الامارة والالتزام بها وتنزيلها منزلة الواقع مشتملا على المصلحة فلا بد من جعل العمل مطابقا لمؤداها بمعنى انها ان دلت على الوجوب عمل بعنوان الوجوب وان دلت على الاستحباب عمل بعنوان الاستحباب لا مجرد وجوب ايجاد عمل بمقتضاها كيفما كان حتى انها لو دلت على الاستحباب بالعمل بعنوان الوجوب لانه عمل بغير مقتضاها كما لا يخفى **قوله** فان قلت آه **اقول** ملخص السؤال ان الوجهين الاخيرين لا فرق بينهما في شيء لانهما التصويب اذ المفروض ان المصلحة انما نشأت من ذاتها في كليهما غاية الامر عدم جعل مؤداها على المكلف في ثانيهما وجعله في اولهما ومجرد ذلك لا يكفي في الفرق بينهما باخراج احدهما عن عنوان التصويب مع اشتراكهما فيما هو المناط فيبطل لانه فانه لو فرض قيام الامارة على ما هو مخالف للواقع واشتمل سلوكها على المصلحة فان كان الحكم الواقع ذا مصلحة ايضا لزم اجتماع الضدين وان لم يكن كذلك حينئذ لزم التصويب وجعل الواقع ذا مصلحة دون الامارة خلاف المفروض فلو كان الواجب في الواقع هو صلوة الظهر وقامت امارة على وجوب صلوة الجمعة فمع فرض وجود المصلحة في سلوك الامارة واداء صلوة الجمعة لا يمكن اشتمال صلوة الظهر على المصلحة الملزمة لا نعني بالتصويب الا مثل ذلك **قوله** ولاجل ما ذكرنا آه **اقول** هذه العبارة الى قوله ره وبالجملة فحال الامر الخ قد خط عليها خط المحو حين ما اخرج هذه المباحث واثبت بدلها قوله ره الا ان يقال ان غاية ما يلزم في المقام الى قوله في صورة تمكن هذا الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كان تسهيلا للامر على المكلفين لا ينافي ذلك صدق الفوت فافهم ثم ان هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء واما على القول باقتضائه فقد يشكل الفرق بينه وبين التصويب وظاهر شيخنا في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الاجزاء قال فلا من فروع مسئلة التصويب والتخطئة لزوم الاعادة للصلوة بظن القبلة وعدمها وان كان في تمثيله لذلك بالموضوع محل نظر انتهى وقد يتوهم ان تغييرها مع اشتمالها على بعض الفوائد غير تام الوجه لانه لعله لذلك انها مخالفة من قبل ونحن نجري البيان في مقام الشرح على العبارة الجديدة **قوله** ثم ان هذا كله على ما اخترناه آه **اقول** اختلفوا في ان الامر الظاهري الشرعي هل يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بمقتضاه هل يجزي عن الواقع او لا على قولين واستدل على الاول بان الحاكم بالامر الظاهري هو الشرع ومن البين ان احكامه تابعة للمصالح والمفاسد فاذا امر بالعمل بمقتضى اصل او امارة مما احتمل مخالفته للواقع كالصلوة باستصحاب الطهارة مثلا وجب ان يكون فيه مصلحة مثل مصلحة الواقع او غالبة عليها والا لزم تفويت المصلحة على المكلف ان اتيانه مصلحة الواقع ثبت لزوم سقوط الواقع بفعله لان ذلك المقصود من الواقع الا ادراك المصلحة وقد ادركها فيكون الامر بالجامع مقيدا ومتعلقا بمن ليس له ظاهري اما بالنسبة اليه فيكون مخيرا لادراك المصلحة بكل منهما وبما يتمسك له بالحجة البرآة فان له كلفا على مقتضى

الظاهري ثم انكشف مخالفته للواقع فانه يتلجلج في دعوى الاعادة وعدمه والاصل يقتضي برائة ذمته عنه لا يقال هذا الاصل معارض بقاعدة الاشتغال
لانا نقول مع ان موردها الشك في المكلف به بل تقيد بها الاخبار نورد ايضا في مثل المقام اعني الشبهة الوجوبية فان بنائهم فيه على البرائة كما يجيء
وربما يتمسك له بالاستصحاب بتقريب ان الاعادة لم تكن واجبة قبل انكشاف الخلاف فيستصحب والحق هو عدم الاجزاء وفاقا للمصنف الاستاد اطال الله بقائه
في شرح منظومته الاصولية وستخبر ان القول بالاجزاء يستلزم التصويب الذي ابطله اهل الصواب من المخطئة قوله في ظاهر شرحنا في تمهيد
القواعد اه اقول هذا هو الحق الذي لا غبار عليه وبيانه ان من المحقق عند العدلية تحقق الحسن والقبح في الافعال بالذات او بالوجوه و
الاعتبارات على اختلاف المسلكين فيه ذلك الحسن او القبح هو الداعي والمقتضي للامر والنهي بعد فرض سلامته عن معارض فالحسن المعارض
بالقبح المساوي له او الازيد منه لا يقتضي الامر وبذلك يعلم انه لا يمكن ان يوجد في الفعل الواحد الا مقتضي واحد لحكم واحد وذلك الحكم ثابت
عند النبي صلى الله عليه وآله والحافظين لشرعه وقد جعل للوصول اليه طرقا قد تتخلف عنه وذلك الحكم الواحد لا يختلف بالعلم والجهل
من ادركه فقد ادركه ومن لم يدركه فقد اخطأه وليس المصلحة في الحكم الظاهري في عرض مصلحة الحكم الواقعي بل في طوله بل المقتضي لها ايضا هو
تلك المصلحة الواقعية حيث قد ثبت وجوب العمل به نظرا الى كونه مقدمة لادراك الواقع كالاحتياط لا يقال الحكم الظاهري قد يتخلف عن
الواقع فكيف يكون المقتضي لثبوته مصلحة الواقع لانا نقول اولا انه نظير الاحتياط فانه ايضا قد يتخلف عن الواقع وثانيا انه لما كان طلب
الواقع في جميع الموارد مستلزما لمفاسد كثيرة من اختلال النظام والعسر والحرج المنفيين بالكتاب والسنة وكان مقتضى الامارات والاصول منها
للواقع وموافقتها لما في نفس الامر بحسب الاغلب اكتفى الشارع من المكلف بالعمل بها واوجب في كل مقام حفظا للموارد المطابقة والمصادفة لالتباس
مواردها بموارد المخالفة وحصول الاختلاط بينها فالمقتضي لوجوب العمل بها في صور المخالفة ايضا مصلحة الواقع فان الوصول الى المصلحة اذا كان
غالب الوقوع جاز ارتكاب المفسدة اليسيرة ايضا لادراكها وهذا ظاهر عند العارف بالفرق بين العلة والحكمة وبالجملة ليس الداعي الى الامر بالصلوة
المستصحبة الطهارة الا ادراك مصلحة الواقع فاذا انكشف كونه محدثا تبين عدم ادراكها فوجب التدارك في الوقت وكذا في خارج الوقت ان كان
هناك امر جديد فالقول بان فيها مصلحة مثل مصلحة الواقع فاسد لان اجتماع مصلحتين في شيء واحد بحيث يكون كل منها مقتضيا لحكم عليحدة
محال فيلزم ان يكون الصلوة مع السورة مثلا ذات الصلوة بل نهاية عين الصلوة في كل منهما مصلحة الواقع الاولى في حق من ادرك الواقع والثاني في حق
الجاهل فالجاهل بوجوبها مع قيام امارة او اصل على عدم وجوبها ليس مكلفا الا بالصلوة بغير سورة وهل هذا الا القول بالتصويب ولبسط الكلام
في هذا المرام والنقض والابرام محل اخر قوله وان كان في تمثيل لذلك اه اقول لعل وجه النظر ما اشرنا سابقا من ان الكلام في التصويب
في الموضوعات فلا بد في مقام التفريع من التمثيل بما يكون من قبيل الاحكام قوله ففيه منع كون هذا تصويبا اه اقول قد عرفت مما اسلفنا كونه
تصويبا وان لم يكن تصويبا بالمعنى المشهور وهو خلو الواقعة عن الحكم وان الشارع الحكيم جعل لبعض الاشياء احكاما واحال حكم بعضها الى آراء
المجتهدين فان بطلان التصويب ليس هو مجرد عدم سبق الحكم الواقعي من الشارع متفرع على القول بنفي الحسن والقبح العقليين حتى يقال انه غير موجود
فيما نحن فيه بل هو مع لزوم اختلاف الواقع باختلاف الامارات وهو موجود فيما نحن فيه مما حصل فيه الحكم الواقعي وانقلب المصلحة فيه بمصلحة مؤدى
الامارة فافهم قوله وبما ذكرناه يظهر حال الامارة اه اقول الموضوعات من القسم الثالث الذي يكون المصلحة في نفس سلوك ما قام من الامارة
بالامارة في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع بل يوجب جعل احكامها اذا مسلك الامارة قائمة عليه قوله ثم انه ربما يحكى عن بعض اه اقول
نسب هذا القول الى جماعة من العامة كالقفال وابن شريح وابي الحسين البصري ومستندهم على ما حكي عنهم وجهان احدهما انه لو لم يجب التعبد
بالظن كالخبر لزم خلو جل الوقايع عن الحكم وهو باطل بديهة وثانيهما قاعدة الضرر بتقريب ان ترك المظنون وجوبه وفعل المظنون حرمته مظنة للضرر
والجواب عن الاول يظهر مما حققه المصنف الاستاد وعن الثاني ما ذكره بعضهم من ان الظن لا يخلو اما ان يطابق الاحتياط او يخالفه فعلى الاول يكون
المعمول به في الحقيقة الاحتياط ولا يكون الظن حينئذ الا كالحجر الموضوع في جنب الانسان وفي الثاني يعارضه الاحتياط اذ كما ان ترك المظنون وجوبه
وفعل المظنون حرمته مظنة الضرر كذلك ترك العمل بالاحتياط فلو فرض قيام الظن مثلا على وجوب شيء وقيام الاحتياط في خلافه كان العمل به ايضا
مظنة للضرر بمقتضى الاحتياط قوله وقبل الخوض في ذلك اه اقول ذكر بعض اساتيدنا انه يستفاد من تتبع كلمات القوم ان محل الكلام
في ذلك ليس زمان الانسداد فان المنكرين لا ينكرون التعبد به ح بالنسبة الى الاحكام بل محل الكلام هو حال الانفتاح الاغلبي او زمان الشك في
الانسداد والانفتاح او زمان الانسداد بالنسبة الى غير الاحكام من الموضوعات الصرفة والموضوعات المستنبطة والمسائل الاصولية قوله ويكفي من
الكتاب اه اقول حكى شيخنا الاستاد عن بعضهم ان نحو مائة اية من كتاب الله وخمسمائة من الاخبار تدل على حرمة العمل بالظن بل حكى دلالة الادلة الثلاث
قوله دل على ايتها التبري اه اقول يتضح دلالتها اذا لوحظ قوله تعالى قبل ذلك فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله الاية فانه تعالى قسم مستند الحكم
الى القسمين فما لم يتحقق الاذن يكون افتراء ويتأكد دلالتها اذا لوحظ قوله تعالى بعد هذه الاية وما ظن الذين يفترون على الله الكذب الاية قوله كذا
السنة قوله عليه السلام في حديث اه اقول قال الصادق عليه السلام القضاة اربعة ثلاثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو يعلم فهو في النار

ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة قوله ومن الاجماع ما ادعاه الفريد اه اقول ذكر بعض المحققين ان الاجماع يقرر في المقام بوجوه الاول
الاجماع على عدم التعبد بالظن فان المجمعين ادعوا العلم على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بين الاحكام الاصولية
والفرعية في ذلك فلا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول والتقرير على هذا الوجه يظهر من علم الهدى قدس سره فانه قال فيما حكي عنه
الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في الاصول والحال في الامرين على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كاصوله في ان لكل واحد منها ادلة قاطعة
قاطعة واضحة لا محالة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين اعني الاصول والفروع ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد
المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام انتهى كلامه رفع مقامه وقد
يخدش في دعوى الاجماع على الوجه المذكور بالنسبة الى هذه الازمنة بان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ
الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في جملة الفروعية فاعرفت سابقا من ان دعوى الانفتاح منه ومن اتباعه غير مسموعة
ويرشد الى ذلك ما ذكره من قطع الامامية بان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه ره لم يقصد بذلك ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسائل
الفرعية ولو كان من الامامية كالمخالف في الاصول للقطع بخلافه فكيف ح ظهور الاختلاف منهم في مسائل ولم يظهر من احدهم الحكم بضلالة المخالف كالمخالف
في الاصول بل الظاهر انه قصد بذلك قطعهم بكون مخالفيهم في الفروع من سائر المذاهب الاخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة
عند الشيعة كمخالفيهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة الثاني
الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وانما الحجة هو كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة
القاطعة في الشريعة وحكي الاجماع على هذا التقرير غير واحد من العلماء وجماعة ممن قارب عصرنا وهذا يناسب مطلق ارباب الظنون الخاصة الثالث
الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته وسيظهر الفرق بين
هذين الوجهين في تحقيق الحق في المقام قوله ومن العقل تقبيح العقلاء اه اقول وربما يقرر دليل العقل بوجه اخر وهو ان العقل مستقل
في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك
بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف مع ان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر
قوله وقد يقرر الاصل هنا اه اقول منها وهو تقرير الاصل بالاستصحاب ما ذكره بعض من قارب عصرنا بتقريره انه لا شبهة في ثبوت التكاليف فمن
اكتفى بالظن فيها ففيه نقض اليقين بغير اليقين مع انه منهي عنه بقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والاصل في النهي التحريم لا يقال لا يمكن التمسك
في اثبات حرمة العمل بالظن بالاستصحاب الذي هو ظني لظنية مدركه لانا نقول الاستصحاب وان كان ظنيا من حيث المدرك الا انه قطعي الاعتبار
ومنها ما ذكره ايضا وسوق قاعدة المقدمية بتقريرها ان في الاكتفاء بالظن مما يحتمل افضاءه الى ترك ذي المقدمة في مقام تحصيل الاحكام الواقعية
ولو لم يكن الا موهوما وكلما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب لما حقق في محله من ان تارك المقدمة يستحق العقاب حين ترك المقدمة لاجل تركها
سواء ادى تركها الى ترك ذي المقدمة ام لا فتأمل ويرد على الاول ان الاستصحاب بناء على كون مدركه العقل واعتباره من باب الظن يكون
خروجه عن تحت عنوان مطلق الظن اول الكلام مع انه يمكن ان يقلب في المقام بان يقال ان التكاليف ثابتة فلو لم يعمل في امتثالها بالظن لابد من العمل
بخلاف المظنون فمع لزوم ترجيح المرجوح يلزم نقض اليقين بغير اليقين وسيأتي بسط الكلام في ذلك وعلى الثاني ان المقدمة لا يترتب على تركها
العقاب من حيث هي مقدمة وان افضى الى ترك ذيها وهناك وجوه اخر في الاشارة الى بعضها قوله وهذا نظير قاعدة الاشتغال اه اقول
توضيحه انه لا حاجة في مورد التمسك بقاعدة الاشتغال الى استصحاب الاشتغال المتيقن سابقا لان الحكم السابق لم يكن الا بحكم العقل الحاكم
بوجوب تحصيل اليقين بالبرائة عن التكليف المعلوم في زمان وهو بعينه موجود في هذا الزمان نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول
العلم بوجود التكليف فعلا بالواقع وعدم العلم في هذا الزمان الا العلم بعدمه وهذا لا يؤثر في حكم العقل بتحصيل البرائة اذ يكفي فيها العلم
بالتكليف الواقعي انا ما نعم يمكن اجراء الاستصحاب على وجه اخر ذكره المصنف ره في مباحث الاستصحاب وسيجيء الكلام عليه هناك ولعل قوله
فافهم اشارة الى ذلك قوله وفيه اولا على تقديره اه اقول مراد السيد المحقق ره الاباحة العقلية في مقابلة الحظر ولا ريب انها تجتمع مع
الوجوب وغيره مما لا حظر فيه والاباحة العقلية في مقام الالتزام هو عين التخيير في مقام العمل كما قرر في محله فلا يرد ما اورده المصنف الاستاد ره
وانما يرد ذلك اذا كان مراده الاباحة الشرعية التي هي من الاحكام الخمسة التكليفية قوله وثانيا ان الاباحة اه اقول الانسب
بسياق العبارة تقديم هذا الوجه على الوجه الاول كما لا يخفى قوله ولا معنى للترديد اه اقول لقائل ان يقول ان العقل يحكم ضرورة بوجوب
تحصيل مطلق الاعتقاد وانما منشأ الترديد له بالاخطار احتمال المنع الشرعي بمعنى ان المنع الثابت بمقتضى الاصل الاولي قبل زمان الانسداد
في ذلك الزمان ايضا نظير حكم العقل بحسن الرياء مع ثبوت حرمته بمنع الشارع قوله ثم ان ما ذكرنا من الحرمة اه اقول توضيح المرام في المقام
حجية الاصول اما ان تكون من باب التعبد او من باب الظن الشخصي او النوعي المطلق او المقيد بعبارة اخرى اما ان تكون من باب السببية المطلقة او المقيدة

وما ذكرناه من الحرمة لاستلزام العمل به طرح الاصول انما يتم اذا قلنا بحجيتها من باب السببية المطلقة واما اذا قلنا بحجيتها من باب الوصف والسببية المقيدة فلا يتم ذلك لانه لو قام الظن على خلاف مقتضى الاصل لم يحصل فيه مناط حجيته اما رأسا كما في الفرض الاول لاستحالة اجتماع الظنين المتخالفين فعلا واما شرطا كما في الفرض الثاني فلا يلزم من العمل به طرح دليل الاصل وبه يرتفع الجهة الاخرى للحرمة ايضا لعكس استقلال العقل بقبح الالزام بغير قوله فلقائل ان يمنع اصالة الحرمة آه اقول مرادنا بالمطلب هذا الوجه ما يترتب على هذه الفقرة من دفاع الجهة الثانية لا الجهة الاولى مع ان المقصود ارتفاعها ايضا كما عرفت قوله وانما مع تمكن تحصيل العلم آه قوله بالايات الناهية عن العمل آه اقول مثل قوله تعالى قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله عز وجل وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وقوله عز من قائل ما لهم به من علم الا اتباع الظن الى غير ذلك من الايات قوله وقد اطالوا الكلام في النقض والابرام آه اقول اكثرهم اطالة للكلام في النقض والابرام في هذا المقام هو المحقق القمي ره في قوانينه وفي سائر مصنفاته الاصولية والايرادات التي اوردوها على الاستدلال بتلك الايات بعضها مشترك الورود وبعضها مختص ببعض دون بعض ونحن نشير الى سبعة من الصنف الاول ونحيل الصنف الثاني الى تتبع كتب القوم فمنها ان تلك الايات معظمها واردة في اصول الدين وحرمة العمل بالظن فيها مما لا يشوبه شك ولا يعتريه ريب ومنها ان مفاد هذه الروايات هو الظن فلا يجوز التمسك بها في مسئلة حرمة العمل بالظن لكونها من مسائل الاصول مضافا الى انه لو صح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ومنها ان هذه المسئلة من جملة مسائل الاصول فلا يمكن التمسك فيها بالظن ومنها ان مفادها عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فلا يكون الاتكال على الظن بل على الدليل القطعي الذي دل على الاخذ بمقتضاه فلا ترتبط بالمدعى واجيب عن الاول بان اطلاق تلك الايات يعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وقد ورد عدة منها في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الاحكام الباطلة ولو سلم اختصاص موردها اكثرها باصول الدين فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد وعن الثاني بان الظن الحاصل من الكتاب انما هو من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاشكال عليها ولو في مسائل الاصول وقد يقال انه ليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاستدلال الا الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه لم يصح الاعتماد عليه في ذلك بل يقابل المقصود انه لما قضى الدليل القطعي بعد حجية الظن قضى بثبوت الحجية بعدمها وما قضى وجوده بعدمه فهو باطل ويظهر الجواب عن الثالث من التامل فيما ذكرناه وسيجيء التتمة لهذا المقام

قوله وان اريد حرمة العمل المطابق آه اقول اي حرمته بمجرد الحركة والسكون على طبقه من دون التدين والتعبد به قوله وكغلبة استعمال المطلق آه اقول لا شك ان المطلق بحسب اللغة حقيقة في الافراد الشايعة والنادرة كلها وسل هو حقيقة عرفية في الفرد الشايع ومجاز في الحمل الاول بمعنى انه حقيقة فيه عرفا مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كالعين في الجارحة الباصرة والنابعة من بين المعاني وربما يجعل الافراد الشايعة معهودة والالف واللام للعهد فالمطلق اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات وهو محتمل للحقيقة والمجازية وكيف كان لا ينبغي غلبة استعمال المطلق في الفرد الشايع ولذا ذهب المشهور الى انصرافه اليه ولعل بناءهم على انه حقيقة عرفية او مجاز مشهور بناء على تقديمه على الحقيقة وخالف فيه السيد المرتضى ره فلم يفرق بين الشايع وغيره حيث استدل على جواز التطهير عن الخبث بالمضاف باطلاق الامر بالغسل واجاب عنه في المختلف بان الامر بالغسل انما هو بما يطلق عليه حقيقة اذ اطلاق اللفظ انما ينصرف الى الحقيقة دون مجازه ولا ريب ان الغسل بالماء حقيقة فكان الاطلاق منصرفا اليه فقد يدعى الحقيقة الشرعية فيه وصرح سيد المدارك ايضا بانصراف الغسل المتعارف من غير تعرض للحقيقة والمجازية ومما يتفرع على هذه المسئلة تحديدات الشارع في موضوعات الاحكام وغيرها كالوجه في الوضوء والشبر في الكر والذراع في الجريدة وغيرها واليوم والليلة للصلاة والصوم بالنسبة الى غير الشعين ونحوه الى غير ذلك من التحديدات الشرعية

قوله كوقوع الامر عقيب توهم الحظر آه اقول المذكور في كتب الاصول فرض المسئلة في وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل لوقوع في الجواب الامر به بل يشهد فهم العرف وقد نبه على ذلك غير واحد من المتاخرين واليه ينظر كلمات المصنف ره قوله اما القسم الاول فاعتباره آه اقول لا كلام في اعتبار ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم المعبر عنه في السنتهم بالظن اللفظي وانما الكلام في مواضع منها تحقيق مدرك هذه الاصول في ذلك الغرض وانها هل هي مستندة الى جعل الواضع زيادة على وضعه المتعلق بالالفاظ فتكون مستفادة من الطريقة المقررة في الاوضاع اولا فيها الى وضع زائد على وضع الالفاظ للمعاني فقيل بان الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم مقصودة منها فيكون معنى الوضع تعيين اللفظ ليدل على كون المعنى مرادا للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى واحضاره بالبال ولعل هذا هو مراد القائل بكون الدلالة تابعة للارادة والتحقيق عدم الاحتياج الى وضع زائد على مجرد وضع الالفاظ للدلالة على معانيها في ذلك الغرض اذ بعد دلالة اللفظ يكون تنبيها في مقام البيان مع عدم غفلة المتكلم شاهدا على ارادة معناه ومدلوله فيكون متفرعا على الوضع بالواسطة لا بدونها وكيف كان فالدليل على اعتبار

هذا القسم من الامارة وجوه احدها ان الحقيقة هي المتبادر عند الاطلاق ولا يجوز ارادة غير الظاهر المتبادر من دون نصب قرينة لاستلزامها الاغراء بالجهل وثانيها الاجماع القطعي بل السيرة المستمرة القطعية بل الضرورة فان من المعلوم ان بناء المحاورات من لدن آدم عليه السلام الى زماننا هذا على حمل الالفاظ على المعاني الحقيقية ما لم يقم قرينة على خلافها وثالثها ان الغاية الباعثة على الوضع والغرض الداعي اليه التفهيم حيث ان الانسان لكونه مدنيا بالطبع يحتاج في نظم امور معاشه ومعاده الى ابناء نوعه فيحتاج لذلك الى ابداء ما في ضميره ويتوقف ذلك على التلفظ ولا يترتب تلك الفائدة على الالفاظ الا اذا كانت كافية في ابراز المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن كما لا يخفى ورابعها الاستقراء في محاورات الفصحاء وغيرهم حيث انهم كلما يريدون غير المعنى الحقيقي ينصبون عليه قرينة وخامسها طريقة الحدس والوجدان في المحاورات على ما ذكره بعض الافاضل الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في كتب الاصحاب والمركوزة في افهام ارباب الالباب ومنها ان تلك الاصول هل تكون دائرة مدار الظن بمعنى انه لا يصح البناء عليها بعد انتفاء الظن بالمراد او هي منوطة بوضع اللفظ بمعنى انه لا يخرج عن مقتضاها الا بعد قيام الدليل على الخروج فذهب بعض افاضل المتاخرين الى الاول حيث قال ان اصالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو ظاهر مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت ووافقه بعضهم حيث ذكر ان التحقيق هو القول بلزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل الظن منها بالواقع وبارادة المتكلم منها ظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا حجة للتعويل عليها الا ان يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التعبد والظاهر من جماعة من الاصحاب على ما حكاه بعض الاجلاء هو الثاني وفصل بعض المحققين بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ اليه في متفاهم الناس ما يكون مانعا من الدلالة بملاحظة العرف باعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف وعليه نزل كلمات الفريقين وحكم بان النزاع بينهما لفظي فان الشك مثلا في مخصص العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي لا يوجب البناء على العام بخلاف ما اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح فلا بد من التوقف الى ان يقوم القرينة على احد المعنيين والتحقيق عندنا ان المدار على الظن مطلقا اذ الحمل على الحقيقة انما هو مقتضى ظاهر اللفظ ولا بد من الظن في ذلك الى التامل في الموارد الجزئية ومنها انك قد عرفت مما حققنا ان المدار في هذه الاصول راجعة الى اصل واحد وهو اصالة عدم القرينة على خلاف الظن منها فح نقول ان يكون اجراء الاصل من المخاطب او من غيره وعلى التقديرين فاما ان يعلم انتفاء القرينة اولا فالمخاطب يجري الاصل على كل من التقديرين غالبا لحصول الظن له كذلك اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلجريان الطريقة القديمة والسيرة المستمرة عليه من غير توقف على الاستفسار وورود في بعض الموارد انما هو من جهة الحزم والاحتياط الا لعدم جواز الاخذ بالظاهر واما غير المخاطب فيجري في الاول بلا اشكال واما في الثاني فربما يستشكل في الاجراء بالنسبة اليه سيما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب خصوصا مع طول المدة وتعارض الادلة ونحوه محله لعدم جريان اكثر الادلة المتقدمة فيه لابهمنا بسط الكلام فيه قوله ومن المعلوم بديهة ان طريقة آه اقول توضيحه من القطعيات ان بناء الشارع في المحاورات والخطابات وطريقته فيها كسائر الناس من غير فرق فهو كاحدهم فلا بد ان يتنزل كلامه منزلة كلامهم فيستفاد منه كما يستفاد من كلامهم والى ذلك اشير في قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقد ورد في الاخبار ان الله سبحانه اجل من ان يخاطب قوما ويريد منهم ما هو بخلاف لسانهم وخلاف ما يفهمونه فح كل طريقة يستعملها العرف في المحاورات يجب الاخذ بها في فهم كلام الشارع ايضا وكل ظن يجعلونه حجة فيها يجب جعله حجة فيه ايضا لا يقال المراد بحجية شيء في اللغات كونه بحيث يعلم رضى المتكلم بحمل كلامه عليه من ابن يعلم رضى الشارع بحمل كلامه على مقتضى الظن ولو كان الظن المعتبر لانا نقول المراد من الظن المعتبر في المحاورات كون البناء عليه متعارفا عند اهل اللسان مثلا لابنيهم وعلى المتكلم ان يرضى بالعمل بمثل ذلك الا يجب عليه البيان لو اراد غيره قوله ثم يرجع كلا الخلاف آه اقول توضيحه ان الخلاف في المقامين حقيقة يرجع الى منع الصغرى يعني ان المتعارف عند اهل اللسان هو هذا واما الكبرى وهي ان المتعارف عند اهل اللسان هو طريق الشارع في تفهيم مراده فلا اشكال فيه كما عرفت قوله فتفصيله انه ذهب جماعة من الاخباريين الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب اقول حتى انهم منعوا من فهم شيء منه مطلقا حتى من مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى قل هو الله احد ونحوهما الا بتفسير من المعصوم وقال بعضهم بكون النص كالظاهر ومذهب جمهور متاخريهم ان القرآن كله متشابه بالنسبة الينا يحتاج الى تفسير الامام عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله اذ الاخبار النبوية عند كثير منهم كالكتاب في الاحتياج الى تفسير الائمة عليهم السلام وذكر المحدث الحر العاملي ان لنا ان نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر منهم وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية الموافقة لتلك الظواهر فالمستدل الان في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في جواز العمل بهما معا وكيف كان فما استدلوا او استدل لهم بها وجوه منها ما نقله المصنف ره ومنها ما ذكره الشيخ الحر في فوائده الطوسية وهو ان نص المتواتر واجماع الامامية دالا على ان الذي نزل من القرآن قراءة واحدة وان الباقي رخصة في التلاوة في زمن الغيبة ولا دليل على جواز العمل بكل واحدة من القراءات مع كثرتها جدا وكونها مغيرة للمعنى غالبا او ان ظواهر القرآن اكثرها متعارضة لم يرد في الاخبار علاجها كما ورد في الاخبار المتعارضة فعلم انا لسنا مكلفين

بتلك الظواهر من دون تفسير الامام عليه السلام وان اهل المذاهب الباطلة كالجبرية والمفوضة والمشبهة والقائلين بالتناسخ والامامة والقعود بل المباحية والتصديقية يستدلون بظواهر وباقوى من الاستدلال على الاحكام فيلزم صحة الكل قال الصادق عليه السلام احتذ كم من يعلم بانه من كتاب الله يبطل الناظر اليها فيراها حقا وانه يلزم الاستغنا عن الامام عليه السلام وقد صرح بنحو ذلك القاضي عبد الجبار وغيره من العامة الدفع ذلك من الاستدلال والجواب عن الاول اي اختلاف القراءات لا يوجب خلاف الاحكام الا قليلا كما في قوله تعالى حتى يطهرن دفع توقع الاشكال بمثل ما سيذكره المصنف المحقق ره وعن الثاني بمنع التعارض الا قليلا وحينئذ يرجع الى قواعد اهل التعارض وعن الثالث بانه مؤيد لدعوى الاجماع والسيرة لكن ما يستدل به اهل المذاهب ليس من المحكمات وعن الرابع بان الاستغنا عن الامام عليه السلام في الظواهر لا يستلزم الاستغنا عنه في الحقائق العلمية وقد بينا ما تقدم على جواب شبهتها امينهم التي هو اول من فتح هذا الباب من عدم دليل قطعي على الحجية ودفع المفاسد على ذلك كتفسير العامة اولي الامر بالسلاطين وان القرآن من قبيل التعمية وكذا المحدث البحراني في مقدمات الحدائق والدرر النجفية وان نحتاط في آخر كلامه التفصيل المستفاد من تبيان الشيخ ره وهو ان معاني القرآن على اربعة اوجه احدها ما اختص الله تعالى بالعلم به فلا يجوز لاحد تكلف القول فيه وثانيها ما يكون ظاهره مطابقا لمعناه فكل من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وثالثها ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة ثم ذكر كثيرا من هذا القبيل وقال انه لا يمكن استخراجها الا ببيان من النبي ص ورابعها ما كان اللفظ فيه مشتركا بين معنيين فما زاد عليهما ويمكن ان يكون كل واحد منهما مرادا فانه لا ينبغي ان يقدم احد فيقول ان مراد الله تعالى بعض ما يحتمل الا بقول نبي او امام معصوم الى آخر ما ذكره وهذا التفصيل له منطبق على العلوي المروي في الاحتجاج في جواب الزنديق وكذا المروي في نهج البلاغة وجامع الاخبار وعوالي اللئالي **قوله** احدها الاخبار المتواترة اه **اقول** هذه الاخبار اصناف منها ما دل على جواز تفسير الكتاب بالرأي كما هو مذكور في المتن ومنها الاخبار الدالة على اختصاص علم الكتاب بالائمة عليهم السلام وانهم اهله مثل ما روي عن الصادق عليه السلام انما يعلم القرآن من خوطب به وقوله عليه السلام وجعل القرآن لعلم القرآن اهلا الى ان قال ونحن اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الى غير ذلك من الاخبار التي ذكر بعضها في الرسائل وجمع عقد الحر في الوسائل بابا في عدم جواز استنباط الاحكام النظرية من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسيرها من الائمة عليهم السلام واورد فيه اخبارا يقتضي حملها لو نقلها على خلاف مقصوده مثلها اكثر الاخبار التي استدل بها المجوزون **قوله** مثل النبوي صلى الله عليه وآله من فسر القرآن اه **اقول** قوله ره فليتبوأ مقعده من النار وقد ورد في كثير من الاخبار مثل هذا الخبر الذي يدعى تواتره لفظا من قوله صلى الله عليه وآله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ومثلها ورد في الحديث من ان من طلب علما ليباهي به العلماء فليتبوأ الى غير ذلك من الاخبار ومعناها على ما ذكره صاحب المجمع لينزل منزله منها او ليهيئ منزله منها من بوأت الرجل منزلا هيأته له ومن تبوأت له منزلا اتخذته واصل التبوء الرجوع من الا اذا رجع **قوله** ان المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيرا اه **اقول** ويدل على ذلك تفسير كثير من الاخبار المذكورة وغيرها كقوله عليه السلام في الخبر المذكور وما جابر ان للقرآن بطنا وللبطن بطنا وظهرا وللظهر ظهرا يا جابر ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الخبر فكلامه المذكور في الاول وتعليله المذكور في الآخر يدل على ان المراد من التفسير ليس العمل بالظواهر وقوله ره في الكافي ان من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وما في تفسير التنجيم عن الصادق ع بعد كلام طويل لهذه العلة واشباهها لا يبلغ احدكنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله الا نبيه واوصياؤه وفي خبر طويل عن الصادق عليه السلام انما يكفيهم القرآن لو وجدوا له مفسرا قيل وما فسره رسول الله صلى الله عليه وآله قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شأن ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب عليه السلام وفي احتجاج النبي صلى الله عليه وآله يوم الغدير ولا يوضح لكم عن تفسيره الا الذي انا آخذ بيده وفي العيون العياشي عن ابي جعفر عليه السلام قال تفسير القرآن على سبعة اوجه منه ما كان ومنه ما لم يكن بعد تعرفه الائمة الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان المراد بالتفسير هو العلم بجميع المقاصد المرادة والحقائق القرآنية **قوله** ان التفسير كشف القناع اه **اقول** اختلف كلمات اللغويين والمفسرين في تفسير التفسير في مقامين احدهما مبدأ اشتقاقه فقيل اصله الفسر بمعنى البيان قال في الصحاح الفسر البيان وقد فسرت الشيء افسره بالكسر فسرا والتفسير مثله وقيل انه مأخوذ من التفسرة بمعنى نظر الطبيب الى الماء لمعرفة المرض وهو البول او قارورته او غيرها وهو غلط الاثير في ما صرح به بعض كتب الطب لم يعهد اخذ لغة من لغة اخرى وقيل انه مقلوب السفر من سفر الصبح واسفر بمعنى اضاء وفيه ان القلب وان كان يقع في الاسماء كما رام وادر ومعنوي في الافعال لجبذ وجذب بلا انه مخالف للاصل والغلبة سيما مع فقد الداعي الى التزامها ثانيهما تفسيره بحسب معناه فقيل كما في المجمع كشف القناع وقيل كشف المغطى وقيل كشف المراد من ظاهر اللفظ المشكل وقيل هو التأويل والمراد منه في قوله تعالى سانبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقوله تعالى واحسن تأويلا وقيل هو المجموع من نقل التنزيل والتأويل المستفادين من الاخبار الكثيرة مثل النبوي المروي في الامالي يا علي انا صاحب التنزيل وانت صاحب التأويل وقيل انه الاخبار عن سبب نزول الآية وعن سبب قوله ولذا يجب فيه الاقتصار على النقل بخلاف التأويل الذي يختلف باختلاف الانظار ولذا قيل ان علم التفسير مختص بابواب من باب التأويل مفتوح الى يوم القيام وقيل ان التفسير في الالفاظ كالمقامات

في المعاني وقد يقال التفسير يتعلق بالمحكمات كما ان التأويل يتعلق بالمتشابهات وقد يقال ان التفسير متعلق بالرواية والتأويل بالدراية وقيل ان التفسير بيان الظاهر والتأويل كشف الستر الى غير ذلك من التفاسير المختلفة التي لا شاهد على كثير منها مع امكان ارجاع بعضها الى بعض **قوله** او لاعتبار العقل الظني اه **اقول** فيكون المراد من التفسير بالرأي هو التفسير بمقتضى هوى النفس وميل الطبع لتصحيح غرضه كما كان يحتج بعض ارباب القرآن على بدعه او مقصده وهو يعلم انه ليس المراد بالآية ذلك لكن يلبس على خصمه كما يستدل المجسمة بمثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ويد الله فوق ايديهم ونحوهما وهذا قد يكون مع العلم كما مر وقد يكون مع الجهل فيميل فهمه الى الوجه الذي يوافق غرضه ويترجح ذلك الجانب برأيه وهواه فيكون قد فسر القرآن برأيه اي برأيه هو الذي حمله على ذلك التفسير ولولا رأيه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه الاقرب وذلك تبين ويكون له غرض يستدل عليه المطلب الحق فيستدل بما اشرنا او صحيحا او يريد من الآية كتفسير قوله تعالى اذهب الى فرعون انه طغى بالامر بمجاهدة القلب ومنازعة النفس في هذا القسم قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا للمستمع وقد يستعمله الباطنية في المقاصد الباطلة لتضليل الناس ودعوتهم الى طريقتهم الفاسدة مذهبهم الكاسد فينزلون القرآن على وفق رأيهم واقبح وجوه هذا النوع من التفسير ما يشتمل على التصرف في اللفظ والمعنى جميعا مثل ما نقله الفاضل السيوطي في الاتقان من ان جماعة من يدعي الباطن قال في قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ان معناه من ذل اي من الذل ذي اشارة الى النفس يشف من الشفاء جواب من ع امر من الوعي وانفع الناس الى هذا القرآن الصوفية المسمون انفسهم بالباطنية وقد نقل الفاضل السيوطي في الكتاب المذكور عن بعضهم ان من جملة التفاسير التي صنفها اهل البدع والاهواء وفسروا القرآن فيها بآرائهم تفسير عبد الرحمن بن كيسان الاصم والجبائي وعبد الجبار والرماني والزمخشري وامثالهم ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة يدس البدع في كلامه واكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه **قوله** واما الحمل على ما يظهر له في بادئ الرأي اه **اقول** توضيحه ان المراد بالتفسير بالرأي هو تفسير بظاهر العربية من غير سماعها بالادلة العقلية والقرائن النقلية فيما يتعلق بغرائب القرآن مما فيه من الالفاظ المبهمة وما فيه من الحذف والاضمار والتقديم والتأخير وفيما يتعلق بالناسخ والمنسوخ والخاص والعام والرخص والعزائم والمحكم والمتشابه الى غير ذلك من وجوه الاختلاف فلا ينبغي ان يبادر الى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من يفسر بالرأي ومن هنا ذكر بعض اهل التحقيق ان النقل والسماع مما لا بد منه في ظاهر التفسير اولا ليتقى مواضع الغلط ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط وما لا بد فيه من السماع فنون كثيرة منها ما كان مجملا لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلا مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وآتوا حقه يوم حصاده فانه يحتاج في بيان النبي صلى الله عليه وآله حتى يتبين تفصيل عدد الركعات وكمية الاجزاء والشرائط ومقادير النصب وغيرها في الزكوة فالشروع في بيان ذلك من غير نص ممنوع منه ومنها الايجاز بالحذف والاضمار كقوله تعالى وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها معنا آية مبصرة فظلموا انفسهم بقتلها فالناظر بظاهر العربية يزعم ان المراد به ان الناقة كانت مبصرة ولم تكن عمياء ولا يدري انهم افظلموا انفسهم او غيرهم ومنها المقدم والمؤخر كقوله تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لكان لزاما واجل مسمى معناه ولولا كلمة سبقت من ربك واجل مسمى لكان لزاما الى غير ذلك مما ذكر في كتب التفسير من اشكال فهم الخبر العامي المذكور في المتن اعني قوله صلى الله عليه وآله من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ فان ظاهره مخالف للقواعد فان الرجل شخصا فسر قوله تعالى قل هو الله احد بمقتضى رأيه من دون استناد الى شاهد ودليل فاتفق مصادفته للحقيقة الواقعية من توحيد الله تعالى فلا شك في انه مصيب في المقصود ان الخطاء في تفسيره بالرأي وظاهر الرواية يفيد خلاف ذلك فيظهر من بعض علماء العامة ان الرواية ليست بصحيحة وقال الفاضل البيهقي منهم بعد ذكرها ان صح اراد والله اعلم الرأي الذي يغلب من غير دليل قام عليه اما الذي يشده برهانه فالقول به جائز ولم يلتفت الى ما التفتنا اليه من الاشكال وذكر بعضهم ان المراد فقد اخطأ الطريق فسبيله ان يرجع في تفسير الفاظه الى اهل اللغة وفي معرفة ناسخه ومنسوخه وسبب نزوله وما يحتاج فيه الى بيانه الى اخبار الصحابة الذين شاهدوا التنزيل وادوا الينا من السنن ما يكون بيانا لكتاب الله تعالى قال عز وجل وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم لعلهم يتفكرون وبالجملة المراد هو الخطاء في الطريق وبلا اصابة الواقع **قوله** مثل خبر الثقلين المشهور اه **اقول** بل المتواتر في كل من الطريقين على ما ادعاه بعض الاعلام وعلى فرض عدمه لا شك في كونه متلقى بالقبول عند الامة قال السيد المرتضى ره في الشافي على ما حكي عنه بعد نقله ان الامة تلقته بالقبول وان احدا منهم مع اختلافهم في تأويله لم يخالف في صحته وهذا يدل على ان الحجة قامت به في اصله وان الشك مرتفع فيه من ان علماء الامة اذا ورد عليهم خبر مشكوك في صحته ان يقدموا الكلام في اصله وان الحجة به غير ثابتة ثم يشرعوا في تأويله فاذا رأينا جميعهم عدلوا عن هذه الطريقة في هذا الخبر وحمله كل واحد منهم على ما يوافق طريقته ومذهبه دل ذلك على صحته ما ذكرناه **قوله** وقوله عليه السلام لما قال زرارة اه **اقول** في العلل وتفسير العياشي عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلام الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك عليه السلام وقال يا زرارة قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله تعالى لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرافق بالوجه فعرفنا انه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا

حين قال بمسح بعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فعرفنا حين وصلها بالرأس ان المسح على بعضها الخبر **قوله** وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم اه **اقول** في الصحيح عنهما قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي فقال ان الله عز وجل يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصار التقصير في السفر واجبا كوجوب التمام في الحضر قالا قلنا انما قال الله عز وجل واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر فقال او ليس قد قال الله ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما الا ترون ان الطواف بهما واجب مفروض لان الله تعالى ذكره في كتابه وصنعه نبيه صلى الله عليه وآله وكذلك التقصير شيء صنعه النبي وذكره الله تعالى في كتابه الخبر **قوله** الى غير ذلك مما لا يحصى اه **اقول** مثل ما عن الصادق عليه السلام في ذبائح اهل الكتاب قال عليه السلام قد سمعتم ما قال الله تعالى في كتابه قالوا نحب ان تخبرنا فقال لا تأكلوها الخبر وما في الصحيح عنه عليه السلام لو ان رجلا دخل في الاسلام فاقر به ثم شرب الخمر وزنا واكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم اقم عليه الحد اذا كان جاهلا الا ان يقوم عليه البينة انه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر واكل الربا وعنه عليه السلام في حديث قال ان الله عز وجل يقول فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه وعن كنز الفوائد للكراجكي قال جاء في الحديث ان قوما اتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا الست رسول الله تعالى قال لهم بلى قالوا له وهذا القرآن الذي اتيت به كلام الله تعالى قال نعم قالوا فاخبرنا عن قول الله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون اذا كان معبودهم معهم في النار فقد عبدوا المسيح افتقول انه في النار فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله سبحانه انزل القرآن علي بكلام العرب والمتعارف في لغتها ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل والذي يصلح لهما جميعا فان كنتم من العرب فانتم تعلمون هذا قال الله تعالى انكم وما تعبدون يريد الاصنام التي عبدوها وهي لا تعقل والمسيح لا يدخل في جملتها فانه يعقل ولو قال انكم ومن تعبدون لدخل المسيح في الجملة فقال القوم صدقت يا رسول الله وفي الفوائد في غيره ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لابن الزبعري حين ورد عليه الاعتراض المذكور ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل الى غير ذلك من الاخبار الدالة على جواز التمسك بظواهر الكتاب استنباط المطالب منها وفي كثير من الاخبار الآمرة بالرجوع نعم قال لم تسمع الله تعالى يقول فاقرؤا ما تيسر من القرآن اما القرآن من كتاب الله كذا بل في كثير منها البحث عن كيفية الدلالة كما سمعت في خبر كيفية المسح كذا الخبر الاخير والانصاف ان من لاحظ جميع الاخبار الواردة في تفسير الآيات المتعلقة بالاحكام وغيرها مع ملاحظة مطابقة مدلولها للآيات وكذا استشهاد الائمة بها وكذا الصحابة والتابعين يقطع بان مدلولها الظاهر مقصود منها والا كان غيرها معتذرا ايضا سيما مع كون الكتاب الكريم على نظم عجيب ونمط غريب مشتملا على وجوه الفصاحة والبلاغة ومحاسن العبارات ولطائف الاشارات وغيرها من الامور التي تتوقف على فهم المعنى كيف ولو لم يكن ما نفهمه من ظواهرها مقصودا لم نقدر على استنباط تلك الامور فيها ولا نعلم بكونه معجزة باقية على مر الدهور والايام انه لم يعهد ولم ينقل ان النبي صلى الله عليه وآله كان يتحدى العرب به بعد تفسيره وبيانه لهم كيف لو كان لامكن لهم لشاع وذاع بل قد يقال ان ذلك يوجب القدح في القرآن عن كونه معجزا بالبلاغة الفائضة للفظ باعتبار ما يريده من المعنى لتوقفهما على التفسير وصحته مبنية على ثبوت النبوة فاذا توقف ثبوتها على كونه معجزا لزم الدور وتوهم ان اعجازه انما هو من حيث فصاحته او خصوص الاسلوب وغيرهما مما لا توقف له على فهم المعنى ضعيف جدا حسبما حقق في محله ويدل على ذلك مضافا الى ما ذكر الاجماع القطعي على ذلك المنعقد من اصحاب النبي والائمة عليهم السلام المستمر في جميع الاعصار والامصار قبل ظهور الخلاف من الاخبارية بل الظاهر اتفاق قاطبة المسلمين من الفرق والمذاهب كلها على التمسك بظواهره في المقاصد الدينية والاحكام الشرعية حتى في اصول عقائدهم ولم يعهد عن احد منهم انتفاء قيد فيه بعدم حجية الكتاب لوروده او نص في تفسيره فان قلت لعله ورد فيه كل ما استدل به نص معتبر وقد اعتمد في الاحتجاج على ذلك النص المفسر قلت لا لانه تكلف بل يقطع بعدمه بعد التأمل الصادق وثانيا انهم كيف يعتمدون على النص المفسر على فرض وروده قبل تعيين المذهب مع ان منهم من لا يقول بحجية اخبار الآحاد وكثير منهم لا يقولون بحجيتها في اصول العقائد فمن اين كان سكوتهم الى ذلك الخبر ولم يعتمدوا على نفس الآية مع انه في ما نراهم يعدلون الى التفسير المروي عنهم فيها اصلا لوجود نص لكذا غيره ايضا نظرا الى قوة الدلالة مع ما نرى من ان العلماء والمجتهدين سلفهم وخلفهم بل وغيرهم يجتهدون في انتهاء علمهم الى الكتاب بقدر طاقتهم في تفسيره ولم يمنع احد من تفسيره وتدوينه التصنيف في بيانه بل نجد كثيرا من اصحابه ممن صنف فيه في خصوص الآيات المتعلقة بالاحكام المضبوط عندهم ما يقرب من خمسمائة بل نجد التفاسير لما ورد عنهم كتفسير مولانا العسكري عليه السلام غير مطابقة للظواهر المستفاد الا ما كان فيها من البواطن والتأويلات على ان المعهود من طريقة جميع اصحاب المذاهب والملل والاديان في كل مكان وزمان اتباع الكتاب المنزل عليهم من ربهم او الموروث من نبيهم وحسبانه مذهبهم ممن لم يعهد من الله سبحانه زمن اليهود والنصارى على العمل بما وجدوه في التورية والانجيل حتى فيما كان منها وانتباع ما انزل الله تعالى فيهما والحاصل ان من لاحظ ما ذكرناه ولاحظ المطابقة بين الآيات والاخبار المروية في تفسيرها الواردة في ابواب الارث والنكاح والطلاق واجل العدة والظهار والايلاء والكفارات والمطاعم والمشارب والخمس والصدقات ومناسك الحج وكيفية الوضوء والتيمم وغيرها بل الواردة في بيان قصص الانبياء والمواعظ والمواعيد واحوال المعاد ونحوها يحصل له القطع بان ظاهر كل ما له ظاهر من الآيات هو المجرد

المقصود من الخطاب وان كان غير مقصود ايضا من باب التأويل واستنباط شيء من البطون لسبعة او سبعين وبرشده ما حققنا التقريب الآيات الناهية عن تركه ولذا قال شيخنا الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ان فيه دلالة على بطلان قول من قال لا يجوز شيء من ظاهر القرآن الا بخبر وسمع وقال في تفسير قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله الآية انها تدل على فساد قول من زعم ان القرآن لا يفهم معناه الا بتفسير الرسول من الحشوية وغيرهم لانه حث على التدبر ليعرفوه وليتبينوا وبالجملة هذا المطلب في غاية الوضوح فلا حاجة لنا بحمد الله تعالى الى اطالة الكلام فيه **قوله** الا انه يظهر من كلام السيد الصدر اه **اقول** وقد استدل السيد المذكور في اوائل كلامه من قبل القائلين بحجية الظواهر القرآنية بان المتشابه كما يدل عليه بعض الاخبار ما اشتبه على جاهله فيقول لا شيء من الظاهر بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر بمتشابه اذا لم يكن متشابها فيكون محكما وكل محكم يجب العمل به وفي اما الكبرى فللاخبار واما الصغرى فلان معنى قوله ما اشتبه على جاهله هو ان غير الامام عليه السلام المعبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع يتصور منه المراد من اللفظ بحيث يصير متردداً فيه لا شك ان الظاهر يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى واجاب عنه اولا بما حاصله ان الظنون ايضا مشتبه لصدق الجهل المقابل للعلم الذي هو الاعتقاد الجازم على الظن فالظان بعض جاهل وثانيا انه لا دليل على حصر الاقسام في المحكم والمتشابه في الآية غير دالة عليه بل يجوز ان يكون المحكم وجوب اتباع المحكم ورد المتشابه الى العالم والتوقف عند الظواهر ويرد عليه اولا ان المعروف من الاخبار بين تفسير العلم بالاعتقاد الراجح الشامل للظن ولذا ادعوا قطعية الاخبار كما حقق في محله وثانيا ان ظاهر الآية بل صريحها الحصر مضافا الى دلالة الاخبار الكثيرة عليه كما لا يخفى **قوله** لا يقال ان ما ذكرتم لو تم اه **اقول** لا يخفى ان كلام السيد في منتهى غاية الاضطراب فانه ادعى اولا ان الاخبار خارجة عن اصالة حرمة العمل بالظن من جهة عدم المنع في دلالتها كما في الكتاب من جهة احتمال اصطلاح في المتشابه ففيه انها لا تحتاج حينئذ في حجيتها الى الاجماع بل يكفي في خروجها المقدمة الاولى كما هو مقتضى ما ذكره وان اراد انها مثل الكتاب من جهة التشابه فيها ايضا ففيه ان شمولها على المتشابه لا يمنع من حجيتها الا ان كان التشابه فيها ايضا بمعنى خاص غير المعنى اللغوي العرفي سواء كان بمعنى ما هو معلوم انه اراده الله تعالى او مخالفا له فلا بد من اثبات تحقق الاجماع والاصطلاح الكاشف عن رأي المعصوم ولا حجيته غير مسلمة مع انه يرجع الى ما ادعاه المصدر من مجهولية الطباع على العمل بالظواهر فيرد ما اورده عليه ايضا بان المركوز في الاذهان هو العمل بالظواهر بمعنى عدم الاعتناء باحتمال التجوز باجراء الاصل في نفي القرينة واما بالتشبيه الى المخصص والمقيد ونحوهما فلا الا ان يقال ان الاخبار الواردة في بيان الاحكام وتفسير الآيات ينبغي ان لا يرتكب فيها خلاف الظاهر والا لزم التسلسل او نقض الغرض لكنه مع انه اول الدعوى يرفع حجية الاشتراك بين الكتاب والسنة كما هو المقصود من الايراد فتدبر **قوله** وعدم بيان حقيقته اه **اقول** فيه انه مع فرض عدم البيان يكون المرجع اما العرف واللغة والا لزم الاغراء بالجهل مع ان دعوى عدم بيان حقيقته ممنوعة لدلالة الاخبار على معناه وموما يؤول الى المعنى مع انه لا يصح عدم جواز الاستدلال بالآيات الدالة على عدم جواز ما بعضه متشابه عليها لاحتمال كونها من المتشابه بعد عدم بيان حقيقته نظير عدم جواز الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظن المستلزم حجيتها عدم حجيتها كما اشرنا وثانيا ما ذكره بلوهم فساد ما قد يتخيل من ان الآية محكمة في ذلك اتباع المتشابه دون طلب اتباع المحكم لانه لا يستفاد منها الا ظنا اذ كون بعض الكتاب محكما وكون المحكم ام الكتاب لا يدل على ذلك في دلالة هذا الشرط على عدم اتباع المحكم انما هي بمفهوم اللقب وهي في غاية الضعف ووجه الفساد غير خفي **قوله** وفيه مواقع للنظر اه **اقول** منها ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر مثل احتمال النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طريقها مثل اوائل النزول فاذا نزلت آية كان يجوز العمل بها واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل بمقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من متعارضات الادلة والمجتهدون يقولون ايضا بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المتعارض وما يدعي ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار بمحض الورود من دون تفحص فما كانوا يعملون بالآيات كذلك اجماعهم المستفاد من طريقتهم مؤيد على اخراج الاخبار من هذا الحكم بخلاف محكم الكتاب فهو من غرائب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص ومنها انه في جواز العمل بالظواهر وقد بان ما ذكره انما يحسن اذا كان مذهب السيد انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد وامثالهما ويجوز العمل به بعده والا فيقول بذلك بل يمنع العمل بالظواهر مطلقا الا بعد ورود خبر دال على بيانها ومنه يظهر النظر في قوله والا فالحال فيه هو الحال الخ وقوله والمجتهدون يقولون ايضا الخ وما جعله من اغرب الدعاوي ان اراد به دعوى عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص وعدم عملهم بالآيات كذلك ففيه مع منافاته لقوله فنحن نقول الخ انه لا غرابة في ذلك اصلا لان عملهم بالاخبار قبل الفحص مسلم عند الكل وبعد ملاحظة اخبار النهي عن تفسير القرآن بالرأي وانه لا يبلغه عقول الرجال يكون عدم عملهم بالآيات كذلك ففيه مع عدمه ككونه محلا للغرابة فيه ان اراد به دعوى ان المجتهدين يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع بمعنى ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة نظرا الى ان المجتهدين ايضا يقولون في الكتاب كذلك الا انه يتوجه ذلك ان مراده ان اصحابهم يعملون بالاخبار قبل الفحص لا يعملون بالكتاب لا بعده وليس مراده ذلك بل مراده انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص لا يعملون

بالكتاب كذلك بل في تصويبات الائمة وح فلا غرابة في الدعوى على ان المجتهد لا يقولون بذلك اقول الظاهر ان مراد المجيب ظاهر كلام الشيخ يعطي انه يريد منع وجود المقتضي للعمل في ظواهر القرآن وهي احتمال النسخ والتخصيص والتقييد ونحوها وهو غير صحيح اذ غايته احتمال المانع من جهة احتمال الامور المذكورة وهو لا يقتضي الا بعد اعتبار وجوب الفحص ودعوى عمل الاصحاب بالاخبار من غير فحص بخلاف الكتاب غريبة وح فما وارد وحكم بغرابة الدعوى غير غريب ولا يرد عليه ما ذكره المعترض نعم يرد عليه ان كلامه خال عن ذكر الشق الآخر للترديد وهو ما اذا كان محل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث انه ظاهر لا من حيث انه متشابه بل من حيث دلالة الادلة الخارجية على منع العمل به وهو سهل يسير قوله بان المتشابه لا يصدق على الظواهر اه اقول لا يخفى ان بعض تفاسيره وتعاريفه المذكورة في كتب اللغة والاصول والتفسير او التي دل عليها الاخبار ينطبق عليها فقيل هو ما لا يعلم المراد به ولا يتضح دلالته الا بقرينة تدل عليه وقيل هو ما يحتمل وجهين من التأويل فصاعدا او قيل هو المنكر الفاظه كقصة موسى وغيره وقيل ما لا يعلم تعيين تأويله كقيام الساعة وعن النهاية الاثيرية انه ما لم يتلق معناه من لفظه وهو على ضربين احدهما ما اذا رد الى المحكم عرف معناه والآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته فالمتتبع له مبتغ للفتنة لانه لا يكاد ينتهي الى شيء تسكن نفسه اليه وفي مجمع البحرين في تفسير المحكم انه في الاصطلاح يطلق على ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة وعلى ما كان محفوظا من النسخ او التخصيص او منهما معا وعلى ما كان نظمه مستقيما خاليا عن الخلل وعلى ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا ويقابله بكل من هذه المعاني المتشابه وفي الخبر المروي في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلم والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفي رواية اخرى المتشابه الذي يشبه بعضه بعضا اللهم الا ان يقال ان المراد عند تعدد المعاني المذكورة في السنة اهل اللغة والعرف عليها وما يتوهم انطباقها يكون تفسير المتشابه بالقرآن لا مطلق المتشابه لكنه غير مجد بل مخل بالغرض لا شتماله على ان المراد بتحقيق منه متشابه القرآن مع غيره من المتشابهات وهو نقيض لكلام المفصل ومن هنا ينقدح النظر في التمسك بصحة السلب اذ صحة سلب المتشابه بالمعنى المحتمل لان يكون اصطلاحا جديدا في القرآن او الكلام وصحة سلبه بالمعنى الآخر لا يجدي في المقصود فافهم قوله وثانيا بان احتمال كونها اه اقول وفيه ايضا اوضح انه لو سلم تشابه لفظ المتشابه واحتمال ان يكون الظواهر منه فاللازم احتمال المنع وبعد ما ثبت حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال بل قد يقال انه لو توهم لا يجدي بالنسبة الى كل ظواهر القرآن اذ الذي قرر في بيان الاحتمال صيرورة ظواهر القرآن متشابهة بمجيء الاصطلاح من امثال لو حبت ما اشتمل على المجازات التي لم يعرفها العرب لا مط قوله ثم انك قد عرفت اه اقول حاصله ان النزاع بيننا وبين الاخباريين صغروي لا كبروي بمعنى انهم ينكرون كون خطابات الكتاب ظواهر مما قصد بها الافادة والاستفادة ولا ينكرون حجية الظواهر الصادرة عن المتكلم لغرض الافادة والاستفادة قوله وانما يكون خلافهم اه اقول ظاهرهم دعوى الكلية فيلزمهم انكار وجود المحكم في آيات القرآن وهو مشكل جدا ولذا اورد عليهم السيد الصدر ره بعد نقل قولهم بانهم ان ارادوا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت فانها للظن المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها تصير اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان في القرآن محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل قوله انه ربما يتوهم بعض اه اقول هو الفاضل النراقي في المناهج وذكر في ذلك قوله ولعل قصر نظره اه اقول مما يضعف هذا التوهم ان فائدة معلومية حجية ظواهر الكتاب عندنا لا تنحصر في التمسك بها في الاحكام بل لذلك فوائد اخرى منها استعلام حال الاخبار المتعارضة وغيرها في الحجية وعدمها بموافقة الكتاب ومخالفته كما في الاخبار العلاجية قوله حيث قرء بالتشديد اه اقول لا يخفى ان هذا الظهور انما يسلم اذا ثبت كون التطهر حقيقة في معنى المتشرعة اي الاغتسال شرعا كما ان الظهور الثاني يتوقف على عدم كون التطهر حقيقة فيه ظاهرهم التسالم عليهما ولذلك اختار جواز الوطي لاحظ الترجيح ومرجح فرجحا برجحان الظهور الاول ببعض المرجحات مثل بيانها قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن فيحكم بوجوب الغسل وحرمة الوقاع قبله ويرجح الثاني بسياق الآية مع لفظ المحيض ونمادر دان غسل الحيض سنة في مقابل الفريضة الالهية ويحكم بجوازه بعد النقاء وقبل الغسل وح فيحمل تفعل على معنى فعل مثل تطعم بمعنى طعم ومنه المتكبر من اسماء الله تعالى كما قيل فافهم قوله فلا يخلو اما ان يقول بتواتر القراءات اه اقول اختلفوا في تواتر القراءات وعدمه فالاكثر على تواتر السبع وقيل عن المشائخ الست صرح به العلامة ره في المنتهى والتذكرة والنهاية والشهيد وفي الذكرى والحق بها فيه الثلاثة الباقية ايضا وادعى الاجماع على تواتر السبع جماعة منهم المحقق والشهيد الثانيان في الشرحين ثم ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية والخلاف في تفسيرها فقيل ما له مدخلية في جوهر اللفظ ويختلف باختلافه كمالك وملك ومنهم من اختار في تفسيرها الخلاف ايضا فقال ما يختلف خط المصحف بمعنى باختلافه ومقتضاه ان اختلاف الفاظ المترادفة ليس جوهريا وهو مشكل ومقتضى كلا التفسيرين كون الاختلاف بالادغام وعدمه غير جوهري وهو بعيد ايضا كما قيل نظرا الى ان المراد بالجوهر جوهر اللفظ دون جوهر الخط وظاهر ان اللفظ هو الذي يتلفظ به يختلف جوهره بالادغام وعدمه وقد يفسر الجوهرية بانها ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابلها الادائية وهي ما كان من قبيل الهيئة وقيل انها متواترة مط وقيل انها غير متواترة مط واليه ذهب ابن طاوس في جمال الاسبوع ونجم الائمة والزمخشري وجماعة من متأخري اصحابنا

ومما استدل به المثبتون الخبر النبوي صلى الله عليه وآله ان القرآن نزل على سبعة احرف وكلها كاف شاف حمل الاحرف على القراءات وفيه بعد تسليم ثبوت الخبر بل ورد في الخبر الذي ثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلم تكذيبه ان التواتر لا يثبت به مع انه من اخبار الآحاد ولو ورده ومما استدل به النافون فقدان شرط التواتر من استواء الطرفين والوسط في المقام فانهم صرحوا بان لكل من القراء السبعة راويين فاتفاق التواتر في بعض الطبقات الآخذة غير مفيد وتحقيق الحق ان المراد هو التواتر عن القراء او عن النبي صلى الله عليه وآله موكول الى محله قوله وعلى الثاني فان ثبت اه اقول لا خلاف ظاهرا في جواز القراءة بكل قراءة واستدل عليه بعد الاجماع بانه قد ثبت بالضرورة وجوب قراءة القرآن لنا بل استحبابها علينا بل وجوبها في الجملة وح فلا يخلو اما ان يكون الجائز مثلا التلاوة بغير القراءات او بجميعها او ببعضها معينا او لا على التعيين والاول مستلزم لترك القراءة والثاني مخالف للاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو المطلوب وبالرواية التي رواها الكليني عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عليه السلم وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤه الناس فقال ابو عبد الله عليه السلم مه كف عن هذه القراءة اقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم عجل الله فرجه فاذا قام القائم عليه السلم قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلم قال اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله تعالى كما انزل الله تعالى على محمد صلى الله عليه وآله قد جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه فقال عليه السلم اما والله ما ترونه بعد يومكم هذا ابدا انما كان علي ان اخبركم حين جمعته لتقرؤه وعلى جواز قراءته كل قراءة من يريد من الناس لما تقرر وكذا ما رواه باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن عليه السلم قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال عليه السلم لا اقرؤا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم الخبر ثم ان التخيير بين القراءات هل هو ابتدائي او استمراري ظاهر هو الثاني فاذا قرء بعض القرآن بقراءة لا يجب الالتزام بها في الباقي وكذا بالنسبة الى الازمنة للاصل نعم صرح الشهيد في الالفية وحكي في شرح الالفية بانه اذا ترتب بعضه على بعض لم يجز التركيب ان نقل جواز ذلك عن اكثر القراء هذا فيما اقتضته القراءة واما في مقام العمل والاستدلال والاستنباط فلا شك في جواز العمل بكل من القراءات فيها على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب قوله او بناء على عدم ثبوت الترجيح اه اقول قال العلامة ره في محكي المنتهى ان احب القراءات الي قراءة عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف انتهى قوله على الوجهين في كون المقام من الاستصحاب اه اقول اختلفوا في انه اذا خرج بعض الافراد في بعض الازمنة عن حكم العام فهل يشك فيما بعد ذلك الزمان انه هل هو ملحق بما قبله او ملحق بما قبله وبعبارة اخرى هل يعمل بالعام او يستصحب حكم المخصص وجهان والذي الظاهر المعم الاستصحاب وربما يفصل بين ما اذا اخذ عموم الازمان في العام افراديا بان جعل كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل العموم الى احكام متعددة بتعدد الازمان كما اذا قيل اكرم العلماء كل يوم فقام الاجماع على حرمة اكرام زيد يوم الجمعة وبين ما اذا اخذ لبيان الاستمرار كما اذا قيل اكرم العلماء دائما ثم خرج فرد في زمان وشك في حكمه بعد ذلك الزمان فيعمل بالعموم في الاول وبالاستصحاب في الثاني ومن هذا الباب مسألة الخيار الغبن اول زمان الاطلاع فالمختار عند المصنف ره وجماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك استصحاب المخصص فيحكم بثبوت الخيار الى ان يثبت المكلف فيه بناء على ان المستفاد من اطلاق اوفوا بالعقود هو كون الحكم مستمرا الى آن الوقاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بحكم مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز فسخ العقد في جزء من الزمان وذهب المحقق الثاني ره في مسألة خيار الغبن في باب المقابر الى العمل بالعموم الحكم بفورية الخيار ومن هذا الباب اي التحريم فيه فلا يبقى على ما اقتصر المصنف من الحكم بالاستصحاب وعدم جواز الوقاع قبل الغسل ولعلنا نشير الى حقيقة الحق في المقام في مباحث الاستصحاب قوله الثالث ان وقوع التحريف في القرآن اه اقول اختلف العلماء في وقوع التحريف في القرآن الذي يكون بايدينا اليوم فالاخبار تدل على وقوعه بانواعه الثلاثة التحريف والنقصان والزيادة كما عليهم ويدل الاولين كما هو ظاهر اكثرهم كما هو الظاهر من الكليني تبعا لشيخه علي بن ابراهيم القمي ره وهو من افراطيته اليه ذهب ايضا احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج واكثر الاصوليين على العدم وهو مختار الشيخ ابي علي الطبرسي صاحب مجمع البيان وهو المنسوب الى علم الهدى والشيخ وهو الذي اختاره الصدوق ره في اعتقاداته وذهب بعض الاواخر تبعا لبعض الى عدم وقوع ما يقدح في الاعجاز ووقوع غيره فيه لكل من الفريقين ادلة مذكورة في محالها لا يتعلق غرضنا بذكرها والنقض والابرام فيها قوله لا يمنع التمسك بالظواهر اه اقول فيه نظر لان العلم الاجمالي بعد فرضه لا يفرق فيه بين الظواهر وغيرها بل لقائل ان يقول ان التحريف فيها اقرب الى الوقوع اذ الداعي الى التحريف هو عناد المخالفين والحاسدين المتضمنة ما يضاد رأيهم وهواهم وظهوره بالنسبة الى الظواهر اظهر لفهم معانيها الغير الائمة الطاهرين بخلاف المتشابهات وجعل ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة مشكل نعم ما ذكره اخيرا غير بعيد نظرا الى ان آيات الاحكام مما يجب على الله حفظها من باب اللطف لانها مرجع للانام في الاحكام والظاهر من بعض الاخبار دعوى الاجماع على ذلك على ما حكاه بعض الافاضل الا ان يقال انها ليست باولى من ايات الاصول ونصب الامام وغيرها مما يتعلق باصول الدين والمذهب الذي يمكن القول بوجوب الالتزام بها سهو وكذا وقوع التحريف فيه على وجه ينافي كونه معجزا ولعل المراد من قوله تعالى

انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه نعم لو تم الاجماع المذكور كان متبعا وهو غير معلوم لعل قوله فافهم اشارة الى بعض ما ذكرنا ثم ان ههنا مطلبا يناسب المرام لا بأس بالاشارة اليه للاكمال والاتمام وهو ان الفخر الرازي نقل في تفسيره الكبير عن بعض المشككين من الملاحدة انهم طعنوا في القرآن وابطلوا التمسك به من جهة اشتماله على المتشابهات وقالوا انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نريه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا ومثبت الرؤية يتمسك بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ونافيها يتمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكذا سائر المذاهب المختلفة ثم ان كل احد يسمي الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والمخالفة له متشابهة وبينما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجع في الاحكام الى يوم القيمة على هذا الوجه اي فائدة في اشتماله على المتشابهات وكيف يمكن التمسك به أليس لو جعله ظاهرا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض ثم حكى عن العلماء وجوها في فوائد المتشابهات كانه جعله جوابا عن السؤال المتقدم فذكر اولا انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب وثانيا انه لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وذلك ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه فلما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فانه يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه فكلهم ينظرون فيه فيصير المحكمات عندهم مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق وثالثها انه لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدليل العقل فيتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى نور الاجتهاد والاستدلال ورابعها وهو السبب الاقوى عند العلماء في هذا الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام وطبايع العوام تنبو في الاكثر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح وهو الذي يخاطبون به في اول الامر المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر المحكمات الى غير ذلك من الوجوه التي سبق في بعضها غيره من المفسرين ايضا لكن الانصاف انها غير حاسمة لمادة الاشكال بل منها ما يؤيد اصل السؤال ويقوي بنيان الاستشكال والتحقيق في الاشكال ان يقال ان الله تعالى قد بعث رسوله صلى الله عليه وآله بالرسالة وختم به النبوة وجعل شريعته باقية الى يوم القيمة وانزل عليه كتابا جامعا لعلوم الاولين والآخرين بل حاويا لجميع الحقائق والمعارف والاحكام والحوادث الواقعة الى يوم الدين حيث انه صلى الله عليه وآله لم يتفرغ في البرهة التي كان فيها بين الانام لتبليغ جميع الاحكام والمعارف والحقائق على وجه الاحكام لعدم استعداد اصحابه صلى الله عليه وآله القريب عهدهم بالجاهلية الجهلاء مع انهم اعراب غرباء ولو احتمل حافظا لذا اودع علمها عند من هو حافظ سره ومبلغ رسالته صلوات الله وسلامه عليه وآله اودع عنده جميع معاني القرآن بطونه وحقائقه وامر بحفظهما واتباعهما والتمسك بهما واخبر انهما لا يفترقان حتى يردا عليه صلى الله عليه وآله الحوض وحيث انه صلى الله عليه وآله علم ان من امته من يرتد عن دينه وينازع وصيه في امره واخويه فلذا جعل الله تعالى ظاهر كتابه مشتملا على المحكم الذي لا يختلفون فيه والمتشابه التي اخبر انه لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم واخبر بانهم لو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فالمتشابهات هي التي يضطر اليها الناس وتلجئهم الى الاقرار بولاية اولي الامر الذين هم حملة الكتاب وفصل الخطاب ولو كان كله محكما لتوهموا انه يكفيهم على ظاهره الذي هو غير مشتمل الا على اقل قليل من الاحكام ولم يمكن الاحتجاج عليهم بانهم محتاجون في معرفة الحقائق الى الامام عليه السلام ومثل الذي ذكرنا من الحكمة هو المستفاد من كلام اهل البيت عليهم السلام ويكفي شاهدا على ذلك هذا الخبر المروي في تفسير النعماني عن الصادق عليه السلام الى ان قال عليه السلام انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم الخبر **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ذكره من عدم شمول الآيات لانفسها اذ لا شك انها من ظواهر القرآن المفيدة للظن الذي يحرم العمل به بمقتضى الآية انفسها فالمقتضي لعدم شمولها لانفسها اما لزوم المحذور من استلزام حجيتها عدم حجيتها او كونها مفيدة للقطع او خروجها عنها من بين آيات القرآن والكل باطل اذ الاول يقتضي الحكم بعدم حجيتها فلم لا يلتزم بها ويعمل بها مع البناء على عدم شمولها لانفسها والثاني واضح الفساد وكذا الثالث لظهور انه لا خصوصية لها ووضوح ان شأنها شأن غيرها ولو كان المراد خروجها عن محل النزاع بالاجماع ونحوه فمع منع الاجماع يرد عليه انه خروج من باب التخصيص لا التخصص كما هو ظاهر الخصم **قوله** وفيه ما لا يخفى اه **اقول** ان الاجماع على تقدير تسليمه انما قام على وجوب العمل بما هو المظنون من الكتاب وهو لا يجعل الظن علما والنهي المذكور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم مثلا راجع الى الموضوع نفسه لا بطلان الى وجوب العمل به بان يكون المعنى ما ليس لك به علم لا يوجب العمل به يوجب الخروج عن الظاهر من غير قرينة بل يستلزم استعمال النهي في معنى الحقيقة والمجاز ثم ان الاعتماد على ما حققه المحقق القمي ره وان شئت تفصيل الكلام في المقام فراجع باب الاجتهاد والتقليد من القوانين **قوله**

واما التفصيل الآخر اه **اقول** التفصيل الاول هو التفصيل بين ظاهر الكتاب وغيره الذي اشار اليه بقوله اما الكلام في الخلاف الاول الخ وهذا التفصيل الآخر من التفصيل بين الذي اشار اليهما في صدر المبحث بقوله وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين الخ **قوله** ويمكن توجيه هذا التفصيل اه **اقول** لقائل ان يقول ان هذا التوجيه لا ينطبق على تمام مدعى المفصل وانما ينطبق عليه لو فصل بين من قصد افهامه بان يكون مخاطبا وبين غيره سواء كان من قبيل الناظر في الكتب المصنفة ام من قبيل من لم يقصد افهامه اصلا لان من قصد افهامه بغير المخاطب يكون كمن لم يقصد افهامه في قوة احتمال اختفاء القرينة بحصة سيما الحاصل من مثل تقطيع الخبر ونقله بالمعنى ونحوهما فلا يجوز له نفيها بالاصل نعم يحصل الفرق بينهما اذا انحصر القرينة في القرائن الحالية وهو معلوم الانتفاء **قوله** كما بينها عليه في اول المبحث اه **اقول** حيث جعل العنوان هو الظن المستفاد من الفاظ الكتاب والسنة وهو الحاصل من ظاهر اللفظ اما بالوضع كالفاظ الظاهرة في معانيها الحقيقية او بامداد من قرينة حالية او مقالية كما عدلها واما الحاصل من الخارج كما ذكر فلا يكون مستندا الى اللفظ من حيث هو وحكمه في الاعتبار وعدمه تابع لحكم ذلك الامر الخارج فلو حصل الظن من الشهرة مثلا على المراد من اللفظ كالظن الحاصل منها في المراد من الصعيد في آية التيمم فهو خارج عن مفروض البحث ويتبع في الاعتبار وعدمه حكم الشهرة **قوله** بان الظهور اللفظي ليس حجة اه **اقول** توضيحه ان الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ يكون المناط في حجيتها الظهور النوعي ولا يوجب ذلك الا في صورة ما لا يتعداها الا خصا الدليل بهما احدهما بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر في ذلك الخطاب وعليه بناء اللغات وعليه مدار المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمن آدم الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان لغوا اللغات لغوا وثانيهما ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مطلقا او لافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصودا للمتكلم بقاؤه والاستفادة منه فلا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين والمعدومين ممن يأتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفهامهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم فلا يوجب الظهور النوعي بالنسبة اليهم لما ذكر فيهم ثم ان المراد من النوع المعتبر ان الظن اما نوع الشك في الحادث وجودا وعدما بمعنى انه لولا المانع لافاد الظن الشخصي ببقاء الحالة السابقة من الوجود والعدم او نوع العدميات في الالفاظ وغيرها او نوعها في خصوص الالفاظ او نوع الخالي عن القرينة بعد الفحص التام وهو الاخير **قوله** الا ان يثبت كون الظن الحاصل عند عدم القرينة اه **اقول** ان قلت كيف يمكن جعلها من باب التعبد مع انهم يعدونها من الامارات التي هي من سنخ الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع لا من سنخ الادلة الفقاهتية الغير الناظرة اليه قلت اولا جعلهم اياها من سنخ الامارات من جهة بنائهم على عدم كونها من التعبديات وثانيا لا ملازمة في الحقيقة بين اعتبار امر تعبدا وكونه من الادلة الفقاهتية او ظنا وكونه من الادلة الاجتهادية فان المراد بالتعبد ما وجب العمل به لو عند الشك بحكم العقل او الشرع سواء كان مع ذلك موضوعا كاشفا عن الواقع ام لا وبالظن النوعي ما وجب العمل به لا بجابة صنف الظن سواء كان من الادلة الاجتهادية كما في الاغلب ام الفقاهتية كما في الاستصحاب على قول بعضهم **قوله** ولكن الانصاف انه لا فرق اه **اقول** حجية اصالة الحقيقة وعدم القرينة اما ان يكون من باب التعبد المحض او من باب كون عدم العلم بالقرينة موضوعا للحكم بعدمها او من باب الظن النوعي وكيف كان فقد يدعى الاجماع عليها والثابت الحجية من الجهة الاولى دونه خرط القتاد كما مر واما الجهة الثانية فدعوى الاجماع عليها مشكل واما الثالثة فالقدر المسلم من الاجماع فيها هو ما كان التصور بين المذكورين للتين يحصل فيهما الظن الشخصي غالبا لبادر وغيرها فالاعتماد على الظن فيه موقوف على اثبات حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته ولا يجري فيه الدليل الخاص والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بما ذكرنا لو بنى القول بالفرق معتبر **قوله** واضعف من ذلك اه **اقول** لظهور ان خطاب الصادق عليه السلام مثلا انما هو بالنسبة الى الحاضرين في مجلسه من سائر اصحابه بحيث لا يشمل غيرهم فهو لا يريد بحسب ظاهر المخاطبة الا تفهيم احدهم ممن هو مخاطب له وان كان غيره مشاركا له في الحكم فمجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد عنه عليه السلام بمنزلة كلام المصنفين في خطابهم المقصود منه افهام الجميع **قوله** فانه اولى بان يكون من هذا القبيل اه **اقول** اذ الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتأمل في معانيه الى يوم القيمة على نحو الكلام من وضع الكتب المشتملة على الاحكام والذي يرشد الآيات الآمرة بالتدبر والتفكر فيه وعليه يدل بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يخرج ايضا من دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن بالخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع لا بد وضده كما هو الواقع **قوله** مردود بعدما ذلك اه **اقول** فان قلت لا شك ان الحكمة في حجيتها هو دليل الانسداد لا محالة نظرا الى ان الحكم بالاقتصار على العلم يوجب انسداد ابواب المقاصد الا انسداد الباب بالنسبة الى تكاليفهم مما يتعلق بهما فلا بد من التمسك بدليل الانسداد في حجيتها بالآخرة قلت لا انصاف في كون الانسداد حكمة الحجية والاعتبار ولا ينافي ذلك انه لو اجمعها فالظنون الخاصة التي يعتبر بما اقيم على اعتبارها دليل خاص كما في المقام حيث قام عليه الاجماع وانما يوجب الانسداد الدليل الانسداد انه لو اجمل الى الظن المطلق اذا كان حجة ودليلا على اعتبارها الادلة وهو غير لازم كما لا يخفى **قوله** فما ذكره من اثبات كون الظهور الكتابي

اقول فيه نظر فانا اذا قلنا بشمول الخطاب للغائبين فلا شك في جريان احتمال غفلة المتكلم عن الغفلة بالنسبة اليهم ايضا اذ لا فرق بينهم وبين الحاضرين في الخطاب لان المفروض انه لولاه لرجع المآل الى الاشتراك في التكليف لا شمول الخطاب كما لا يخفى ولا مدخلية في ذلك المشافهة بعد فرض اشتراكها في قصد الافهام من اللفظ والتخاطب واذا قلنا بعدم شموله لهم فاحتمال غفلة المتكلم عن القرينة لا يجري في حقهم سيما القرينة الحالية فالادعاء في التغيير في محل المنع قوله فيشترك غير المشافهين اه اقول لا يخفى انه انما يتم بعد ثبوت كونهم مقصودين بالافهام من المخاطبين في الخطاب للعموم قوله لا احتمال كون الكل التمسك اه اقول فيه ما لا يخفى فانه ان اريد الاحتمال المساوي فمنعه ظاهر بعد ملاحظة الحالة عند التقييد وان اريد الاحتمال المرجوح فلا يضر بالظهور بل انما يضر بالنصوصية ثم انه ربما يؤيد هذا الاحتمال ان النبي صلى الله عليه وآله اخبر بانهما لا يفترقان فلا بد في القرآن من تفسير العترة وهو في غاية السقوط فان عدم افتراقهما لا يدل على توقف فهم جميع القرآن على بيان اهل البيت عليهم السلام بل يكفي ان يكون فائدة ذلك تفهيم المتشابهات واستنباط جميع العلوم من الكتاب مع انا نقول اما ان يكون المراد من الخبر لزوم التمسك بكل منهما استقلالا كل في الحجية او بهما معا او بالعترة مستقلا وبالكتاب بشرط بيان العترة له اما الثالث فيلزم التفكيك المخالف للظاهر جدا بل المقطوع ان المقصود من الخبر خلافه واما الثاني فيلزم منه عدم حجية كلام العترة اذا لم يقع عند الكتاب موافقا وهو مما يتوهم ان حجية قول الهما هي للاول فيتعين الاول فلئن قلت لنا ان نختار الشق الثاني نظرا الى الحكم في الخبر بعدم الافتراق ونجيب عن الاشكال المذكور بان القول بعصمة العترة الطاهرة وكون علومهم مستفادة من الكتاب لان فيه تفصيل كل شيء يعلم ان اخبارهم بحكم من الاحكام انما هو الله وان الكتاب والعترة مجتمعان عليه قلت قلنا ان نقول مثله في الكتاب بمعنى انا نعلم ان الحكم المستنبط منه يحكم به الائمة عليهم السلام لو سئلوا عنه فهما متفقان عليه الا ان يورد على ذلك بان استفادة الحكم من الكتاب والكلام في الخصم ان يقول انا ما نفهم الحكم من الكتاب بل نحتاج في استفادة مراده الى بيان الامام عليه السلام واثبات حجية ظواهره بادلة اخرى اعراض عن الاستدلال بهذا الخبر فليتدبر قوله فانهم اه اقول يمكن ان يكون اشارة الى الضعف لما ذكره اذ غاية تواتر الاخبار معنى قطعية صدورها لا دلالتها فيتوجه عليها ما يتوجه على خبر الثقلين ولذا ذكرها المحقق القمي ره مع خبر الثقلين في ان لم ينقل المصنف ره تمام كلامه ويمكن ان يكون اشارة الى قوة كلام الاخير المشتمل على نحو ظهور الخبر في غيره ما نحن فيه لم يمنع ظهوره في ذلك بمجرد احتمال غير مرجح عليه كما ادعيناه على المحقق المذكور قوله مواقع للنظر والتامل اه اقول اما اولا فلانه لا وقع للسؤال لظهور ان الكتاب لو انضم اليه المقدمة المذكورة لا يفيد القطع بالمراد بل يفيد القطع بالاعتبار وهو لا يضر بعد تسليم الاشكال والسؤال واما ثانيا فلان نفي الاحتمال الموجب لنفي القطع لا يوجب مساواة الظن الكتابي لغيره كالظن الخبري بعدما ادعى من ان الاول من الظنون الخاصة التي قام على اعتبارها الدليل الخاص من الاجماع والضرورة فلا معنى لتفريع المساواة على انتفاء القطع لنفي الاحتمال واما ثالثا فلان مستندها اخصها الاجماع والضرورة الدالين على بقاء كل تكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة نفي الخبر الجامع للشرائط على خلافه غير ظاهر لان الظاهر قيامهما على المسائل التي في الكتاب الواقعية التي يحصل فيها علم المعارضة ان لا اتفاق فيها المعارضة بين الآية والخبر قوله ثم انك قد عرفت ان مناط الحجية اه اقول ملخص المرام ان حجية ظواهر الالفاظ انما هي من باب الظن النوعي المطلق بمعنى ان نوع الظواهر بحسب العرف يعمل بها وان لم يحصل الظن بالمراد بل وان قام الظن المعتبر على خلافها فلا يكون حجيتها من باب الظن الشخصي ولا النوعي المقيد قوله فان الاصل هو الحقيقة بعنوان الظاهر بالمعنى المذكور وسبب الظهور ملاحظة مقام التفهيم والتفهم والوضع وغرض الواضع منه اليه ينظر استدلال العلماء وذكر انه على الاصل المذكور بعد تقريبهم على الملاحظة المذكورة بطلب التحصيل لفائدة الوضع وبان الحقيقة لو لم تكن اصلا فاما ان يكون المجاز هو الاصل او لا شيء منهما باصل والقسمان باطلان اما الاول فللاجماع ومنافاته للحكمة لان المتنع ان يضع الواضع لفظا لمعنى ليكتفي في التعبير عنه ثم يكون استعماله فيما لم يوضع له اصلا واما الثاني فلانه يحصل حينئذ التردد ويختل التفهم والمنافاة الحكمة ان جعل الوضع في مثل تلك الالفاظ من الادلة المنافية للمقصد قوله ولا بين وجود الظن الغير المعتبر اه اقول الظن المعتبر القائم على خلاف الظاهر اما ان يكون ظنا نوعيا ايضا واما ان يكون ظنا شخصيا فاذا قام كشهرة على خلاف ظاهر الخبر الصحيح فاما ان تفيد الظن الشخصي ولا والثاني يظهر من المصنف ره عدم الفرق بين صورتيه في تقديم الظن النوعي المستفاد من الظواهر وقيل بالتخيير بينهما وقيل بوجوب الاستنباط منهما والرجوع الى الاصل وذهب بعض من قارب عصرنا الى تقديم الظن الشخصي على النوعي فيقدم الشهرة المفيدة للظن فعلا على الخبر الصحيح واستدل عليه بوجوه احدها ان كون الظن النوعي ظنونا لا اعتبار عند التعارض قول الدعوى مع كون سبب الظن بلا اعتبار ليحقق ذهاب الاكثر اليه ومنها ثم يرى عدم التعارض فيكون الظن الشخصي سليما عن المعارض ثانيها انه لو سلم ان في ذهاب العلماء الى الاعتبار الظن مع عدم التعارض يكون الظن بدويا فبعد النظر الدقيق ينكشف خلافه وثالثها انا نعلم اجمالا بوجود احكام واقعية في طرف الظن الشخصي في صورة التعارض فيلزم من تركه المخالفة القطعية وبطلان الترجيح بلا مرجح يقتضي العمل بكل الظنون الشخصية لا بعضها الا ان يعلم الاجمال فيعوده

الظن النوعي ايضا فلزوم المخالفة القطعية مشترك بينهما فلا وجه للترجيح لانا نقول الظن بالخلاف في الظنون النوعية لا يجامع القطع البعض للواقع وانما ذا نا مثلث فيما حققه المصنف الاستاد ره واوضحناه باكمل توضيح عرفت ضعف الوجوه المذكورة كضعف ادلة القول بالتخيير والقول بالتساقط ثم لا يخفى عليك انه على القول بعدم العمل بالظواهر مع الظن بالخلاف لا بد ان يقيد ذلك بما اذا حصل الظن بالقرينة لظهور ان مجرد الظن بخلاف المدلول الحقيقي غير مفيد اصلا فتدبر قوله وللا علم بعض الاخباريين اقول مثل الامين الاسترابادي فانه قال في مبحث الاستصحاب بعدما شدد النكير على الاصوليين ان العمل ببعض الاستصحابات من ضروريات الدين كاستصحاب العموم قوله وهذا وان لم يرجع الى الاستصحاب اه اقول وذلك لعدم تحقق اليقين في الزمن الاول بارادة العموم والاطلاق من العام والمطلق فلا يكون مثلا للمجرى الاستصحاب ويمكن توجيهه بان العام والمخصص لو كانا حادثين قد ثبت ورود الاول وشك في الثاني فيدفع بالاصل وبغير ذلك مما لا يقال من ان في جواز القرينة وملاحظتها اثباتا وجودا بان الاصل عدمها ولما كان ذلك ملازما للعمل بعموم العام مثلا عبر عنه باستصحاب العموم والحاصل عدم التخصيص فلا غائلة في ذلك ان كان المخصص كاشفا عن عدم العموم في الاول ومبينا للمراد الواقعي على ان العام بعد وروده كان شاملا للافراد بحسب وضعه ففي مقام الشك يستصحب ذلك الشمول فالاستصحاب انما هو في ظاهر العموم هذا الاثبات في فرض عدم العموم في الواقع واما جعل اصالة عدم التخصيص مثلا بمنزلة اصالة الحقيقة واثبات العموم بها كما صدر عن بعضهم فمما لا محصل له مع انه خارج عن المقام قوله لكنه تفصيل في العمل باصالة اه اقول واليه ينظر عبارة الفاضل التراقي ره في المناهج حيث قال بعد اثبات حجية اصالة الحقيقة ثم لا فرق في جريان هذا الاصل بين ما اذا كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له بعض الاستعمالات ما يوجب عدم ظهوره للمعنى الحقيقي لجريان كثير من الادلة المذكورة ايضا نعم قد يصير بسبب العوارض المجاز حينئذ ظاهرا في المعنى الحقيقي لا بمعنى انه يتبادر بل يظن ان المعنى والظاهر حينئذ عدم صحة اجراء اصل الحقيقة لامكان اتكال المتكلم واعتماده بهذا الظهور وعدم جريان الادلة المتقدمة ح ولكن لا يحمل على الغير ايضا الا اذا ظن بالظن الثابت الحجية بل يتوقف ليس المراد انه كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت العوارض الموجبة لظنها مقارنة لصدور الخطاب متحققة حالة يقينا حتى يصح تجويز اتكال المتكلم عليه بمنع الادلة عن الجريان واما اذا لم يكن كذلك فيحمل على الحقيقة اجماعا ولذا يعلمون بالحقيقة في الظواهر التي يعارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة الظن ارادة خلاف الظاهر من الظواهر انتهى قوله لذا لو قال المولى اكرم العلماء اه اقول اذا وقع في مقابلة العام خاص فاما ان يكون مبينا او مجملا وعلى الاول لا اشكال في التخصيص وعلى الثاني اما ان يكون تخصيصه في الجملة محققا او مشكوكا اما الاول فهو العنوان المعروف بينهم من ان العام المخصص بالمجمل مفهوما او مصداقا هل هو حجة في محل الاجمال ومحكوم بحكمه ام لا بل لا بد من الرجوع الى سائر الادلة ويحصل شقوقه على سبيل الاجمال ان ذلك المخصص المجمل اما مجمل مفهوما او مصداقا وعلى التقديرين اما متصل كالاستثناء او منفصل كالاجماع وعلى التقادير اما ان يكون طرفا الاحتمال للاجمال من قبيل المتباينين او من قبيل الاقل والاكثر الاستقلالين او الارتباطيين فيحصل اثنا عشر صورة ومثال المتباينين مع الاجمال مفهوما والانفصال اقتلوا المشركين الا الكتابي بناء على اجماله مفهوما فيصدق على كل من الابعاض او الافراد المتباينة ومع الاجمال مصداقا قال اكرم العلماء الا النحوي اذا اشتبه بين عالمين مثلا ومثال الاقل والاكثر من القسم الاول المجمل مفهوما كذلك اكرم العلماء الا الاشتقاقيين اذا فرض الاجمال فيه من جهة تردد الاشتقاقيين بين الصرفيين والنحويين مع كون احدهما اكثر ومثال المجمل مصداقا فانه مثال المذكور اذا علم ارادة الصرفيين اشتبه التصريح بين جماعة من العلماء وبين غيرهم بمعنى انه يشك ان التصريح هل هو هؤلاء الجماعة او ذلك الواحد مثال الاقل والاكثر من القسم الثاني المجمل مفهوما كذلك لكن المخرج عن عموم تغسل الملاقي للنجاسة المجمل مفهوما بين ارادة الارطال العراقية والمدنية اللداخلة احديهما في الاخرى ومثال المجمل مصداقا قال منه اكرم العلماء الا الفساق اذا فرض علمه بالاجمال في مفهوم الفاسق وانه مرتكب الكبائر ولكن لا يعلم الفاسق بالجوارح وشك في مجهول الحال غير الا شخاص بين من لم يبحث الفاسق او العادل فعلى الاول يكون الخارج اكثر منه على الثاني وامثلة المخصصات المنفصلة في الصور المذكورة تظهر من التامل في الامثلة المذكورة واحكام الصور المذكورة ذكرنا ما علمه وجه الاستقصاء في رسالة مفردة ولا يهمنا التعرض لبيانها في المقام واما الثاني فهو فيما نحن فيه ومثاله مع ما ذكره المصنف الاستاد ره وهل يعمل فيه بالعموم ويرفع به الاجمال عن الخاص او يتوقف فيه من جهة الاجمال وجهان في التحقيق ان العموم والحكم بعد ارادة زيد العالم في المثال المذكور لم يرجع الشك الى الظاهر والاصل عدمه فيكون من اصالة الحقيقة والعموم محكمة الا ان ذلك في مقام العمل وليس المراد ان العام يصير قرينة على المبين في الخاص دائما غاية ذلك لان الارادة لا الارادة العالم واما ارادة الجاهل فلا فتوهم خلافه مما ذكرناه كما قد يتوهم من عبارة المصنف نعم اذا كان الخاص متصلا وكان المراد التخصيص لزم كون الاستثناء منقطعا وهو خلاف الظاهر لكنه يدخل في القسم الاول فلا تغفل قوله ووجه ضعفه يظهر مما ذكره اه اقول تنقيح المقصد توضيح المرام انا قد ذكرنا ان حجية الظواهر ولو من اصالة الحقيقة انما هي من باب الظهور والظن النوعي فيدور الحجية مدار وجوده وعدمه فاذا احتف اللفظ بحال

اومقال يصلح لكونه نصا فاخرج عن الظهور الى الاجمال فلا تجد فيه الاستناد الى مجرد ظاهر الوضع بناء على ما عرفت من ان الحجة في الخطاب
انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام ههنا ما يقتضي الحمل على المجاز بان يجعله مساويا للظهور الحاصل في جانب
الحقيقة لم يحصل التفاهم العرفي لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الآخر عارضيا وبالجملة يكون ذلك
المقتضي للحمل على المجاز حينئذ مانعا عن دلالة العبارة بما اخطره العرف باعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة
وان لم يكن ظاهرا في خلافه نصا فالقائه عن ظاهره فيجب التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد عليه اما اذا لم يحتف اللفظ بذلك
فمجرد احتمال التخصيص وان كان من سبيل معتبر لا يكفي في صرفه عن الظهور فلابد من الاستناد الى ظاهر اللفظ حتى يثبت المخرج وعليه عمل
العلماء خلفا عن سلف بل عليه مدار عمل غيرهم ايضا كما اشرنا ومسئلة تعارض الحقيقة مع المجاز المشهور من قبيل الاول ولذا توقف
جماعة فيها كصاحب المعالم في ظاهر كلامه فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على ارادة احدهما وان
خالفهم جمع فرجحوا الحمل على الحقيقة وآخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والتحقيق هو التفصيل بين مراتب الشهرة فاعلى الشهرة الى غير
البالغة اليه والمتجاوزة عنه ولا يبعد تنزيل الاقوال المذكورة على ذلك ومما ذكرناه يظهر الارجح في العام المتعقب بلفظ يصلح للصارفية
كالمتعقب بالضمير وشبهه وغيره ايضا **قوله** والاكتفاء بالقواعد على حجيته آه **اقول** لا يخفى عليك ندرة ما لم يتفرع من مباحث دليل
الانسداد على هذا التقسيم والقسم الاول في عدم الحجية وحمل احد كلاميه على ملاحظة مرحلة الظن الخاص والآخر على ملاحظة مرحلة الظن المطلق
باباه النظر في اطراف كلامه ثم ان قضية ظاهر كلامه عدم حجية الظن الحاصل من التبادر ونحوه من امارات الوضع ايضا ولعله يشترط في
حجيتها افادة العلم كما اشترطها بعضهم وهو بعيد كما ستعرف قوله باتفاق العلماء بل جميع العقلاء آه **اقول** استدلوا باتفاق العلماء
وغيرهم من العقلاء على الاعتناء والاعتماد باقوال اهل اللغة حتى انهم ربما يكتفون في رفع التشاجر والتنازع في الاوضاع اللغوية بينهم
بتنصيص واحد منهم ولا يقدح ما زعم في كونه من اخبار الآحاد وعن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي اعرابيان في بئر
فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وعن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني دهاقا ولم يرد عليهما احد بعدم كفايته في ذلك
في اثبات اللغة مع انه لو بنى على عدم كفاية الظن فيها لم يتم لغة من لغات الاحكام فلا يمكن ان ينتظم حكم من الاحكام الا نزرا والدابة مثلا
موضوعة لغة لكل ما يدب على الارض وفي العرف العام نقلت الى ذوات القوائم الاربع فاذا ورد حديث بانه اذا وقع في البئر دابة ينزح منها كذا
الكر وحصل لنا الظن من تتبع كلمات الشارع ان بناءه على تقديم العرف فيحصل الظن بالمراد من الدابة فيحصل الظن بالحكم الشرعي ولا فرق
فيما نحن بصدده بين الوضع اللغوي والعرفي فلابد في فهم الحكم من اللغة ولا وقع لما ربما يتوهم من ان ابا بكر سئل عن قوله تعالى
وفاكهة وابا فلم يعرف معنى الاب من القرآن فقال اي سماء تظلني او اي ارض تقلني او كيف اصنع ان قلت في كتاب الله بما لا اعلم اما الفاكهة فنعرفها
واما الاب فالله اعلم به فبلغ امير المؤمنين عليه السلام مقالته في ذلك فقال سبحان الله اما علم ان الاب هو الكلاء والمرعى في الخبر والظاهر ان تعجب
امير المؤمنين عليه السلام من جهة ان من يدعي العلم بالاحكام الشرعية كيف يجهل باللغات التي تتوقف عليها او من جهة انه اذا لم يعلم فلابد ان
يسئل عنه الاعرابي فيقبل قوله في تفسيره وان كان الاظهر انه من جهة جهله بلسان قومه فيكون من قبيل تعجب النبي صلى الله عليه وآله من جهل ابن
الزبعري حيث قال ما اجهلك بلسان قومك كما ان فيه كل ما دل على جواز الاكتفاء بالظن في نفس الاحكام يعم الموضوعات اللغوية بل الظاهر
الخلاف فيه حتى من انكر حجية الظن في الاحكام سندا كالسيد وذلك لان الاخباريين بل على غير واحد منهم العمل بالظن هنا بل مجمعا عليه
لانه نقل بل قد يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كانت الانام مع علم النبي صلى الله عليه وآله والوصي بذلك وتقريرهم عليه ولولا جوازه لوجب
التنبيه عليهم **اقول** الانصاف ان مقتضى النظر في رجوع كل الناس من العلماء وغيرهم الى اهل اللغة حجية الظن هناك وقضيتها
في ثبوت اللغة بالنقل الصحيح بل اشترط بعضهم في طريقها التواتر وعدم ثبوتها بالقياس ونحوه كما صرح به ابن جني وجواز الركون اليها فالتحقيق هو
التفصيل بين الظن الحاصل من قول اهل اللغة والحاصل من قول العلماء اللغويين بالقول بالحجية في الاول دون الثاني لعدم الدليل
في الاول فيكون الاستناد اليه كالاستناد الى الطبيب مع انه ربما يكون من الكفار ولذا يتمسكون باشعار العرب حتى في لغات القرآن حتى قال ابن
عباس وغيره ان الشعر ديوان العرب ولا يلزم كونها اصلا بالنسبة الى القرآن كما لا يخفى بل يتمسكون باشعار الجاهلين ومن اطفال البخلاء
الثاني فيكون من باب الرواية فيعتبر فيها ما يعتبر فيها ومما ذكرناه صرح الفاضل السيوطي في كتاب المزهر اللغة وتفسير …
ويحكم منه ما اسنانا ظهور الصحيح ووقوع الخلاف في كتب اللغة كثيرا فان اكثرها بل اكملها كالعين المنسوب الى الخليل وقد طعن الجمهور من
اهل اللغة على الصحيح فيه بل نفاه بعضهم عن الخليل ونسبه الى الليث بن نصر بن سيار ومنهم من نسب ما بعد الاول الى الخليل وما بقي الى الليث بل تمامه
في حقه ان فيه من الخلل والتخليط ما لا يجوز ان يحمل على اصاغر اتباع الخليل ويحكى ان الاصمعي كان منسوبا الى الخلاعة ومشهورا بانه كان يزيد في اللغة
ما لم يكن منها فضلا عن التحريف والتصحيف ويحكى ايضا … ان الفاظ العرب … الابتغاء اليها مع ما يجري بينهم من التحاسد والتنافر كما

يشهد بقصة المسئلة الاخرى تبدل القول بان ما ذكره انما ذكر الاستناد في حصول الظن سيما من كلام مثل الجوهري والحريري او الزمخشري في تفسيره … المعتبر
في الاغتصاب المنادية كما ترى ثم انه يظهر لك مما حققنا الاشتراط على القول بالحجية تصريح المخبر من اهل اللغة بمعنى للغة بعنوان البيان والتفسير
بل يكفي مجرد استعمال اللفظ في المعنى في اثبات الوضع والحقيقة ويدل عليه مضافا الى الاجماع المنقول عليه على لسان غير واحد من الاجلة
منهم العلامة في النهاية جريان طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني اللغوية عليه حيث انهم لا يزالوا يستندون في اثبات اللغة الى مجرد الاستعمالات
الواردة في الاشعار وكلام العرب كما هو ديدنهم في ذلك كما نقلنا عن ابن عباس والاصمعي فان قلت مجرد الاستعمال لا يدل على كون اللفظ حقيقة في
المستعمل فيه لاحتمال كونه مستعملا في معان عديدة غير المعنى المفروض واحتمال العلاقة لا تفيد ظنا بالاشتراك ولا معنى لاخذها بمحض التعبد قلنا الغرض
المراد الحكم بالوضع بمجرد الاستعمال الذي يرجح باذا النظر مرة ومن خبره بسائر استعمالاته بل المراد هو الحكم به بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة كما
قوله وقد حكي عن السيد في بعض كلماته آه **اقول** لا يبعد ان يكون مراده الاجماع الاصطلاحي الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام ويرد
عليه مثل ما اورده المحقق القمي رحمه الله في اوائل باب الاجتهاد والتقليد من القوانين على دعوى الاجماع على حجية العام المخصص بمعنى ظهوره في الباقي
من ان بيان ان هذا الظاهر ليس من شأن الامام عليه السلام ليكشف عن رأيه وذلك لان هذا اجماع على حجية الظن لكل احد وبيانا من طبيعة الانام نظير الاجماع
المدعى على حجية اصل الظن مع انه لو كان المراد مجرد اجماع العلماء واتفاقهم من دون اعتبار الكشف لم يكن حجة في المقام لغاية افادة الظن وحجيته
الكلام لعدم ثبوت كونه من الظنون الخاصة كما صرح به المحقق المذكور وممن ادعى الاجماع في المقام وفاقا للسيد من الخاصة الفاضل التفتازاني حيث قال
ان المعنى اللغوي يخرج عرفا عنه اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث انهم من العلماء في كل عصر يعولون على نقل الآحاد في اللغة كالخليل …
ولم ينكر ذلك احد عليهم من العصر السابق اللاحق فصار ذلك اجماعا ومن العامة العضدي حيث قال انا نقطع ان العلماء في الاعصار والامصار
كانوا يكتفون في فهم معاني الالفاظ بالآحاد كنقلهم عن الاصمعي والخليل وابي عبيدة وسيبويه **قوله** مع انه لا يعرف الحقيقة عن المجاز آه
اقول لا يخفى ان الاكثر من اهل اللغة خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا الا انه بالتامل في تعبيراتهم يمكن
فهم ذلك الا نادرا قال بعض الافاضل في بيان ما ادعيناه ما حاصله ان المعاني المذكورة للالفاظ اما متحدة او متعددة فعلى الاول يحكم فيه بالحقيقة
لانها الاصل حينئذ سواء فسر بالحمل او حرف التفسير او الاستعمال والتسمية او المجيء نعم يشكل في قولهم قد يطلق لاتساعهم باطلاقه على معنى خاص
والثاني ان فسر اللفظ فيه بالوضع او التسمية يحمل على الحقيقة وكذا ان فسر بالحمل وبحرف التفسير اذا كان المتبادر منه ذلك كالاسد الحيوان المفترس بعد
ذكر الاسد اذ معناه والمتبادر من المعنى هو الحقيقي بل ليس غيره معنى للفظ المطلوب واريد منه في موضع ولذا يصح ان يقال الرجل ليس معنى الاسد
ولو كان المجاز معنى للفظ لم يصح الحصر نعم اذا اورد اللغوي كلاما فاما فسر لفظا منه بحرف التفسير يحتمل ان يريد منه المستعمل فيه اذ فسر الاطلاق
او الاستعمال وما ضاهاهما فيقبل بالتوقف والظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك هذا كلامه ولا يخلو بعضه عن نظر **قوله** كما لا يبقى ان الامر
عقيب الحظر آه **اقول** فالنزاع في مسئلة الامر الواقع عقيب الحظر يرجع الى ان مجرد وقوعه بعده هل هو قرينة صارفة له عن الظاهر او انه لا …
فيه على ذلك وانه قاصر بالتوقف فظهوره في الاباحة على القول به يكون مستندا الى قرينة المقام التي هي من القرائن العامة الكلية وليس النزاع فيها في وضع
الامر بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعدد في اوضاعها
في اللغات على حسب اختلاف مواردها بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال على ذلك المنوال فما يتوهم من عناوينهم من كون البحث في المقام في موضوع الصيغة
لما لا حقيقة له اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة وغيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما
يكون من جهة الوضع يكون من جهة الظهور المستند الى مثل قرينة المقام ومنه يظهر ان ما يعطيه ظاهر كلام السيد العميد ره من ان الموضوع للوجوب
هو الامر المبتدأ دون الواقع عقيب الحظر ليس على ما ينبغي الا ان ينزل على ما ذكرناه **قوله** بل العبرة عنده بافساد آه **اقول** ولذلك لا يعتبر
بالظن الحاصل منها في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والاقارير والنذور وعلى ما صرح
به المصنف في مباحث دليل الانسداد فان مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية التي ليس
من شأن الشارع بيانها فيدخل فيما انسد فيه باب العلم وسيأتي عدم اعتبار الظن فيها **قوله** ومن جملة الظنون الخارجة عن الاصل آه **اقول** لابد
قبل الخوض في المطلب من بيان امور يتوقف عليها تنقيح المبحث الاول ان الاجماع ينقسم باعتبارات مختلفة الى اقسام كثيرة فينقسم تارة الى خاص وعام
واخرى الى محصل ومنقول مشهور وثالثة الى محقق وتقديري ورابعة الى بسيط وغيره وخامسة الى سكوتي وغيره وسادسة الى بسيط ومركب وبعضها الى عقلي
ومنقول ومحط النظر في هذا التقسيم الاخير اذ الكلام في الاجماع المنقول ولابد من معرفة ما يقابله وهو المحصل استطرادا ولان الاشياء تعرف
باضدادها فالمحصل هو ما يحصل من الاطلاع على كثير من اقوال الفرقة المحقة وافعالهم ورواياتهم بلطيف المعاينة وحسن التسامع شيئا فشيئا حتى
يحصل القطع بان هذه الطريقة التي توافقوا عليها قولا وعملا مع تخطئهم عن طريقة امامهم ولزوم الرد اليه طريقة امامهم وان قوله عليه السلام الخ
من جملة اقوالهم وعلم مع علمهم بحيث … ومن امامهم … الى المنقول هو الذي … ينقله واحد او ازيد من العلماء

وهو على اقسام باعتبار مادة النقل وملاحظة متصرفاتها من الناقل والمنقول والمنقول به فمن حيث النقل اما متواتر واحاد والاول اما بحسب اللفظ او
المعنى والثاني اما مقرون بقرينة قطعية او مقوية او موهنة او مجرد عنها وامثلتها واضحة فمثال الاولين تواتر الاجماعات على توقف صحة [illegible]
بالنية وتواتر الاجماعات على الخصوصيات كالطهارة بالمعنى الاخص والصوم والصلوة والزكوة وهكذا فمن المجموع يحصل تواتر الاجماع الكلي او
قيل ومن هذا الباب تحصيل الاجماع على نجاسة الماء القليل من تتبع الاجماعات في الموارد الخاصة ككفاية [illegible] او مطر دما وما ولغ فيه الكلب غير ذلك
ومثال الثالث احتفاف الاجماع بالشهرة العظيمة المحققة والسيرة وغير ذلك كما اتفق في شرب الصائم للتتن والرابع كالموهن بكثرة القائلين بخلافه من
او الشهرة المنقولة او نحو ذلك والخامس ككثير الخلاف كما في اجماعات الغنية او وقوع الشهرة على خلافه [illegible] عارٍ عن جميع ذلك ليس كالاماني
المتقا في الثلاثة الاول دون وقوع فيها في انفسها بل نوقع بمثلها في باب الاخبار ايضا ثم الناقل يكون النقل بلا واسطة كان يقول الشيخ ره مثلا
الحكم كذا اجماعا وهو بمنزلة ان يقول الصحابي سمعت النبي صلى الله عليه وآله والصادق عليه السلام يقول كذا وقد يكون مع واسطة معلومة
كان يقول بعد الحكم مثلا قال شيخنا المفيد انه مما اجمع عليه الاصحاب وهو بمنزلة ان يقول حريز مثلا قال زرارة سمعت ابا جعفر وقد يتعدد
الواسطة ومثاله ظاهر وقد يكون مجهولة كان يقال مما حكي عليه الاجماع ولم يعلم الحاكي او يقال ادعى عليه الاجماع بعض اصحابنا فهو بمنزلة الحديث
المرسل وان علم المراد منه فهو من المسند ومما بيناه ظهر لك ان الاجماع المنقول ينقسم بما ينقسم به الخبر من الاحاد والمتواتر والمسند والمرسل وما عدا الاسناد
وغيرها نعم لا يتصور فيه المضمر والمقطوع اذا المراد به نحو سمعته يقول في المضمر وشبهه هل هو المعصوم او الصحابي والاجماع الذي هو صرح به غيرها
الحاكي له موضع نحو ذاتي [illegible] بهذا الحكم هو الامام والمراد من قطع السند فيه الى الصحابي واحتمال انه القائل بعد اجماعا وهنا يقول الاصحاب
برضه لا اصحاب عليه السلم لا عن اجتهادا كذا فاله بعض السادة الاجلة ومن حيث الناقل الى ما يكون ناقله اماميا ثقة او ممدوحا او غير ذلك كذلك
فينقسم باعتبار الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف كما ينقسم الاخبار ايضا ومن حيث المنقول الى كون المنقول نحو الضرورة او الاجماع او السيرة
او الاخلاف اما مطلقا او فيما اجده او غير ذلك فان الجنس العالي للاجماع هو فتوى الفقيه انواعا شتى تبلغ عشرة او ازيد اعلاها اتفاق المجتهدين
بحيث يكشف عن رضى المعصوم وادناها فتوى جماعة وبينهما متوسطات من الاجماع السكوتي وفتوى الاكثر والكثير وفتوى الاشهر والمشهور وعدم
ظهور الخلاف وظهور عدم الخلاف وغير ذلك من الاقسام ومن حيث المنقول به الى ان يكون في الاجماع لفظا وما يكون شاملا لحال والاول اما نص الاجماع
وما اضاهاه او ظاهر كان يقال عندنا او عند الكل بناء على احتمال التقييد في الجمع المحلى باللام وشبهه والثاني قد يكون بلا تصريح الناقل في المحكي كما
بانه يذكر المسائل المختلف فيها كالمختلف ولم يذكر فيه هذه المسألة وقد يكون بمجرد عدم ذكر خلاف في المسألة الثانية او ورد المحقق
ره بحثا على القوم في حصول التواتر وتعلم منه في نقل الاجماع وهو انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق آراء
الذين على حكم واذعانهم على غيرهم وهذا الاذعان غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا مذعن بهذا الامر وتواتر هذا القول من كل منهم
القطع بانه مذعن في الواقع لاحتمال التقية او الكذب عن بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما الى غاية ما قال لعله [illegible]
الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحدث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدثه
ويرد عليه اولا النقض بضروريات الدين والمذهب وثانيا ان اطباقهم على اعتبار الحس ثم ان يكون الخبر عنه محسوسا بنفسه كيف وقد شاع
بينهم التواتر في شجاعة امير المؤمنين عليه السلم مع عدم تعلق الحس بها وما نحن فيه من هذا الباب لان الاذعان ليس محسوسا بنفسه بل محسوسا بآثاره
فان اتفاق الرعية من الاولوية في الرئيس فانهم لا يتفقون عادة الا ويتبعون معهم وهذا نظير حصول العلم القطعي لنا بان مذهب الشافعية مذهب محمد
بن ادريس الشافعي وان قوله داخل في قولهم وان لم نعرف ثم ما عليه اخلافنا اقوال شيعتهم ثم من هذا القبيل علمنا بالهند والروم والامم الماضية
القرون الخالية مع انا لم نر شيئا منها ولم نسمعها الا من اهل عصرنا وبمثل ذلك قد يدفع الشبهة عن تواتر القرآن ايضا مع اختصاص القراءة بسبعة
وكذا عن تواتر اخبار الشيعة بل متواترات الفقه جلها بل كلها من هذا القبيل وان كونه محسوسا ولو بالاثار فلا يجديه كما لا يخفى وما اثار تعليل عدم
حصول القطع باحتمال التقية او الكذب من بعضهم فاسد لان احتمال المذكور في البعض لا ينافي تحقق الاجماع لان اتفاق ائمة بين يكفي في تحققه ومما
ما ذكرناه يندفع الشبهة من تواتر الاجماع على حدث العالم وما حققنا يظهر ما في كلام المحقق الخونساري في القاضي حيث جزم بان المتواتر من الاجماع
المنقول كالخالد لا يفيد الا الظن فيكون الظن الحاصل منه اقوى من غيره كلام المقدس الفاضل المازندراني حيث نظر في حصول التواتر هنا الشبهة
قرينة من شبهة البهائي الثالث حجية الاجماع المنقول على القول بها هل هي من باب التعبد ومن باب الظن وعلى الثاني الحجية من باب الظن المطلق او
حجيته بدليل الانسداد فظهر من بعضهم ارادة حجيته من باب التعبد استنادا الى وجوه ضعيفة منها الاولوية الاعتبارية بالنسبة الى الخبر حيث انه حجة
من جهة الدلالة لكونه لفظا والاجماع قطعي من تلك الجهة ومنها الايات الدالة على حجية الخبر وسيأتي الكلام فيها ويظهر من بعض المتأخرين ان حجيته
من باب الوصف كما يستشعر من الظهور الذي يرشد اليه طريقة الفقهاء في الفحص عن الظن المعارض له والعمل به بعد اليأس عنه اعتبارا منهم بالظن
النوعي المقيد والظن الشخصي ظاهر المحقق في مواضع من كلامه مثل ما ذكره في رد الاجماع الذي ادعاه السيد على عدم الفصل في الحكم بين براءة والقلاة

هو اعتبار العلم في حجيته واعتبر الشهيد عدم العلم بالخلاف والظاهر انه اراد الظنية النوعية المطلقة وهي بعيدة جدا وليس موافقا في ذلك كما
ليس المحقق موافقا فيما ذهب اليه من اعتبار العلم وكانه اراد ان المقام ليس مما يمكن عادة تحقق الاجماع فيه الرابع اورد على حجية الاجماع المنقول
على فرض حجية الخبر شبهات منها ما اورده بعض الاواخر والظاهر انها شبهة من صاحب الوافية المتوفي فيه وملخصها ان الفقهاء اختلفت مشارب
علماء الاسلام الناقلين للاجماع في طريق التحصيل له على طرق متعددة والمتاخرون يقولون بطريق الحدس وبطلان غيره لاستحالته
فكيف يجوز لهم الركون بنقل الاجماع مع احتمال ركون ناقله الى طريق فاسد عندهم فلا يحصل الظن بالاجماعات خصوصا اجماعات الشيخ والسيد
رحمهما الله لغلبة طريق بعضها ان الناقل ان كان من المتاخرين فلا اشكال وان كان من غيرهم فنقله من باب الحدس للمتاخرين وهو ظاهر والدفع وجه اخر للعلم
بان لا اشارة اليه ومنها ان الاجماعات المنقولة مما لا يطمئن به النفس غالبا الظهور خطأ ناقليها كثيرا حيث ان الناقل ربما خالف ما ادعاه فقد حكي عن الشهيد
انه لاحظ كتاب الخلاف للشيخ ره من الطهارة الى الديات فوجد اربعين موضعا خالف فيها ما ادعاه من الاجماع وقد انكر العلامة ره جملة من اجماعات
السرائر وقيل انكر بعضهم كثيرا من اجماعات الغنية والانتصار وقيل ان الشيخ ره قد يدعي الاجماع على حكم ثم يدعي الاجماع على خلافه حتى حصل ذلك
موجبا للطعن في اجماعاته واول من رد اجماعات السيد والشيخ ره على الخبر بوروده المخالف الشهيد الثاني ره ظنا منه ان الشيخ يريد الاجماع على العمل
بالخبر والحال انه يريد الاجماع على عكسه رد الخبر او ظنا منه انه يريد الاجماع الحقيقي ويبطل بوجود المخالف حتى انه انشأ الادب بالنسبة اليهم كما يقال
بعدا ان ورد ما يقرب من اربعين مسألة ادعى الشيخ فيها الاجماع وليس كذلك وافرد لها هذه المسائل للتنبيه على ان لا يغتر الفقيه بدعوى الاجماع
فقد وقع فيه الخطأ والمجازفة كثيرا من كل واحد من الفقهاء سيما من الشيخ والمرتضى مضافا الى ان الفقهاء لم يكن بناؤهم على دقة النظر خصوصا ان الشيخ
وجمعا وقع لهم الخطأ في فهم المراد من حديث التيمم الذي استدلوا به على انه يجب الضربتان للغسل ولذا اختلف انظارهم في مسائل كثيرة اصولية و
فروعية مع كمال وثوق كل منهم بالباقين وعن ابن طاوس ره في كتاب البهجة لثمرة المهجة عن الشيخ قطب الدين سعيد هبة الله الراوندي انه صنف
رسالة ترجع فيها الاختلاف في الحج ووقعت بين السيد المرتضى والشيخ المفيد وانهاها الى خمس وتسعين مسألة وقال الشيخ المحدث سليمان بن عبد الله
البحراني الماحوزي في حاشية منه على رسالة المسماة بالعشرة الكاملة على ما حكي عنه وقفت عليها باسمها وطالعتها من اولها الى آخرها وقد ضبط
الشهيد الثاني ره الفتاوى التي حكم الناقل على خلاف ما ادعاه من الاجماع في الرسالة المعمولة لذلك من خصوص الشيخ ما يقرب من مائة منها
ما نقل عنه في الجري والمارماهي من انه قال في النهاية في كتاب الحدود ان من استحلها وجب عليه القتل وهو يقتضي الاجماع على حرمتها من المسلمين فضلا
عن الشيعة كما لا يخفى وفي كتاب الاطعمة جعلها مكروهين ومنها انه قال في الخلاف اذا كان له عبد قد جنى عمدا لم يجز اعتاقه عن الكفارة وان
كان خطأ جاز واحتج عليه باجماع الفرقة وعكس في المبسوط وقال الذي يقتضيه مذهبنا انه ان كان عمدا نفذ العتق وان كان خطأ لم ينفذ ومنها
انه ادعى في المبسوط الاجماع على الفسخ بالجب ومقتضى وجد قال في موضع آخر منه وعندنا لا يرد الرجل من عيب يحدث به الا الجنون الى غير ذلك ومنها
ان اتباعهم ربما يتبع بعضهم بعضا من غير تصحيح نظر كما نبه عليه الشهيد الثاني ايضا في كتاب الرعاية الذي الفه في علم الدراية حيث قال ان اكثر
الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة
قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال ره وممن اطلع على
هذا الذي بينته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل السديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتاب
البهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين وقال صاحب الذخيرة والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم
كانوا ينظرون الى كتب الفقهاء الموجودة عندهم حال التأليف فاذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف خرج
موافقه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى نقل السيد نعمة الله الجزائري عن بعض مشايخه ان المتقدمين كانت بايديهم اكثر الاصول الجامعة للاخبار
وكانوا يدا خطر ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها يدعون الاجماع وربما اختلفت الاخبار في حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه
نظره وذكر بعض الاواخر ان السيد والشيخ ره في كتبهما الفقهية البالغة في كتاب واحد فتاوى ومنها الفقه وقل ما يوجد قول بين الاصحاب الا و
للشيخ موافقة فيه وقد نقلوا ان السيد ره نقل الاجماع في تسع مسائل ولا قائل بها غيره منها حكمه بوجوب رفع اليدين عند التكبير على ما ذكره
في الانتصار وعبارته المحكية هكذا ومما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة الى غير ذلك من كلماته الشبهات
ومصائد التشكيكات والجواب عنها ان مثل تلك الامور لا يصير موجبا للطعن فيهم وفي اجماعاتهم والا لانفتح رد رواياتهم المودعة في كتبهم
ولا يبالي بالمخالفات منها التوثيق بعد تحقق عدالتهم وعصمتهم فيهم وثبوت تدينهم وشدة احتياطهم في الامور الدينية وكيف يمكن نسبة التقليد
وعدم تعميق النظر اليهم وليس ذلك الا جراءة عليهم على المشايخ الذين جرى ابن شهر آشوب وسيد المرسلين الشهيد الثاني قدس سره طعن في مثل اجماعات الشيخ و
الذي يكلم بالايات في ذلك في كتبه الا ترى ما نقل عن سيد المدارك ره في مسألة وجوب غسل الجمعة اذ كان فيها اعظم حيث قال لهذا الحكم ذكره الشيخان

٧٠ واتباعهما واحتج عليه في الخلاف باجماع الفرقة واعترض جمع من الاصحاب بعد لو توقف على نص في ذلك الكرى لحجة ان نقل الاجماع من الشيخ كان في ثبوت
الحكم بل ربما كان اقوى من النص والانصاف ان نسبة الشهيد ره ارفع من ان يرضى بالتشنيع على هؤلاء الاساطين فضلا عن ان يشنع عليهم
بنفسه مع علمه بان السهو والنسيان مما يساوق طبيعة الانسان وكيف يمكن تشنيعه مع انه مثلهم في صدور الخطاء عنه على سبيل الاتفاق
فانه مع دقة نظره وسعة دائرة تحقيقه وشدة فطانته لا سيما في كتاب الروضة قد افتى في مواضع نفي فيها وجود النص مع وجوده كما في حكاية الرد
وكما فيمن عقد على ذات البعل اهل يحرم او لا مع ان الشيخ ره عقد لها بابا في الاستبصار فقال باب ان الرجل يتزوج بامرأة ثم علم بعد ما دخل بها
ان لها زوجا فالاولى بكل احد انه اذا خاف ان يلام لا يلوم نظيره فانه تعالى يقول وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله
وليقولوا قولا سديدا ولله در الشهيد الاول ره حيث اعتذر عن دعوى الاجماع [illegible] في موارد كثيرة مما لم يتم فيها اجماع اصطلاحي [illegible]
المنعقدة المنقولة عنه مع ان عدة المخالفة في كلام الشيخ حصل في النهاية المتأخر عنه عند سائر كتبه الفقهية كما صرح به في الفوائد [illegible] قد قال
[illegible] انها كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر ومقصوده ان نظره الى اختصار الاخبار من الاسانيد والاكتفاء بمتونها [illegible] الفتوى بها فلا
[illegible] فلا يتحقق المخالفة مع ان فتوى الفقيه بخلاف ما ادعى عليه الاجماع غير مضر بحصول القطع منه فيمكن ان يكون [illegible]
الاجماع اخبارا عن علم والفتوى عن اجتهاد [illegible] على غيره وتنقيح المبحث ان يقال اما ان يعلم التاريخ او يجهل وعلى الاول لا وجه للقدح
فيه اصلا واما الاشكال في الثاني حتى ان بعض من قارب عصرنا ذهب الى القدح في الحجية والاظهر عدمه لان الاخبار حجة لنا بخلاف الفتوى فكيف
يلقى الحجة باللاحجة ومنه يظهر الحكم في صورة جهل التاريخ نعم لو نقل الاجماع على عكس التناقض [illegible] قانون المعاضد وذكر بعض المحققين
ان اجماعات الشيخ على النقيض [illegible] انما تكون في قولين مختلفين مستندا الى خبرين مشهورين متعاضين حكمت الطائفة بصحتهما وجواز العمل بهما
من باب التسليم فيصح ادعاء الاجماع على كل من القولين [illegible] الى الخبرين المتعاضين فيعبر باجماعه الاول المشهور بين جماعة علمائنا على صحة الخبر
ويريد بالاجماع الثاني المشهور بين جماعة علمائنا بالخبر الاخر [illegible] على ذلك [illegible] الاجماع على الشيء وضده [illegible]
هناك خبران متخالفان [illegible] على القولين وقد اشار السيد ره في بعض مسائل [illegible] الاجماع على الشيء وضده ولا تناقض [illegible]
احد الخبرين يجوز العمل به من حيث انه حكم الله في الواقع والاخر يجوز العمل به من باب الرخصة وان لم يوافق الحكم الواقعي وانما يكون تناقضا لو ادعى
العلم القطعي ان مدلول كل من الخبرين هو الحكم الواقعي ونحن لا ندعي ذلك بل نقول انه يكفينا في جواز العمل بالاخبار [illegible] ان يقال ان مراد
الشيخ مما يدعي من الاجماع في موضع [illegible] والاجماع انما تكون [illegible] الاجماع منقولا [illegible] الدليل [illegible]
دليل حكم مطابق للاجماع المنقول [illegible] بنقل الاجماع لان الاجماع المنقول لا ينقص عن [illegible] الخبر الواحد [illegible]
[illegible] وهو مطابق لاجماع منقول غير الاول [illegible] بنقل ذلك الاجماع ومما [illegible] دفع الاشكال
عما صنعه السيد من دعوى الاجماع في مسئلة لا قائل بها وغيره من الاشكالات التي مرت الاشارة اليها وقد الزمت على نفسي [illegible] الله
تعالى رسالة مفردة في الاجماع [illegible] المقال [illegible] الاشكال في حجية المنقول
بالتواتر على فرض تحققه كما هو الحق وكذا المنقول بخبر الواحد المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم وكذا ما يكون ناقله من العامة [illegible]
حجية الخبر الذي ينقله الثقة من العامة كالسكوني [illegible]
على اقوالهم بخلاف اجماعهم [illegible]
من العترة الطاهرة [illegible] من الاجماع مجرد اتفاق الكل واما الذي ينقله [illegible] الائمة عليهم السلام [illegible]
خروج الشاذ النادر فيحتمل خروج الامام عليه السلام ولا يعتنون به مع انهم يكفرون الرفضة باصطلاحهم [illegible] فلا يعتنون باتفاقهم
المشتمل على قول الامام وايضا ربما لا يعتنون بقول الامام عليه السلام لكونه طفلا في الظاهر كما ردوا شهادة الحسنين [illegible] لذلك
ومع الاغماض عن جميع ذلك فغايته ما ينقلونه عنه عليه السلام هو قوله [illegible] المقام غير معلومة لاحتمال التقية منهم وانما الكلام
فيما يكون ناقله من الخاصة فاختلفوا فيه على اقوال فذهب جماعة منهم صاحب المعالم الى الحجية وربما تنسب الى المشهور ممن يقول بحجية خبر الواحد
والحق ان الشهرة [illegible] غير مسلمة بل هي غير معهودة عندهم [illegible] حتى ان المحقق نقل عن المرتضى الاجماع على [illegible]
[illegible] الغسل [illegible] بان الاجماع غير معلوم [illegible] الاجماع المنقول من مثل المرتضى ره نعم شهرة الحجية [illegible] المتأخرين
عن زمن العلامة غير بعيد فقد ذكر الشهيد الثاني ره ان الحجية مذهب المحققين وربما ينسب اليه [illegible] الحجية [illegible] المسالك [illegible] يكون فيه
رسالة في الاجماعات المتناقضة [illegible] وذهب جماعة منهم المحقق على ما حكي عنه [illegible] المدارك وشيخه الاردبيلي [illegible]
المنتهى في مسئلة [illegible] كفارة الحيض [illegible] الحجية واختاره كثير من متأخري المتأخرين كصاحب الذخيرة والمحقق الخونساري وسلطان العلماء و
توقف فيه صاحب الوافية [illegible] ذكر بعض المحققين في [illegible] حجية اصل الاجماع مما لا يمكن انكاره [illegible] التمسك بالاجماع لم يمكن اثبات الحكم في

٧١ المسائل المسلمة بينهم لعدم وجود خبر فيها او وجود خبر لا دلالة فيه مثل انهم يستدلون على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه وارواثه بقوله عليه السلام اغسل ثوبك
من ابوال ما لا يؤكل لحمه وهذا لا يدل الا على وجوب غسل الثوب خاصة [illegible] مع ان مقتضاه ليس الا وجوب الغسل [illegible]
من النجاسة مع ان الوارد غسل الثوب فكيف الجسد [illegible] الوارد الغسل من البول فكيف الروث فلا بد في اتمام الحكم بالنسبة الى جميع ما ذكر من
التمسك بالاجماع ودعوى القطع بالفهم من الخبر مع عدم الوضع والتزام [illegible] الاجماع باطل اذ **اقول** يمكن اجراء مثل هذا الكلام بالنسبة
الى الاجماع المنقول ايضا فان كثيرا من المسائل لا يتم الا بالاجماعات المنقولة التي لا يمكن تحصيلها كما يظهر للمتتبع في الكتب الفقهية بل يمكن ان يقال
ان عمل الاصحاب غالبا على العمل بها في الفقه حتى المنكرين لحجيته مثل المصنف فانا اذا تتبعنا كلماتهم نراهم يتمسكون بها بمقتضى المركوز في
اذهانهم لو خليت وطباعها ونظير ذلك ما ادعاه بعض الفقهاء ممن قارب عصرنا في مقام اثبات طهارة الغسالة من ان القائلين بالنجاسة [illegible]
لنا في مقام العمل فهل رأيت احدا يعتصر [illegible] المتنجسة اذا غسلها مع تخلل الغسالة فيها وليس المقصود اثبات حجيته بمثل ذلك بل المتتبع هو الكل
فلاحظ **قوله** عند كثير ممن يقول اه **اقول** واما من لا يقول بحجيته بالخصوص فهو لا يقول بحجية الاجماع المنقول ايضا لانه يبني على العلم
في طريق الوصول الى الواقع كالمرتضى والحلي واضرابهما ولذا لا يحكى عن القدماء الاجماع الا نادرا كما اشرنا وقد يتوهم ان النزاع موجه بين القائلين
بعدم حجية الخبر ايضا نظرا الى ما يتراءى من طريقتهم من التمسك بالاجماعات المنقولة في كتب من قبلهم وان لم يكن يحصل عندهم حتى انهم [illegible]
على العمل بظاهر الكتاب [illegible] انه مجرد توهم لا حقيقة له كما صرح به بعض الافاضل ويؤيده الاعتبار فان نقل قول المعصوم المستند الى
الحس اقرب الى القبول من نقل قوله المستند الى التتبع والحدس فمنعهم من حجية الاول يستلزم المنع من حجية الثاني بطريق اولى مع انهم لو ارادوا حجيته
لصرحوا لذكروه في كتب الاصول ولعل السيد في طرق الاستغناء عن العمل باخبار الاحاد ثم ان مقتضى دخوله تحت الخبر على القول بحجيته [illegible]
واحكامه له لكل ما يثبت من الاحكام الشرعية بذلك يثبت بهذا طبيعة او نوعا او صنفا ومنه اثبات السنن بضعاف بل يثبت له ايضا
احكام التخصيص والتقييد والتعارض والتعادل والتراجيح والانجبار بما ينجبر به الخبر الى غير ذلك **قوله** والحق بقوي في النظر اه **اقول**
وربما يمنع الملازمة بطريق اخر وهو ان غاية ما يثبت بعد الحجية ان يكون المسئلة اجماعية [illegible] الاخبار حتى يكفي فيه النقل بل من قبيل
المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته بين اهل الخلاف [illegible] من حيث استنباط دخول المعصوم [illegible]
والامارات المفيدة للظن [illegible] فالعمل بالخبر الغير [illegible] فيه نوع تقليد الا ان يصرح بكيفية الاطلاع [illegible] استلزم عدم حجية خبر الواحد
بل المتواتر بعين ما ذكره حتى انه يتوقف حجيتهما على التصريح بكيفية الاطلاع [illegible] على وجه يثبت به الحجية بان يقال ان الغالب في الخبر كونه حسا
[illegible] بخلاف الاجماع فانه عند [illegible] الكاشف عن العلم بقول الحجة [illegible] بل يمكن ان يقال ان الاجماع
يتسامح فيه ما لا يتسامح في الخبر لكونه الاصل بالنسبة اليه [illegible] مع تطرق اسباب الاختلال الى الخبر اكثر من تطرقها الى الاجماع كالتقية مثلا
[illegible] **قوله** لا اقل الا على حجية الاخبار اه **اقول**
الاخبار على اربعة اقسام الاخبار عن الواقع [illegible] والاخبار عن طريقه [illegible] وعلى كلا التقديرين اما ان يكون الواقع [illegible]
المحسوس كالمثال السابق والحكاية النظرية كحدوث العالم والقدر المسلم في الحجية هو القسم الاول وكذا الثالث اعني الاخبار عن طريق الواقع
المحسوس مع استلزام الطريق لذيه كالرؤية مثلا واما غيرهما فلا حجية فيهما [illegible] ينبغي ان ينبه عليه انه لو شك في كون الاخبار
عن حس او عن حدس قيل يحمل على الاول للغلبة فان قلت الكلام هنا يجري على مذاق ارباب الظنون الخاصة وعدم العبرة بالغلبة عندهم في مثل
قلت [illegible] انه معتبر عندهم ايضا سيما اذا انضم اليه قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة في صورة
كون المخبر مسلما وكان الخبر مما يعتبر فيه الحس كالشهادة **قوله** لان العمدة من تلك الادلة اه **اقول** الظاهر انه جعل الاخبار والايات غير العمدة اذ
العقل لا يحكم بحجية خبر الواحد الا من حيث كونه من افراد الظن المطلق الذي ليس هو محل الكلام ثم ان ملخص الكلام في المقام ان ادلة حجية الخبر
بخصوصه منحصرة في الاجماع والايات والاخبار اما الاول فهو دليل لبي لا عموم فيه ولا اطلاق فيقتصر فيه على القدر المتيقن وهو الخبر الاصطلاحي
المنتهي الى الامام عليه السلام المدون في كتب الاخبار [illegible] المستفاد من سيرتهم في تدوين الاخبار وتعاطيهم الحث على ذلك حديثا وقديما ولو اريد الاجماع المنقول
فمع عدمه في كلام القدماء انما يكون التمسك به دوريا فان دليل المدعى هو الاجماع المنقول الفقهي والدليل هو الاجماع المنقول الاصولي [illegible]
فوجه المناقشة بمطالبة الدليل على حجية الاجماع المنقول الاصولي لا الدور وقلت الدليل على حجية الاجماع والعلة فيهما واحد هو الحدس [illegible]
وهذه العلة بعينها موجودة في الاجماع الفقهي فيصير الفقهي موقوفا على علة موقوفة وهو بمنزلة التوقف على نفسه فيؤول الامر في الحقيقة الى
توقف نقل الحدس [illegible] على نقل الحدس [illegible] فيلزم توقف الشيء على نفسه فتأمل واما الثاني ففي الكلام فيه واما الثالث فهو [illegible]
في اختصاص مؤداه بالرواية المصطلحة وفيه نظر يظهر من التأمل في اخبار الباب الا ان يدفع بان دلالة الاخبار على حجية الخبر انما هي من حيث الاجماع
لا ان كل واحد منها يدل عليها على انفراده **قوله** لكن هذا المناط لو ثبت اه **اقول** يمكن الفرق بين الاجماع وغيره كالشهرة وفتوى الفقيه بان نقل

الاجماع كنقل كلام الامام عليه السلام بلا واسطة فهو حجة عن حس لا يعتنا باحتمال الخطا فيه بخلاف الفتوى المستند الى الخبر والاجماع وكذا الشهرة

الا اذا لوحظ فيها جهة اخرى هي نحو طائفي الظن بسبب الحكم كما بينه الفاضل القمي ره في اواخر قانون اثبات حجية الظن المطلق من باب الاجتهاد

والتقليد من القوانين فيمكن الالتزام بحجيتها حينئذ كما لا يخفى **قوله** والظاهر منه بقرينة التفصيل اه **اقول** ملخص مراده ان اية النبأ

[illegible]

[illegible]

من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقايع وقيل بانه اتفاق اهل الحل والعقد المكلفين وافق العلامة في التهذيب الفخر الرازي
ولم يعرفه في النهاية مستقلا وعرفه المحقق بما يقرب من تعريف صاحب المعالم وذلك انه قال بانه اجتماع المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر وبعد بعضهم
المجتهدين بدل ... الذين لم يعتبر ذلك من تعريفاتهم المختلفة ولا غرض لنا في المقام في النقض والابرام في الحدود وذكر وجوه اختلالها طردا وعكسا
والذي يتعلق بغرضنا بيان اعتبار القيود المذكورة في حقيقة الحدود وعلمه في التحقيق الذي يبعث من تتبع كلمات الفريقين انه لا يعتبر فيه
الاول بدون الثاني فلا يشترط اتفاق الكل بل ولا الطائفة منهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة باتفاق الموالف والمخالف اما
عند الاول فلان المدار على دخول الامام او كشفه منه او رضاه او تقريره وهو يحصل بمجرد حصول الاتفاق في العقود واما عند الثاني فلان
الادلة الدالة عليه كلها على الاستدلال بالمجموع لا يتم الا بذلك الا مع ختم التكاليف وان وجه عقبا معتبرة بدخول العوام في الاجماع من العامة لان
اتفاق جميع الامة ولو في عصر واحد ممتنع عادة ولان ذلك لو كان على اتفاق الامة ولو في عصر من دون اعتبار وصف الاجتهاد لزم على فرض انقراض
المجتهدين واتفاق غيرهم مخطئة ... بطلان اجماعا ولا الثاني ولو بعد الاول عندنا الا على طريقة الشيخ كما اشرنا واما العامة فيعتبر عنه لاشتراطهم
اتفاق جميع اهل الحل والعقد ولا يتحقق الا مع اعتبار الامتناع ارادة الجميع من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة كما عرفت ولا يخفى
لاعتبار التكليف كما هو ظاهر وربما يورد على اعتبار ان قولهم في عصر في التعريف اما ان يتعلق بالاتفاق او العلماء فان تعلق بالاول فان اريد
من العلماء العموم لزم امتناع تحقق الاجماع لانه يعتبر حينئذ اتفاق جميع العلماء من زمن بعثته الى يوم القيمة على امر في عصر وذلك محال وان لم يرد
منه العموم يلزم ان يدخل في الاجماع اتفاق طائفة من العلماء على امر وان خالفهم الاكثر بل وان علم ان البعض ليس منهم وكذا اتفاق المجتهدين في عصر
مع اختلاف من تاخر عنهم كلا او جلا وان تعلق بالثاني لزم حجية اجماع مجتهدي العصر مع اختلافهم في زمان احد بان يرجع بعضهم عن الحكم قبل حكم
الباقين واجيب تارة بجعل المقام من باب التنازع وباختيار الشق الاول ولا وارد على عصر وعموم العلماء بقرينة التقييد باختيار الشق
الثاني ثانيا وارادة اتفاق العلماء مجتمعين لكونهم جميع علماء العصر من اتفاقهم في عصر ويرد على التقييد بالعصر ايضا ان العصر عبارة عن
مجموع زمان الشخص من اول عمره الى اخره فهو قبل موته لا يمكن تشخيص الاتفاق لاحتمال مخالفة بعض المجتهدين بعد ذلك بعد موتهم الا انه
الا ان يحمل العصر على المعنى العرفي ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان انقراض العصر ليس بشرط في تحقق الاجماع وان اختلف فيه العامة وقد
بسط فيه العلامة في النهاية بما لا يهمنا التعرض له ثم انه ربما ... التعريفات المذكورة مختلفة كذا موقعي الادلة التي ذكرها العامة في كون حجية الاجماع
من باب الموضوعية وانه دليل مستقل ورابع الادلة او من باب الكاشفية عن الواقع او عن الدليل وهو السنة فيظهر الاول من تعريف النظام منكر
حجيته بانه كل قول قامت حجته كما قيل ويمكن القول بالعكس حيث انه اراد به الجمع بين انكاره كون الاجماع حجة وبين موافقته المشهور من حرمة مخالفة الاجماع
كما صرح به العلامة في النهاية وكذا من الاستدلال بقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين الاية ويظهر الثاني من جل العامة وتعريفاتهم وهو الظاهر
من قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي الخ وكذا من الاستدلال بالاجماع على تخطئة المخالف للاجماع على احد احتماليه وهو ان يكون المراد التخطئة عن الواقع
واما على احتمال التخطئة في العمل والعصيان فيكون دليلا للاول والقائل بالكاشفية عن الدليل اما من الفريقين فيكون الدليل على الاجماع على
هذا من باب السنة واما الخاصة فيدخل على طريقة القدماء منهم في السنة لانه مستند اليها وكذا على طريقة الشيخ لانه قال في العدة لا طريق في هذه
الازمان الا الاجماع الا بقاعدة اللطف فتمسك بالاجماع انما هو لتحقق الاجماع الذي ذهب اليه المتقدمون واما على طريقة المتاخرين فهو مورد اثرناها
عن طريقة المتقدمين يدخل في السنة على تقدير كشفه عن قول الامام او فعله او تقريره ويكون دليلا مستقلا على تقدير كشفه عن حقيقة المطلق
ثم انه بما ظهر مما تقدم ان النسبة بين مصطلح العامة والخاصة في الاجماع فان عرفه السيد والعامة يتحد موردهما غالبا وان اختلفا في حجيته
وكذلك عرف الشيخ حيث ان الرعية تقابل المعصوم والعامة لعدم قولهم بوجوده في كل عصر ينحصر العلماء عندهم في الرعية ايضا نعم يتغاير العرفان
على طريقة المتاخرين فالنسبة بينهما من حيث مفهومهما عموم مطلق لاعمية اصطلاح الخاصة ومن حيث موردهما ومصداقهما عموم من
وجه لاجتماعهما في اتفاق الكل في زمن المعصوم وافتراقهما في اتفاق الكل في زمن الغيبة بزعمهم انه فاسد عندنا لوجود امام غائب وفي اتفاق البعض
الكاشف عن قول المعصوم وهذا بناء على عدم قدح خروج الشاذ النادر والا فالنسبة هي العموم من وجه مفهوما لاجتماعهما في اتفاق من علم
انه لا يحتمل كونه المعصوم وافتراق الاول فيما اذا احتمل ذلك والثاني فيما ذكره هذا هو السر في تصريح المتاخرين بان الاتفاق الخاص الكاشف اجماع
عند الخاصة مغاير له عند العامة وتعبيرهم تارة بعرف العامة واخرى بعرف الخاصة خلو كلمات القدماء عنه واما النسبة بين الطرق الثلاثة
عند الخاصة بعضها مع بعض فيعلم مما ذكرنا فيما يتعلق بينها ان النسبة بين مصطلح المتقدمين ومصطلح الشيخ هي التباين لاعتبار الجميع على
والبعض وسوما على الامام على الثاني وبينه وبين مصطلح المتاخرين هي العموم من وجه لتصادقهما في اتفاق الكل الكاشف عن رضى المعصوم وتفارقهما
في اتفاق الكل القائم فيه احتمال التقية واتفاق البعض الكاشف عن رضى المعصوم وبين مصطلح الشيخ ومصطلح المتاخرين هي العموم من وجه ايضا
لتصادقهما في اتفاق من علم الامام الكاشف عن رضاه وتفارقهما في اتفاق من علم انه الكاشف عن رضاه واتفاق جماعة قليلة الكاشف عنه **قوله** ...

الاجماع بعد الخلاف كالمبتدأ **اقول** هذا اشارة الى مسئلة وقع النزاع فيها بينهم وحاصله هل يجوز الاجماع على احد القولين او الاقوال بعد
الخلاف ام لا مع اعتبار انقراض العصر في تحقق الاجماع قطع بجوازه وانما وقع النزاع بين من لم يعتبر فيه والحق الجواز قال السيد ره هذا على ما
ظاهر لان المعتبر قول المعصوم فاذا فرض الاجماع على احد القولين فقد فرض دخول الامام فيه فيكون حقا وانما الاشكال عند المخالفين
لقولهم صحة الاجتهاد انتهى وما استظهره ظاهر بلا فرق بين ان يكون الاتفاق من المختلفين او ممن بعدهم فانه لا يخلو ان الامام اما ان يعلم
خلافا او لا وعلى الاول فاما قوله في اقوالهم اولا وعلى الثاني فاما ان يعلم رضاه باقوالهم جميعا او باحدها لا بعينه والاحتمالات بعضها لا يتم
وما صح منها لا ينافي الجواز اما احتمال موافقته عليه السلم لازيد من قول واحد فلا يجوز الا على وجه التقية واما احتمال رضاه بها فان اريد منه رضاه
الجميع حتى يجوز باطل ايضا فان الواقع لا يخرج عن واحد منها وان اريد منه رضاه بالعمل به نظرا الى الظاهر بناء على عدم لزوم اخراجه الخلق عن
الباطل فلا ينافي الاتفاق على البعض وهو ظاهر وفي بقية الاحتمالات لا يلزم من الاتفاق بعد الاختلاف مخالفة قوله عليه السلم ثم ظاهر
العلامة ره في النهاية اتفاقنا على عدم جواز اتفاقهم على قول اخر غير القولين والاقوال لاستلزامه بطلان الاجماع الاول **قوله** تكون الاجماع
من كونه حجة **اقول** ان الالحاق الحكمي لا يستلزم الالحاق الموضوعي ضرورة ان الاجماع المصطلح عندنا ليس النظر فيه الى الاجماع بل الى اشتماله
على قول الامام فلو فرض دخوله في غير المصطلح كان حجة ايضا وان لم يندرج في موضوع الاجماع وبالجملة الالحاق حكما اعم من الالحاق موضوعا من
ومن هنا اختلف كلمات الجماعة من العامة الذين لم يعتبروا في الاجماع اتفاق الكل بل اكتفوا باتفاق المؤمنين اخراجا للرافضة والناصبية والغلاة
او معظم المؤمنين في ان ذلك يندرج تحت الاجماع موضوعا فقط او حكما كذلك او موضوعا وحكما ثم ان تصريح الوافية كون الاجماع عندنا
غير ما هو عند العامة وثبوت اصطلاح جديد لهم فيه حيث قال واصطلاحا عندنا اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر من رئيس الامة
صلوات الله عليه يمكن الاستدلال عليه بوجوه ثلاثة احدها اشتراط الخاصة دخول مجهول النسب في المجمعين فانه كاشف عن تغاير الاصطلاح
لا اثر لهذا الشرط عند العامة وثانيها ان اتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم حجة عند الخاصة فلو كان اصطلاحهم في الاجماع اصطلاح
العامة لكان الادلة خمسة لا اربعة وثالثها ان الخاصة يدعون الاجماع في المسئلة بمجرد اتفاقهم ولا يعبأون بخلاف المخالفين فيكشف ذلك
عن خلاف الاصطلاح على الاول انه في مقام الحجية لا التسمية وعلى الاخيرين فلانه من المحتمل الاشارة انه من باب المسامحة مع امكان
دفع الثاني بان المراد حصر معظم الادلة فلا يضر زيادة شيء اخر كزيادة القياس عند العامة وهذا نظير ما صنعه الشهيد في الذكرى من حصر الادلة
فيما ذكره المعظم ثم اختيار حجية الشهرة وغيرها ويدل على عدم تجدد الاصطلاح ما ذكره العلامة ره في اول نكاح القواعد عند ذكر خصائص
النبي صلى الله عليه وآله من خصائصه عصمة امته فانه نظر الى ان حجية الاجماع انما هي لكون اجماع الامة على الخطاء كما هو عند العامة ونقل النهاية
عن بعض تحذير ان المراد العصمة عن المسخ والخسف قيل انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لتصريحه في التذكرة بالاول ثم يمكن توجيه كلامه
لا تجتمع امتي على الخطاء على وجه لا يلزم معه ذلك بان يقال ان في امته معصوما هو علي ع من حين بعثته لا تجتمع الامة معه على الخطاء
بخلاف سائر الانبياء فان في اممهم وصيا معصوما لا عند بعثتهم هذا ولكن التحقيق اختلاف الاصطلاح لظهور ان اجماعنا وان تحقق
فيما يتحقق اجماعهم فيه من اتفاق الكل الا ان اجماعنا يحصل باتفاق جماعة يكشف عن قول المعصوم دخولا او رضا او صدرا بخلاف اجماعهم
ومجرد الالحاق الحكمي بعيد هذا الذي ذكرنا مع قطع النظر عن الاختلاف في المصداق من جهة ان الاتفاق يحصل لنا بمجرد اتفاقهم لعدم
دخول المعصوم فيهم ولا امكان تحصيل رضاه من اتفاقهم او صدوره فانه عند كاتهم كذلك نظرا الى الحكم بكفرنا وخروجنا عن المؤمنين
او الامة لكن الظاهر ان بناء الجماعة على موافقتنا معهم في الاصطلاح وبه يصح نسبتهم الينا عدم حجية الاجماع بناء على عدم حجية الاتفاق
من حيث انه اتفاق عندنا بخلافهم **قوله** واما اتفاق من عدا الامام عليه السلام **اقول** لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة يقتضي ان
في مدرك حجية الاجماع عند الامامية اربعة اقوال مع ان المذكور في الكتب ثلاثة احدها طريقة القدماء وثانيها طريقة الشيخ المبنية على
قاعدة اللطف وثالثها طريقة المتاخرين المبنية على الحدس ولعله اراد بالتقرير ما نسب الى بعض المتاخرين وهو ما ينتصر به طريقة الشيخ بعد
دفعها باحتمال التقية في عدم الظهور وهو ان تقرير الشيعة على حكم يقتضي صحته والا يلزم ان لا يكون تقرير المعصوم حجة وح فيكون لفظ التقرير
معطوفا على اللطف ويمكن عطفه على التصديد والحكم على بعد فيه وعلى هذا فما ذكره من حكم العادة اشارة الى الطريقة الثالثة فافهم **قوله**
من ادعاء كل دليل الى احداه **اقول** كان ارجاع الاستصحاب الى السنة ان كان بعد ذكر اخبار النهي عن نقض اليقين الا باليقين فيكون من القواعد المتعبد بها
والاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصالة البراءة وقاعدة الاشتغال والى العقل ان كان مدركه حكم العقل
بان ما ثبت يدوم كما هو ظاهر جماعة منهم الشيخ والسيد والفاضلان والشهيدان حيث لم يتمسكوا فيه بخبر من الاخبار فيكون من الاحكام العقلية
والادلة الظنية الاجتهادية كالقياس والاستقراء على القول بهما **قوله** في اطلاق الاجماع على نفس المدرك **اقول** وهذا مسامحة في اطلاق
الاجماع على نفس الدليل بتوافق الضمام المدلول بعد اطلاقه على ما عدا اتفاق الكل **قوله** والاطلاع على تعريفات الفريقين **اقول** فيه ما لا يخفى ان

٧٧ اولا فلما عرفت من عدم كون تعريفا الفريقين كليهما مشتملة على اعتبار اتفاق الكل بل تعريفات الخاصة لو اريد الاكثر فاقاه ما ادعاه بعد الله
من اطباق الفريقين و اما ثانيا فلان استدلالات الخاصة ناظرة الى كون هذا الاطلاق هو المصطلح عندهم حيث انها ناظرة الى اعتبار اشتمال الاتفاق
على قول المعصوم وما يجري مجريه الا ان يراد الاطلاع على مجموع الامرين من تعريف الاستدلال بل المجموع منهما ومن استدلالات العامة واما ثالثا
فلان استدلالات العامة او نقول بذلك لو زيادة قيد الاكثر فيها وتركها في استدلالات الخاصة لا وجه له **قوله** نعم لو كان نقل الاجماع اه **اقول**
لا يخفى ان ترك ذكر القرينة على كلا تقديري حجية الاجماع المنقول وعدمها لا يخلو عن شيء اذ لا شك ان ضم القرينة وعدمه له مدخل في تحصيل
الاجماع لمن ادعاه بل الاطمينان يزداد بكون الاجماع اجماع الكل مع الكشف عن قول الحجة بالنسبة الى اجماع البعض كذلك على تقدير الحجية وهذا
نظير الخبر المستفيض مع غيره على فرض حجية الاخبار مط وكذا الصحيح الحسن والموثق مع حجية الكل بينها اذ كان لنا قول معلوم التتبع ومنه
في كلام المحقق التستري ره ما يرشد الى ما ذكرناه فالاحتياط يقتضي ذكر القرينة والانصاف ان الظهرها اكثر احتياطا من ان يكتبوا امثال ذلك
هو ظاهر عند المتتبع في سيرتهم **قوله** ويظهر ذلك مما في كلام صاحب القوانين اه **اقول** اذا تاملت في كلام صاحب الفصول حق التامل ظهر لك ان مراد الاستاد المحقق
ره غير وارد عليه فان كلامه شواهد عديدة على ان مراده من الاجماع الذي ينقلونه بلا قرينة هو مجرد قول المجمعين مع قول الامام الذي هو خارج عن مصطلح
الاولى والثانوي كما اعترف به المصنف ره في عبارته السابقة واللاحقة من انهم لا يوافقونه ومن هنا يتجه واستشهادهما بكلام المحقق في الظاهر
اطلاق الاجماع اصطلاحا على ما دخل فيه قول الامام ومنها تعرضه لتوجيه الشهيد ره ودفعها وبالجملة المستفاد من مجموع كلماته ان الاجماع
جعل ما المصنف ره من باب المسامحة معنى اصطلاحي اخص منها او اشتراكا للفظ الاجماع بينه وبين المعنى المطابق لاصطلاح العامة الذي جعله
موافقا للاصطلاح حقيقة فالخارج عن الاصطلاح عنده هو مجرد الاتفاق والمصنف ره موافق لهذا القول لبعد حجيته ولزوم ذكر القرينة
معه لعدم حجية مظنة الحجية فيه فهما يشاركان بل اراد منه ذلك بما ذكره اخيرا من بعده الدليل على حجية الدال بمفهومه على ثبوت الدليل الغير المعتمد
وهو الظن الحاصل من استبعاد تواطؤ العلماء على ما لا يرضى به الامام كما صرح به المحقق الصالح ره فح فاستعجاب مجمله ولا ايراد عليه
الاستعجاب في مما ذكرناه تعرف ان عبارته في ذكرها في التعريف غير صريحة فيما يوافق تعريف القوم على ما استشهد به المصنف ره بل يمكن حملها على
المعنى الثاني الذي جعله المصنف ره من مسامحات القوم وهذا هو المشرب فيما صنعنا من الترديد بين الاختصاص والاشتراك فتدبر **قوله** فتعوي
ان الحاكي للاتفاق اه **اقول** الظاهر ان لفظها لا يعرفون فيه موارد دعوى الاجماع بين اكثر العبارات المذكورة فاذا كانت المسئلة مجمعا عليها
بين الفريقين يقولون اجماع المسلمين او اجماع الفريقين او اجماع الامة او نحو ذلك واذا كانت مجمعا عليه بين الشيعة يقولون باجماع الشيعة او
اهل الحق او اصحابنا او غير ذلك ومقصودهم الاجماع المعتبر عند الامامية في مقابلة اجماع جميع المسلمين لا مجرد اتفاق من عدا الامام سيما
على ما تقدم منا من ان مقتضى الاحتياط ذكر القرائن المميزة بين الحجة واللاحجة نعم يجري الاشكال فيما لو قال لعاقل قطعا او لا ريب فيه او لا اشكال
او نحو ذلك فنظر الى ان امثال هذه الالفاظ انما تذكر في مقابلة التردد لنا شيء من تعارض الادلة ولو كانت ظنية ولا اقل من الشك وان استظهر بعض من
قارب عصرنا حجية مثل ذلك ايضا استنادا الى انه اخبار عن قطع عن قول الحجة ولو كانت في القسم الثاني باحتمال ذلك لا انه ظاهر فيه فيجري ما
دل على حجية الخبر **قوله** مما يمكن ان يدعي دخول الامام عليه السلام اه **اقول** ظاهر لفظ الامكان والاحتمال ارادة دخول الامام عليه السلام
فيهما محتمل بمقتضى كلامه وقد حكم في القسم الثاني باحتمال ذلك فلم يبق فرق بين القسمين الا ان يراد من الامكان الظهور ويحمل على معناه
المساوي ويفرق بينه وبين الثاني بكون هذا الاحتمال فيه موهوما لادعائه الظهور في خلافه او يراد من الاحتمال في الاول الاحتمال بمقتضى الاصطلاح
وفي الثاني بحسب اللغة كما صرح ره ويؤيد الاول ما ادعاه من الظهور في اخر كلامه مع ان تجرد الاحتمال لا يكفي في الحجية **قوله** وقد ينقل مضافا الى ما اه
اقول ويلحق بذلك عد الحكم من دين الامامية كما للصدوق ره في اماليه ان احتمل هو قويا او ايضا **قوله** نعم لو فرض ان السبب **اقول** المراد بالسبب
المنقول هو نفس الاتفاق وبالسبب المحسوس هو الذي حسه الحاكي من مثل الدليل الظني المعتبر **قوله** واضعف مما ذكر نقل عدم الخلاف اه **اقول**
يظهر من الشيخ كونه اظهر من الاجماع حيث علل اجماع المسلمين بعدم الخلاف بينهم كما في الاستاد ثم ان الاضعف مما ذكر قولهم لا نعلم خلافا او لا نعرف
خلافا او بلا خلاف نجده لعدم افادته نفي الخلاف فلا يكون ظاهرا في الاجماع نعم لو قيل بلا خلاف بين يكون ظاهرا فيه واما استظهار الاجماع فالظاهر انه
اقوى من ذلك بل من نفي الخلاف ايضا على غير مذاق الشيخ ره مع احتمال كونه اضعف من غيره لما قيل من انه اجتهاد من الحاكي فلا يعم ما دل على حجية
المنقول ولم يثبت حجية اجتهاده لاحد لا خبر في مثله وفيه تامل واعلم ان ما مر في الالفاظ المذكورة انما هو فيما لو حكى الاجماع او ما قام مقامه على الحكم وما
اذا حكى على الدليل بمعنى انه لا دليل سوى ما استدلوا به فالتحقيق انه لا عبرة به لان العبرة بالاجماع المحصل في المقام المذكور فاذا اجمعوا على انه لا دليل سوى
ما استدلوا به جاز الاستدلال بغيره لان مثله لا يحصل العلم بالصدق ولا القبول فانه ليس فيه شائبة السؤال من الامام عليه السلام ولا اقدام عليه من
ولا يلزم عليه لو فرض تعينه لو قيل به فلا يحصل منه العلم خلافا للشيخ استنادا الى ان اجماعهم على ذلك يوجب العلم بان ما عدا ذلك الدليل شبهة لا
يصح الاستدلال به ضعفه ظاهر مما ذكرنا وتمام تظهر الكلام فيما لو اجمعوا على الاستدلال بطلان غير معلوم منه المناط كما في الاستدلال بحجية العقيدة مسئلة

٧٧ تقديم الشاهدة الذكية على اليمين فانه مما لا يعتنى به الا على وجه ذكره المحقق القمي ره في قوانينه لو تم لكن انما يشكل **قوله** الا ان مستند علم
الحاكي اه **اقول** هذه العبارة احسن من العبارة المعروفة بينهم من ان مدرك حجيته عند الخاصة امور لان الدليل على حجيته في الحقيقة
شيء واحد هو كون المعصوم واجب الاطاعة وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الاول الذي هو بديهي الانتاج بان يقال الاجماع كاشف عن
رضى المعصوم وكلما كان كذلك فهو حجة او يجري مجرى ذلك على راي كل من ذهب بالطرق الثلاثة من دون فرق اصلا فالاختلاف بينهم انما هو في طريق
موضوع الصغرى فلكل طريق على حدة في اثباته بل يرد اشكال اخر على عنوان المشهور حيث يقولون لا خلاف في حجية الاجماع بين الفريقين انما
الخلاف في مدرك الحجية وهو ان مثل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع امرا واحدا واجمعوا على حجيته فانه يوهم ان ما يقول كل
من الخاصة والعامة بحجيته امر واحد وقد عرفت انه ليس كذلك فالاولى ان يجعل لكل من اجماعي الخاصة والعامة عنوان مستقل ثم يذكر طرق العلم
به دفعا للاشكالين **قوله** احدها الحس اه **اقول** الاجماع على هذه الطريقة يحتمل لاحد وجوه اربعة الاول الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم
في المجمعين قولا او فعلا او تقريرا او تركا ويعتبر تحققه على هذا الوجه مضافا الى مجهولية شخص المعصوم عليه السلام وجود شخص اخر مجهول النسب
بتعين المعصوم والا خرج عن موضوع الاجماع والثاني الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الاقوال المجتمعة كما لو حضر عند شخص طوامير عديدة
وتوقيعات كثيرة مكتوبة كلها بخط امثاله القليل الملاقاة فربما يحصل العلم اجمالا بان احد الاقوال المكتوبة من الامام عليه السلام وان لم يعتبر فيها كون
اثنين منها مما جهل نسبه الى صاحبه والثالث الاتفاق الكاشف عن صدور قول عن المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين وان لم يعلم وجود مجهول
يمكن حصول العلم مع معلومية المجمعين تفصيلا بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالهم والرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم والاولى
بكلامهم هو الاول والابعد عنه هو الثالث والنسبة بين الاول والثاني عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا وتفارقهما
في الكاشف عن دخوله فعلا او تقريرا وفي اتفاق الطوامير على الوجه المذكور وكذا بين الاول والثالث وهو ظاهر والنسبة بين الثاني والثالث عموم مطلقا
باعمية الاول ايضا **قوله** وهذه في غاية القلة اه **اقول** الحكم بقلته واستبعاده وجوه نشأ من امور احدها ان العلماء منتشرون في جميع
العالم وغربته بحيث لا يمكن معرفة اشخاصهم بل ولا اقوالهم ومع ذلك لا يمكن تحقق الاجماع ثانيها ان الطريق الى العلم بالاجماع في زمان الغيبة ان
الاول قيام الدليل القطعي من العقل والكتاب او السنة المتواترة على المسئلة فانه حينئذ يكشف عن ذلك لا الرشاد الامام عن مخالفة الدليل القطعي
والثاني الاستقراء في فتاوى الفقهاء الذين افتوا في المسئلة ووجدانهم متوافقين في المسئلة اما الاول فكشفه عن قول الامام عليه السلام في عرض كشفه عن
قول العلماء فلا يكون مترتبا عليه واما الثاني فكذلك لو كان حجة من جهة كونه تاما واذا لم يكن كليا ليس مفيدا للعلم فان قيل الاستقراء كما قرر في محله
يشترط في حجيته بل تحققه امران احدهما التتبع الجزئيات المندرجة تحت كلي واحد والاخر استنباط المناط لكون الحجة مناط السواد في الاعراب والمشتر
بينها من الحجيتين ففيما نحن فيه يترتب قول الامام عليه السلام على المناط وهو الفقيهية فيحكم بقول الامام بعد استنباط ذلك الامر الكلي الذي هو موجود
في فتاوى الفقهاء قلت هذا انما يقتضي في الاستقراء المصطلح وليس ما نحن فيه منه لانه لا يمكن اجراء المناط الكلي فيه في زمن الغيبة فان اقوال العلماء انما
نشأت عن الاراء فيحتمل ان يكون التوافق مع تغاير المدرك من الخبر والعقل فلا يعلم ان المناط هو الفقيهية مثل الاحتمال استناد بعضهم الى الخبر واخر الى
لا يحتاج الى اعمال قواعد الاجتهاد ثالثها ان دعوى الاجماع على هذا الوجه ترجع الى قياس حملي على هيئة الشكل الاول وهو ان الامام المعصوم من
العلماء الموجودين في العصر وكل واحد من العلماء الموجودين في العصر قائل بهذا الحكم ينتج ان الامام المعصوم قائل في القول بهذا الحكم والصغرى
لا تثبت الا باثبات وجود الامام في كل عصر واثبات وجوده من باب اللطف الاول وان كان مسلما عندنا لكن الثاني يحتاج الى برهان عليه ايجاب
على الاول في القوانين بامكان العلم الاجمالي وان لم يمكن التفصيلي وهو كاف في المطلوب وبرفع الشبهة الثالثة ودفعها على هذه الطريقة ايضا من انه اذا
عرف الامام بشخصه فلا اشكال عليه الا فكيف يعلم موافقته للمجمعين ويمكن الجواب عن الثاني بان الاستقراء ليس في عرض الاجماع بل العلم بالاجماع يترتب عليه
ولو سلم فانما هو في الاستقراء التام واما الناقص فانما يفيد الكشف عن الاجماع والاستبعاد في كشفه عنه بان يحصل بالاستقراء في كل الفقهاء
الذين بلادهم قيام بين الناس يحصل على اتفاق كل العلماء اجمالا وكلام المنطقيين في ان ادعاهم منع افادة الاستقراء الناقص للعلم انه مجموع على ملاك
قطع النظر عن الخارج والا فلا منع افادته للعلم مط مشكل فالعلم بالاجماع بالمعنى المذكور يتحقق بالتظافر سائر الائمة في زماننا وما ضاهاه فان
المتخلف من الاطلاع عليه انما هو بالنظر الى الاعصار المتقدمة بمعنى ان استقراء احوال السلف يورث العلم بالاجماع فالامام بينهم وليس خارجا عنهم
والعلم باقوال العلماء لا يتوقف على العلم بامكنتهم واشخاصهم بالخصوص ومنه يظهر ان العلم بقول الحجة المنتظر عجل الله فرجه سهل تخريجه مع غيبته
عنا بالحدس غير ممتنع عادة كيف وليس حاله الا كحال من غاب عنا من العلماء ممن لم نرهم تصنيف تاليف فاذا امكن الاطلاع على من لم نطلع على شخصه الا شرائه
بالحدس امكن الاطلاع على قول صاحبنا كما في الضروريات مع ان مجرد امكان الاطلاع ابتداء لو تم لا منع النقل فان صحة النقل فرع صحة الاطلاع
ابتداء فاذا لم يصح هذا لم يصح ذلك كما انه لا يصح الفرق بين زماننا وغيره من الازمنة بالنظر الى صاحبنا في نقل الاجماع فان حال الناقلين بالنسبة
اليه سواء كيف حال غيرنا من نقلة الاجماع في عصر كون الامام بين ظهرهم كحالنا وليس حال من ينقل الاجماع كان الامام عليه السلام بين ظهرهم ومنه يظهر النظر فحوى

٧٨ هب أم ومن حفظه وانه لا يمكن الاجماع في امثال زماننا الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة وعلى ما ذكرناه فلا حاجة الى ما قيل من ان المراد من موافقة الامام
موافقة قوله لقولهم لا وجود شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر صلوات الله عليه واما الامر الثالث فسيأتي الكلام فيه **قوله**
حكى القول به من غير واحد اه **اقول** ربما يعزى الى المحقق الحلي [illegible] كافية وممن ذهب اليه من المتأخرين الشهيد في مقدمات الذكرى على ما حكي عنه قوله ولا يخفى
ان الاستناد اليه غير صحيح اه اقول وذلك لعدم صحة مستنده وهو في الحقيقة امران احدهما العقل ويقرر بوجهين الاول ان العقل يحكم بقبح التقرير على
القبيح ووجوب الامر بالمعروف فيعلم من عدم الخلاف بين المجتهدين عدم القبح وكونه حكما واقعيا والثاني وجوب اللطف وفعل الاصلح وله تقريران
الاول ان ردعهم على الخلاف الواقع لطف يجب على الامام والثاني ان وجود الامام عليه السلام لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم عن الباطل
والا لم يكن لطفا وثانيهما النقل وهو الاخبار الكثيرة الدالة على وجوب نصب الحجة على العباد كي ان زادوا شيئا ردهم عنه وان نقصوا شيئا اتمه لهم مثل
ما رواه في الكافي عن اسحق بن عمار عن الصادق عليه السلام انه قال ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه
وغيره من الاخبار التي لا تبعد تواترها ويرد على الاول على تقريره الاول ان من شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونهما معروفا ومنكرا حقيقة [illegible]
الادلة الظاهرية وان كان خلاف الواقع ليس بمنكر فلا يجب الردع عنه فعدم الردع لا يدل على كونه حكما واقعيا واما على تقريره الثاني فبتقريره
اولا النقض بالاحكام الخلافية بين المجتهدين فلو تم الدليل المذكور لزم التصويب وبالموضوعات الصرفة كالطاهر والنجس في المشتبهين فلم يرفع الاشتباه
بينهما مع انه اصلح وبعدم تبليغ الاحكام الى آحاد المكلفين مع انه اصلح وعدم اعلام الجاهل المركب ووجود الجاهل القاصر في الدنيا وثانيا الجواب الحلي
وهو انه لا يجب فعل كل اصلح بل يكفي في تحقق اللطف التكليفي تبليغ الطرق العلمية وامر الغير بالقبول اذ لولا ذلك لزم نقض الغرض ولا يجب ازيد على ذلك
ثم وبالجملة الواجب عليه اثبات المقتضي دون دفع المانع سيما اذا كان الباعث على [illegible] على هذا الوجه نفس المكلف ولذا قال السيد انه يجوز ان
يكون الحق فيما عند الامام عليه السلام ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا
من قبل انفسنا وقال المحقق الطوسي ره في التجريد وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا [illegible]
بعدم التصرف ليس لطفا يكون نصبه واجبا وتوضيح ذلك ان وجود الامام بنفسه مع قطع النظر عن التصرفات لكونه بركة ورحمة به يجمع الشتات وبه يألف
المتفرقات وبه تبقى الارض مستقرة مطمئنة كما ثبت في محله مع انه يتصرف حين غيبته واستتاره بالتصرفات الخفية كحفظ الحجج والبيضات ولو لم يظهر التصرف
بل بالتصرفات الجلية [illegible] في الامور العامة البلوى مما يحفظ به بيضة الاسلام والايمان بحيث لو لم يتصرف [illegible] كما يرشدنا اليه القصص المذكورة
في الكتب المعتبرة كالقصة الرمانية المذكورة في البحار وغيره فلا ينافي منع اهل المعاصي من تصرفاته على وجه الجلاء [illegible] فلا مرية بما ذكره
المحقق الطوسي ره في التجريد فما ذكره بعض السادة الاجلاء من علماء العصر من انه سهو ومحمول على ان وجوده مع التصرفات الخفية مثلا لطف والتصرف الجلي لطف
آخر مما لا وجه له فان قلت محصل ما ذكرتم اثبات المقتضي واثبات المانع والثاني غير معقول بعد ثبوت الاول لان المانع اما ان يكون من جهة تكليف
او من جهتهم وعلى الثاني اما ان يكون من جهة امتناع الجميع او من جهة امتناع البعض والكل باطل اما الاول فظاهر [illegible] على المكلف [illegible] اللطف
واما الثاني فلقضاء العادة بخلافه كيف ولولاه لزم كون التكليف لغوا واما الثالث فلقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى قلت هناك شق رابع
وهو ان يكون المانع امتناع البعض الممتنع بنفسه منعه عن الابلاغ الى البعض الغير الممتنع ففوات اللطف على غير الممتنع انما هو من جهة الممتنع فهو
مانع من جهتين فمراد المحقق المذكور في عبارته المذكورة ان عدم التصرف ناش من قبلنا معاشر المكلفين بمعنى انه ليس من قبل الله وليس نظره في ذلك الى الكل
والبعض اصلا واما دفع الاشكال بحمل كلمة من على التبعيض على ما استند لبعض فهو خال عن التحصيل كما لا يخفى على المحصلين ومما ذكرناه من الالتزام
بوجوب اللطف وعدم الالتزام بوجوب دفع المانع كما في المقام يظهر لك ضعف ما صدر عن المحقق القمي ره تبعا للسيد الصدر من منع وجوب اللطف
على الاطلاق والقول بانه ليس الا الواجب المندوب بناء على طريقة الشيخ عليه قائلا لانه اما ان من العيان انه لو راى احد احد المعصومين في المنام في
ليلة لعمل في نهارها فهو لطف مع عدم وقوعه لكل احد فيكشف ذلك عن عدم وجوبه [illegible] الضعف اولا ان المسئلة من المستقلات العقلية وبعد تحقق موضوع
اللطف يحكم العقل بوجوبه وثانيا ان المسئلة كلامية ولم يتعرض احد من المتكلمين للتقسيم المذكور ومسئلة الرؤيا [illegible] الجواز ان يعلم الله العالم بالحقيقة
لا الطاف المصالح كون رؤية الامام في عالم الرؤيا لطفا بالنسبة الى البعض دون البعض الاخر فلا يريه اياه ويرد على الثاني ان الاخبار
معارضة بمثلها في التواتر الناطقة بانهم عليهم السلام يوقعوا الخلاف بيننا لانه ابقى لهم ولنا فيتعارض الاخبار من الطرفين ويرجع الى الاصول كما هو الشأن
في امثال المقام بل يمكن ترجيح هذه الاخبار اذ لا عامل بتلك الاخبار بعد الشيخ الا القليل لو صح السند وكلما كان الدليل اقوى والمخالف اكثر كان الوهن
فيه اشد ولو سلم فمفادها [illegible] تصرف الامام عليه السلام لولا المانع فتكون ناظرة الى مقام بيان الحكمة في نصبه ولو سلم فانما يسلم بالنسبة الى
المهمة التي يتوقف عليها بقاء الدين والمذهب **قوله** فاذا علم استناد الحاكي الى [illegible] **اقول** ربما يورد عليه بان عدم صحة الاستناد اليه انما
هو لعدم صحة مبناه ومدركه ومجرد ذلك لا يقتضي عدم جواز الاستناد اليه [illegible] اتفاق الامامية على [illegible] من الامام [illegible]
بقوله عليه السلام [illegible] مع ان الاجماع على طريقته لو لم يكن اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا [illegible]

عليه فمنع الاعتماد عليه مطلقا لا وجه له وفيما لا يخفى **قوله** ره عوض ما سلكه السيد ره **اقول** اختلفت انظار الاعلام في ان الشيخ ره سلك ٧٩
مسلك السيد في طريقته ايضا ام ينحصر طريقته في ما ذهب اليه من قاعدة اللطف فاستظهر اصحاب القوانين والمناهج والضوابط الاول وان للشيخ في الاجماع
طريقين [illegible] والاوسط ودعوا انحصار طريقته في طريقة السيد ان اختلفا من جهة اخرى واستظهر شيخنا الاستاد ره وفاقا لبعضهم كصاحب
الاشارات الثاني والتحقيق عندي هو الاول والدليل عليه كثير من عبارات الشيخ قال في العدة ان الامة لا يجوز ان تجمع على خطأ وان ما يجمع عليه
يكون صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول
الرسول واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونه حجة لدخول الامام المعصوم في جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن
اجماعهم قلنا متى فرضنا انفراد الامام عليه السلام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عنه لما كان في الاجماع اهل ذلك
باجماعهم وقال في موضع آخر وقد لا يتعين لنا قول الامام عليه السلام في كثير من الاوقات فنحتاج حينئذ الى اعتبار الاجماع ليعلم باجماعهم ان قول الامام
المعصوم داخل فيهم فان قيل بعض عبارات المذكورة في المتن وغيرها دال على حصر طريق العلم فيما ذكره وليس بينها وبين امثال ما ذكرنا فانه في غاية
منافاة لزوم دخول قول الامام ومقتضى ذلك حصر طريق العلم بالدخول فيما ذكره فلا منافاة على ان المتأخر عن [illegible] فلو كانت منافية تعين حمل
الاول قرينة على عدوله ورجوعه عنها قلنا اولا ان هذا فرع دلالة كلماته على الحصر وهي ممنوعة لان اكثرها ناظر الى رد السيد في ابطال قاعدة اللطف
لا الى اثبات ما اختاره من الطريقة نعم لو لم يتعرض السيد لابطال قاعدة اللطف لكان كلمات الشيخ ناظرة الى رد طريقة السيد واثبات طريقته ويؤيده
ما ذكرناه ما ذكره في كلامه المحكي عن التمهيد في شرح المتن من قوله هذا الجواب غير صحيح وهو ان يقول به هذا الاشكال فيعلم منه ان للسيد في مقام
الجواب عن قاعدة اللطف الشيخ في معارضة جوابه مما يؤيده لك تحسينه لطريقة السيد واما ثانيا فلان عبارته الدالة على ما ادعينا مخالفة
لما تقدم والتأخر عن العبارات التي ادعى دلالتها على خلافه فمع ان جعل العبارة المتأخرة في كتاب احد دليلا على العدول عن العبارة المتقدمة مما
يبعد غاية البعد مع انا لا نفرق بين تلك العبارات وعبارات السيد الدالة على المدعى على وجه الصراحة فكيف يأول تلك دونها وان ابيت عن ذلك
فقابل بين ما نقلنا وما ذكره السيد ره في جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل قال فاذا كان اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة والا لما
لا يكون الا [illegible] العلماء واوصلهم فلا بد من دخول جملتهم وما ذكره في الذريعة حيث قال لو قلنا اجماع انما يكون واقعا على الامة او على المؤمنين او
على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم على كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم
مشتمل عليه **قوله** لانا لا نعلم دخول الامام فيها اه **اقول** فيه منع ظاهر فلم لا يجوز ان يحصل لنا العلم باجماع الامامية بحيث يكون الامام
داخلا فيهم اعتمادا على تطابق الفتاوى قرنا بعد قرن وزمانا بعد زمان وتوافق الاخبار بحيث يحصل العقل بهذا التطابق والتوافق بل موافقة المعصوم
لهم كما يستفاد من [illegible] علم الهدى ره حيث صرح بذلك [illegible] كما سيأتي كيف وقد ادعى الاجماع في مواضع عديدة مما يظهر [illegible] انه قائل بوجوب
ظهور المعصوم عند اتفاق الامامية على باطل كابن بابويه حيث ادعى في اكمال الدين الاجماع على ان الاخ لا يرث مع الام وادعاه في مواضع اخر منه ومن
غيره ايضا **قوله** ثم ان الاستناد الى هذا الوجه اه **اقول** وجه الاستناد انه لا يعتبر في الوجهين الاخيرين عدم وجود المخالف فان المدار في الاول على
دخول الامام فلا عبرة بمخالفة غيره نعم لا بد ان يكون المخالف معلوم النسب وفي الاخير على العلم بالصدور والتقرير وهو ربما يحصل مع الخلاف سواء
كان معاصرا او متقدما كالاجماع على حرمة العمل بالقياس مع مخالفة الاسكافي ويقرب من الشهرة بحجة العلم به **قوله** وقال في [illegible]
اه **اقول** وجه نظره ما ذكره الشهيد والمحقق الثاني ره على طريقة الشيخ انه لا يوافق مذهب القدماء اذ الاجماع عندهم هو اتفاق جميع
العلماء [illegible] كما لا يوافق مذهب المتأخرين اذ المدار عندهم على الكشف من غير مدخلية الكل والبعض والحياة والممات فربما يحصل الحدس
بقول الموتى واما على طريقة الشيخ فان اللطف كما يقتضي حجية اصل الاجماع يقتضي حجية اجماع الاحياء وان خالفوا الموتى قوله وحكي عن بعض
انه حكاه اه اقول دلالة هذا الكلام وشهادته على المدعى في غاية الخفاء وان لم يخل عن دلالة وشهادة قوله وكانه لاجل [illegible] الطريقة اه
اقول الحجة للشهيد [illegible] التوجيه احدهما [illegible] على سبيل منع الخلو احدها ما ذكر في المتن وثانيها ما اشرنا اليه سابقا من انهم ربما يدعون الاجماع
على امر ويعملون في موضع آخر على خلافه كما عرفت وقد عرفت الجواب عنه وثالثها ما اشرنا اليه ايضا من عدم امكان العلم بفتاوى العلماء المنتشرين
في اصقاع الارض واطرافها ومعه لا يمكن الحكم بالاجماع وقد اجاب الشيخ ره عنه في العدة بقوله بعد بعض عباراته المذكورة في المتن فان قيل كيف
تعلمون اجماع الامامية على مسئلة وهم منتشرون في اطراف الارض وفي البلاد التي يكاد ينقطع خبر اهلها عن البلاد الاخر وهل هذا الا [illegible]
مستحيل قيل له السائل عن هذا السؤال لا يخلو اما ان يريد به الطعن في الاجماع على كل حال وان ذلك لا يصح العلم به على حال او يريد بذلك
اختصاص الامامية بهذا السؤال دون غيرهم فان اراد الاول فقوله باطل لان من في اطراف الارض وفي البلاد البعيدة اخبارهم متصلة وخاصة
العلماء منهم لان الذين يراعى اقوالهم هم العلماء دون العامة الذين لا يعتبر قولهم في هذا الباب وهذا لا شك فيه انه لا احد من العلماء في اطراف الارض
من يعتقد الغرض في غسل اعضاء الطهارة [illegible] بل نعلم انه ليس في الامة من قال ان [illegible] للاخ دون الجد لان المتقربين العلماء والتابعين [illegible]

عليه القول بان المسائل اما اجماعية كلها او بينهما ولا يتوقف احد ان المسائل للاخر دون الحق ونظائر ذلك كثيرة جدا من المسائل التي يعلم اجماع العلماء عليها في
بهذا السؤال احالة ذلك فقد بطل الى اخرما قال وتقريب ذلك ما قاله في موضع اخر من العدة ولا يخفى ان كلامه هذا محل نظر وتامل فان اراد ان
حصول العلم باتفاق الامامية وعلمائهم الموجودين في زمانه في البلاد البعيدة كان بسبب مباعدة علمه باتفاق علماء السلف وتطابق فتاويهم
فهو مسلم لكنه حينئذ هو الاصل والمناط لحصول العلم بكون المسألة اجماعية وان اراد حصول العلم الاجمالي ولو باتفاق العلماء الموجودين
كما هو مبنى جواب المحقق القمي ره عن هذا الاشكال فهو غير بعيد ايضا وان اراد انه مع قطع النظر عن فتاوى السلف يحصل العلم باتفاق علماء
العصر مع كونهم منتشرين في الاقاليم البعيدة فهو بعيد غاية البعد خلاف ما يشهد به العيان ويحكم به الوجدان نعم حصول القطع بالاجماع المعتبر
عند الامامية مسلم لكنه من حيث مطالعة كتب السلف والاطلاع على توافق الفتاوى دون ما فهمه الشيخ واليه فاذكرنا ينظر بعض كلمات السيد
في عبارته المفصلة في جواب مسائل ابن التبان وقد نقلنا بطولها في المناهج ومن ابينها كثرة دعاوى الاجماعات من المتقدمين مثل الكليني و
الصدوق والسيد في مسائل كثيرة مع قلة القائل بها او عدمه او وجود المخالف كثيرا فلا يمكن حملها مع ذلك على المعنى المصطلح وقد مر بعض
الامثلة سابقا ونحوه في دفعه مضافا الى ما مر سابقا ان الحكم بانعقاد الاجماع التي صدر من العلماء الكرام مثل السيد والشيخ وغيرهما في كثير
من المسائل الفرعية الجزئية لا يخلو من وجوه منها الوجوه التي ذكرها الشهيد ره وسائر الكلام فيها ومنها ان يكون حكمهم بالاجماع رجما بالغيب
وحدسا مع الشك في ترتيب توجيه الفتاوى بما يعود لدليل عليها وهذا في غاية البعد بل في نهاية مرتبة السقوط ولا اظن احدا من المتدينين وعوام
والاغبياء ان يجري على ذلك فيعتقد بحضرة العلماء الكرام فضلا كيف وفي ذلك بطال مذهب الامامية ولقد ابي الدين انهم اثار الائمة المعصومين
عليهم السلام فان جل العقائد الحقة والاثار المأثورة انما وصل الينا بوسائطهم رضوان الله عليهم فاذا فرضنا عدم عدالتهم وعدم تقيدهم
بالادلة الشرعية من حيث ترتيب اسناد توفيق نقلهم للاخبار واثار الائمة الاطهار فلا يبالي بما يلزم ح قدح في الدين والايمان فانا لله وانا اليه راجعون
ومنها ان يكون وصل اليهم نقل الاجماع من السابقين مسندا او مرسلا وهو غير بعيد فان تذكر الاسانيد في الكتب الا دقيق على فهم بعض العلماء انما
هو لدفع طعن العامة والا فانهم كانوا بسبب قيام القرائن الدالة على صحة الاخبار مستغنين عن ذكرها فلا يبعد ان يكون العلماء يذكرون الاجماع
باسقاط السند عن المنقول عنه رعاية للاختصار وعدم توجه طعن المخالفين في ذلك فان العامة ايضا يذكرون الاجماع بدون ذكر السند و
لاستغنائهم عن السند بمعاضدة القرائن الحاصلة لهم فلئن قلت فلم لم يذكروا المنقول عنه قلنا ذكر المنقول عنه في الاخبار انما هو
لكونه حجة بخلاف المنقول عنه في الاجماع فانه غير المعصوم ويحتمل ان يكون غير العارف لكن حصل لهم بقرائن اخر صحة قوله فلا فائدة في ذكره هذا في
الشق الاول واما في الشق الثاني فيكون من قبيل الاحاديث المضمرة ولا باس بالعمل به لقيام القرائن لهم ومنها ان يكون حكمهم بالاجماع
من جهة الحدس بما عهد من كتب السابقين من تطابق فتاويهم ايضا غير بعيد بل الظن ان اكثر الاجماعات المدعى يكون من هذا القبيل كما يدل عليه كلام
السيد في باب وجوب الغسل على من جامع في الدبر ولم ينزل حيث قال لا اعلم خلافا بين المسلمين في ان الوطي في الموضع المكروه من ذكر او انثى يجري مجرى
الوطي في القبل مع الايقاب وغيبوبة الحشفة في وجوب الغسل على الفاعل والمفعول به وان لم يكن انزال ولا وجدت في الكتب المصنفة لاصحابنا
الامامية الا ذلك ولا سمعت ممن عاصرني من شيوخهم نحوا من ستين سنة يفتي الا بذلك فهذه المسألة اجماع من الكل ولو شئت ان اقول انه معلوم
بالضرورة من دين الرسول انه لا خلاف بين الفرجين في هذا الحكم وكلام العلامة في النهاية حيث قال قال الفخر الرازي الانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل وليس بجيد فانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتطابق الاخبار عليها والانصاف ان ما ذكره ممكن فانا نعلم بالرجوع الى وجداننا
ان اهل بلدنا مثلا متفقون على بعض المراسم وعلى بعض الامور بعد وان يحصل لنا العلم لو توقف على تصريح احد منهم بالاجماع بل قد يحصل
لنا العلم بمطالعة كتب الاصحاب ان بعض المسائل من اجماعياتهم الا ترى انا نعلم ان اصحابنا مجمعون على ان الاجماع الذي لا يكون المعصوم فيه
بحجة وان لم يحصل لنا العلم باعيان جميع الامامية المنتشرين في الشرق والغرب فضلا عن تطلعنا على تفاصيل اقوالهم وكذا مسألة عدم سقوط التكليف
عنا في هذا الزمان ومسألة الحسن والقبح العقليين الى غير ذلك من المسائل التي نقطع بكونها مجمعا عليها ولو فرضنا انسدادا بواب العلم
بانعقاد الاجماع لم يكن لقدمائنا ان يدعوه مع ان الحال بخلاف ذلك فان كنت في ريب من ذلك فانظر الى كتبهم هذا محمد بن يعقوب الكليني ثقة الاسلام
انظر الى كتاب الكافي تراه مشحونا بذلك ويكفيك شاهدا ما ذكره في باب بيان الفرائض في الكتاب فانه ادعى الاجماع في مواضع من كلامه في
ذلك المقام وهذا محمد بن بابويه القمي ره الصدوق تتبع في كتبه تصدق ما ذكرناه ويكفيك في ذلك ما نقلنا سابقا عن كتاب اكمال الدين و
من مولانا المجلسي ره حيث قال ان دعوى الاجماع انما فشا من زمن السيد والشيخ وهذه غفلة واضحة كما عرفت **قوله** من اوجه التي
حكاها عنه اه **اقول** هي على ما حكاه وياتي ذكره وجوه بعد الاول ان لفظ الاجماع اطلق على المشهور مجازا باعتبار انه حجة كالمعصوم
الظن منه لنا على ان عدالة العلماء تمنع عن الافتاء بغير دليل الثاني انه اطلق لفظ الاجماع على قول جماعة لعدم العلم بالمخالف الثاني ان هذا

الاطلاق ايضا مجاز اذ لا يقتضي الاطلاق الحقيقي من العلم بعدم المخالف ولا يكفي فيه عدم العلم بالمخالف الثالث تاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته
لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير مثلا لو قال احد من العلماء لا يجب صلوة الجمعة عينا اجماعا وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيؤول قول
المخالف بان مراده الوجوب التخييري ليجامع دعوى الاجماع على نفي وجوبها عينا والظاهر ان الاطلاق حقيقي والا فلا حاجة الى التاويل الرابع ان
يراد بالاجماع الاجماع على الرواية وتدوينها في كتبهم منسوبا الى الائمة ع وهذا الاطلاق مجاز على الظاهر **قوله** مع بعدها او اكثرها ام **اقول** وجه بعدها على
ما ذكره في المعالم اما الاول فلوجهين احدهما ان ذلك لا يدفع المناقشة وهي بعد العدول عن الحقيقة بلا قرينة وثانيهما ان التجوز به يتوقف على الحجية ولا دليل عليها
كما سنذكره واورد على الاول بان القرينة هي قول المخالف وعلى الثاني بان صحة التجوز تتوقف على وجود دليل ولكان ظنيا وغاية ما يذكره التاويل على انتفاء الدليل
قطعي واما الثاني فلان عدالة الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع اوضح حالا في الفساد من ان يبين لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واعترض عليه بانه انما يتم
في الفساد لو كان الاطلاق حقيقيا واما اذا كان مجازيا فلا واما الثالث فلان تاويل الخلاف لا يتمشى في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شيء وذهب الى
الحرمة واما الرابع فبعده لو ضم الى ان يحتاج الى البيان ولذا لم يتعرض صاحب المعالم لدفعه **قوله** الثالث من طرق الانكشاف اه **اقول** هذا الطريق هو منسوب الى
معظم المتاخرين وهو لم نظفر بصريح عبارة منهم في كتبهم لا شيء الا من الطبقة الاخيرة فهم كلام صاحب الوافية صريح فيه فانه بعد ان جعل للاجماع معنيين احدهما
اجماع على طريقة السيد ره وطريقة الشيخ ببعض ما مر قال وثانيهما اتفاق جماعة على امر لا يقطع بدخول الامام فيهم بل قد يقطع بخروجه عنهم لان هؤلاء
كانوا ممن لا يجوز العقل اجتماعهم على الافتاء من غير سماع لذلك الفتوى عن قول امامهم ام عدم هذا التجويز لانهم الا بعد التتبع على احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع
على تقويهم ودياناتهم فهو مختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين وقد لا يحصل بعشرة او بعشرين هذا كلامه وتبعه في ذلك الفاضل الشارح السيد
صدر الدين ره ويكمل استفادته من كلام العلامة ره في النهاية في مقام رد الفخر الرازي فقد تقدم نقله فان الظاهر ان مراده حصول العلم بالاجماع من جهة الاتفاق
المقرون بالقرائن بحيث يكون الدال في الحقيقة هو الاتفاق لكن بمعونة القرائن واما حمله على حصول العلم من جهة النقل كما صدر عن صاحب المعالم فهو بعيد عن العبارة
لان ارادة التواتر كان التعبير به اخصر فنسبته الى كونه لا تنسب حينئذ تفيد العلم بالضرورة اذ كان مراده النقل بخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية فلا حاجة الى
تطابق الاخبار ويكفي خبر الواحد للتعبير عنه بالتسامع بعيد **قوله** وهذا على وجهين اه **اقول** يخفى ان المناط في هذا الوجه من الكشف والانكشاف هو
الا ريب الحدس يحتاج الى البيان وشرائط يختلف باختلافها فكلما ازدادت القرائن الداخلية والخارجية المعينة على الحدس كان اسرع حصولا واشد وجودا ولنذكر
القرائن الموجبة لتدريبه الحدس فنقول ان القرائن اما داخلية واما خارجية فالاولى هي كثرة المجمعين وكونهم من العلماء المحققين المدققين في المطالب المتتبعين في
المقاصد الطالبين لتطبيقها مع الواقع الغير المساهلين في ذلك فان جميع ذلك يوجب الظن بانطباق الفتوى مع الواقع ومعلوم ان رضى الامام ع معهم حينئذ وكونهم
بعد الائمة المخاطبين على الفتوى بلا دون الاستناد الى الحديث بحيث يجعلوا انفسهم عندهم ع كالمقلد عند المجتهد فلا يطلبون الا رضاه ولا ينقلون الا فتياه فان احوال المرؤسين مع
الرئيس لا شاهد على الاستناد واقوى دليل على الاغتنام والثانية امور كثيرة لا تنضبط الا ان مقاما دعوى الاجماع مشتملة على كثير منها منها تعبير الفتوى عن التعليل
بان ذكر واحكاما تعبدية بمحاسن في ذكر الدليل فانه يعطي كونه مسلما بينهم ومنها اقترانه بدعوى القطع ونفي الريب ونحوها ومنها استمرار السيرة على الفتوى على نحو
يصل الى حد الاجماع ومنها وجود خبر صحيح على خلاف مقتضى الفتوى وكلما ازداد الخبر صحة اشتد الحدس ومنها السكوت عن ذكر المخالف مع بناء ذلك وضع تاليفه على
كالمختلف للعلامة حيث بنى الامر فيه على ذكر مخالفات الشيعة وعن اصل المسألة في مثل انتصار السيد الموضوع لجمع منفردات الشيعة ومنها اشتراك الاعصار بعد
ما تبعا بعد عصر الى عصر الى عصر من غير نظر التفصيل للفتوى بها اذ الحكم الذي لا يقبل الابتداع التفصيل فانه من اقوى الكواشف على الصدق او الرضا وقد استوفي الوافي
في هذه الامارة القوية فطلب في جملة بكلام له واصحاب الائمة ع كانت لهم فتاوى شتى وقد نقل بعضها المتاخرون كما نقل بعض المحدثين فتاوى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن
وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه وكذا الكليني ونقل الشيخ في التهذيب في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسن وفي باب عدة النساء
مذهب الحسن بن سماعة وعلي بن ابراهيم وجعفر بن سماعة ومعاوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث المجوس خلاف ائمة الحديث وعلمهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج
وغير ذلك مما يطلع عليه المتتبع انتهى كلامه **قوله** حيث لا دليل على قبول خبر الثقات اه **اقول** الاستكشاف بهذه الطريقة على ما ذكره المحقق القمي في
رسالته الاجماعية وتبعه بعض الافاضل يقع على وجوه احدها ان يستكشف بها عن قول الامام الواقعي وذلك حيث يختفي في كلام ما قوله ولا داعي للتقية وشبهها ومنه
اتفاقهم على عدم نفقة الكبر والبلد فان وانتفاء العول في الميراث وامثالهما وثانيها ان يستكشف بها عن قوله الظاهري وذلك حيث حل داعي التقية وشبهها
ومنه قول المعظم بطهارة المخالفين على ما استقر وثالثها ان يستكشف بها عن وجود دليل قطعي واقعي عقلي او نقلي متواتر او احاد محفوف بقرائن القطع
ورابعها ان يستكشف بها عن وجود دليل الظاهر حجة معول عليه عند الكل او عندنا بل قد يستكشف به عن كون الدليل نصا بالخصوص وذلك كما اتفق على الحكم جماعة
عرف من طريقتهم الجمود على متون الاخبار كالصدوقين ومن نحى نحوهما وخامسها ان يستكشف بها عن القاعدة الكلية مثل الاجماع الذي ادعاه السيد على كلية
المناط في التطهير حيث حكاه المحقق ره وذكره في نكت النهاية في مقام ردها وسادسها البراءة الرافعة للتكليف لا شك ان الحدس المستند الى الاجتهاد لا يمكن
يستكشف به على وجه القطع شيء من الوجوه المذكورة وبعضها الوجه المحصل للاطمينان بكشف الحدس لكنه في غاية الخفاء لان مع ان بعضها لا يجدي في حجية الاجماع
على فرض كشفه كالثاني لان حجيته تتوقف على احراز كونه حكما واقعيا موضوعا وصدق كونه حكما ظاهريا للتقية ونحوها واجراء بالاصول وبطلان الحال نظرا الى ان الظاهر

٨٢ المتكلم انه يتكلم على مقتضى غرضه وان كان ممكنا الا انه يكون حينئذ ظنيا يقبل التخاص فاذا وجد معتبر شيئ للتقييد مثلا قدم عليه لكونه مفسرا وكاشفا

حيث انه يعامل معه معاملة نقل القاعدة المنكشفة فيقبل التخصيص والتقييد بخبر معتبر ان كانت القاعدة نقلية والتخصيص ان كانت عقلية فلا ينافيه على ...

خاله نعم لا شك انه حجة كاشف الاول واعتباره بعد انكشافه وكذا الثالث ان اعتقد بعضهم ...

٨٣ في رده اما نحن فبعد فرقنا بين ... قوله فان قلت لنا اجماع الفرقة آه اقول يمكن حمله على الاجماع على ...

الروايتين لا تفتنا فيه على المقصود قوله ومن ذلك في ما عن المفيد آه اقول المراد بالثاني في عبارته اتفاق الكل من ... على مسئلة اصولية نقلية او

قوله حيث سئل عن الدليل آه اقول اجمع الاصحاب على انه لا يقع الطلقتان او الطلقات الثلث في مجلس واحد انما اختلفوا في انه هل تقع باطلا من راس او

يقع منها واحدة ويلغوا الزائد فذهب الاكثر منهم الشيخ وتلميذه القاضي والمرتضى في احد قوليه وابن ادريس والمحقق وباقي المتاخرين الى الثاني وذهب جماعة الى

الاول واستدل الاولون بوجوه مذكورة في الكتب الفقهية واستدل المفيد بما اشار اليه المتن ...

افول هو الفاضل المحقق الشيخ اسد الله التستري الكاظمي رحمه الله عليه قوله وقد يشتبه لما لا ذكان التمثيل آه اقول توضيحه ان ذكر اللفظ الدال على السببية
اعني الاتفاق الكاشف عن راى الامام اما ان يكون في مقام نقل الاقوال واما ان يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال وعلى الاول لا يدل على السببية بل كثيرا ما
على ان المقام ليس مقام الاختلاف ليعرض لتعداد الاقوال بل هو مقام الاتفاق فهو كاشف عن السبب صريحا بخلاف الثاني فان الناقل ربما اطلق في استكشاف
عليل مع علمه باستكشفه من غير السبب فيتوهم السببية ولم ينقل ما يكون سببا ليكون حجة المنقول اليه قوله فيما على الكشف آه اقول حيث

مما يفيد شبهادة مثل الشهيد هو الظن وقد عرفت ضعفه قوله الشهرة في الفتوى آه اقول واما الشهرة في الرواية بمعنى كثرة تدوينها في الكتب فظهر من كلام
الشهيد في الذكرى عدم الفرق بينها وبين الشهرة في الفتوى في افادة الظن لا انه ان الظن الحاصل منها اضعف من الظن الحاصل من الشهرة في الفتوى ولا يجري فيها اكثر
الادلة الجارية فيها فلذلك يكون اضعف منها ولو قلنا بحجيتها ولذا لو تعارضتا بان يكون احد الروايتين مشهورة في النقل دون الفتوى والاخرى بالعكس قدم الثانية
محصول الظن منها اكثر وقد ذكرنا

٨٨ لا كل ما يتوهم حجيته وأجاب في المعالم عنه على تقرير الشهيد بان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده كما هو الغالب
وذلك لان اكثر الفقهاء المتأخرين عن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى لحسن ظنهم به ثم نقل كلاما عن والد الشهيد مؤيدا له بنفسه باشتهارها بكلام غيره وفيه
نظر والحق عدم الفرق على القول بالحجية وقد عرفت سابقا عدم امكان نسبة التقليد الى اساطين الشرع المبين وحفظة شريعة سيد المرسلين بل نقول لم
على وجه يشكل لديك القلب بطهارته لتصريح كل على وجه لتقديم شهرة القدماء على شهرة المتأخرين في صورة التعارض وان حكم بعض البعض ان شهرة القدماء اقرب
من المعصوم والمكان عدم خفاء القرائن عليهم لكثرة اطلاعهم وغير ذلك من الوجوه لا عنايته المخالفة بمثلها لكون المتأخرين ادق نظرا من المتقدمين واكثر اطلاعا
على الاقوال والادلة مع ان عدولهم عن الشهرة السابقة مع الاطلاع عليها يكشف عن خلل فيها الا ان يقال ان كثرة الخلاف لعلها المسبب بها في الشهرة
تورث الوهن بسبب البعد ولعل انما نشأ من عدم الاعتناء بالشهرة ان كان لانتفاء انه بعد ملاحظة الوصف في الشهرة بحيث حصول الظن منها
يمكن الحكم بتقديم شهرة القدماء لكون قرب العهد داخلا في حصول مزيد النظر وقاصا بها وعن اسباب الضرر هنا وهو كيف الظن بالواقع
لزوم الاتباع لتوقفه على الحجية وهي غير ثابتة وبظهر الجواب عن الثاني لا تامل فيما تردينا ستجيء والحق ان ما يقتضي الوجوه على دليل الانسداد ونظر الى حجية الظن
المطلق فهو وان كان ضعيفا في نفسه الا انه ينبغي عدم الاهمال في رده نظرا الى صحته فانكمل الاشتباه على ما هو التحقيق ومن عدة ذلك الصنف الاخير فجاب عنه المؤ
بالموجب الا التزام بالحجية من باب الظن المطلق اوبيان ذلك **قوله** اصلها ما يظهر من بعض **اقول** ربما يقال التحوي بتنقيح
المناط وسواء كان باقرب الى العقد الا انه غير صحيح ايضا لما اشتهر قوله لانه ربما يحصل منه الظن **اقول** وذلك لان الشهرة تحل الاخبار عليها موهنة
لبعض لكثرة القائلين بعضها الا بطلان اخبار الاحاد فان الخبر فيها الحد اوائنا انما **قوله** وهذا الحاصل ضعيف **اقول** وجه الضعف كما يستفاد التمسك
بالاضعف في حجية الاقوى ان الدليل ان يكون مسلم الحجية ليمكن الاستدلال به على غيره فالتمسك بمثل ذلك من الاوجه ومنه يظهر ان تمسك بعض المعاصرين
بالاولوية بالقطعية الاجماع المنقول ايضا من الاوجه الا ان يراد مجرد المعارضة ومنه يظهر ضعف بعض متمسكاتهم الاخر ايضا مثل التمسك بالشهرة في عدم
حجيتها فانه تمسك بما يكون دليلا اولا لكلام مع ان الاستدلال بها يستلزم عدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال لنظيرها ما ورد الاشارة اليه من الاستدلال
بالايات الناهية عن العمل بالظن على عدم العمل بها بل ربما يدفع فلك بان ما يلزم من عدم حجيته هو كثير من المسائل الاصولية والاضطرار الى الترامة الفرق وتستند بدليل عقلي يكون
القطع فيه هو عدم الاتيان على الخطاء في الظنون وهو لا يتم الا بما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما خرج بالدليل ولعل المقصود
من الخبر وغيرها فانما يحصل من الظن بحسب الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من رجحان الجماعة بعد جواز العمل بالمشهور وفيه مع ما فيه انه لا يتم الا على القول بعدم
حجية الظن في المسائل الاصولية اولا على القول بحجيته فيما يكون الاشكال باقيا على حاله الا ان يدفع حينئذ بان حصول الظن منها بعد ظهور ضعف مدركها ممنوع
يظهر الكلام في التمسك بالشهرة في الاستدلال من قولهم رب مشهور لا اصل له مع معارضته بالشهرة فيها ايضا من ان الظن مع الشهرة مركوز في اذهان الناس العقلاء
لولا الترجيح في جانب الشهرة وكون عليهم الترجيح من غير مرجح واما الجواب بان الاصل في رب هو التقليل والمتعلق القليل لا ينافي حصول الظن كما صدر عن بعض اجلة المعاصرين
فهو ضعيف لانه مسلم الاصل المذكور الا انه لا يجوز ان يراد في المقام خلاف الاصل فان سياق الكلام يأبى عن حمله على التقليل مع ان المناسب للمقام ترتيب الشهرة وتضعيفها
ثم ربما تمسك المانعون بوجوه لا يخلو عن قوة مثل سيرة العلماء بتقريب انهم قديما وحديثا يطالبون الدليل ما اشتهر المشهور اصحو وفرعا ويتوقفون عن الحكم بالمشهور
عند عدم الظفر بالدليل ولو كان الشهرة حجة سقط الطلب ومنع التوقف لمقارنة الدليل حينئذ الدليل والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في جميع الاعصار
والامصار خلاف ذلك الا ترى انهم كثيرا لا يتركون الاستدلال بالشهرة فيكشف عن عدم حجيتها عندهم ومثل خلو كثير من اصول الشيعة وفروعهم وغيرها مع نقل الخلاف
عليه من جماعة وخلو الجميع عن القول بحجيتها الا ما نقل الشهيد في الذكرى عن بعضهم انه الحق المشهور بالمجمع عليه وربما كان المراد الالحاق الحكمي لا الموضوعي
احتمال ان يكون البعض من العامة كما قيل وان امكن الخدشة بمنع التقرير بما اشتهر به النتبع في كتب الفروع وعدم منافاة الحصر نظرا الا الحاق الى ارادة المعتبر لا
الجميع **قوله** حيث جعل حجية الشياع الظني **اقول** فسر الشياع في الروضة باخبار جماعة بها لا يؤمن اتفاقهم على الكذب ويحصل بخبرهم
الظن المتاخم للعلم قال ولا ينحصر في عدد كشرطين نادبهم على شيئين ليفرق بين العدل وغيره وعلى هذا فهو كالتواتر والفرق بينهما في حصول الظن من الاول والقطع
من الثاني فيكون التقييد بالظني في مثل عبارة المصنف لمجرد التوضيح وبيان الواقع والتحقيق انه مباين للتواتر في الشرع فانه يعتبر فيه الاخبار وملاحظة
مع حصول الواسطة حصول ما يشترط في افادة العلم في جميع الطبقات بخلاف الشياع فانه يكفي فيه التسامع والتظافر الذي فرق بينه وبين التواتر جماعة من
محققي الاواخر وجعلوا من قبيله العلم بوجود الهند والصين ورستم وحاتم والامم الماضية والقرون الخالية فالتسامع والشياع والاستفاضة متقاربة
المعنى بل مترادفة مختلفة المعنى واحدة فربما يفيد العلم وربما يفيد الظن المتاخم له وهكذا الى ان ينزل الى اضعف الظنون ولذا عبر عنه في كتاب الشهادات
من الروضة بالاستفاضة وفسرها بما يقرب من تفسير الشياع الذي ذكره في الصوم وهو الذي نقلنا انفا وفي الشرائع بالسماع المراد به التسامع فحيئذ يكون التقييد
بالظني للاحتراز لا للتوضيح ثم ان الشهيد الثاني وجه في المسالك تبعا للعلامة في التذكرة حجية الشياع بمساواة الظن الحاصل منه مع الحاصل
من شهادة العدلين واحتمل في موضع اخر منه على ما حكاه سيد المدارك ما نقله المصنف من الاولوية وكلاهما ضعيف كما ستعرف **قوله** وعدم القطع
اقول توضيحه ان الاولوية ممنوعة اذ المناط في حجية الخبر ليس مجرد افادة الظن بل الحاصل منه من حيث انه حاصل منه بعنوان اخرى اذ هنا الحجة هو خصوصية

نبقض عليه بعنوان اخرى ما دل على حجية الخبر دل على حجيته من حيث مؤداه واحتمال الخصوصية احتمال الاستنباط فالمستفاد منه اعتبار الامر الاعم الظن المستفاد ٨٧
منها اعتبار الامر الاعم الظن المستفاد من الخبر ومنه يظهر ضعف مثل هذه الاولوية لا عنايته وبمثله يجاب عما ذكره الشهيد في حجية الشياع
الاولوية فيه لوجهة فانها انما تتم اذا كان المناط في قبول شهادة العدلين حصول الظن منها وليس في النص ما يدل على ذلك وانما هو على امر مستنبطة العبرة
بها مع ان اللازم منه كما قيل الاكتفاء بالظن الحاصل من القرائن اذا ساوى الظن الحاصل من شهادة العدلين وكان اقوى منه وهو باطل بالاجماع والاطلاق
للامارة مراتب ثلاث الاولى ما دل الدليل على اعتبار كالخبر الواحد والثانية ما دل على عدم اعتبار كالقياس والثالثة ما شك في اعتبار وعدم اعتبار
كالشهرة والاولوية ونحوها فهما في مرتبة واحدة من الحجية المذكورة فلا وجه لقول المصنف ان الاولوية اوهن بمراتب من الشهرة كان يكون مراده من
اوهنيتها بمراتب ان الظن الحاصل منها اضعف من الحاصل من الشهرة بكثير او يكون مراده ان الشهرة مما ربما يقبل كونها من الظنون الخاصة وهذا النحو
من الاولوية ربما يمنع حجيتها على الظن المطلق ايضا وفيه ما فيه وان الشهرة ربما امكن حجيتها مع عدم افادتها الظن الشخصي بناء على كونها من الظنون
النوعية والاولوية يمنع عن حجيتها بعض من يقول بحجية الظن ايضا الا ان الاخيرين لا يثبتان ابعدية من بينهما فاذن يكون الاولى هو الاول **قوله** اضعف
من تلك حتى سميته هذه الاولوية **اقول** قد تداول في السنة القوم ذكر الفاظ ربما يشتبه الفرق بين معانيها على غير الخبير باصطلاحاتهم وهو
تنقيح المناط والقياس بطريق الاولى والقياس الجلي والاولوية الظنية والفحوى ومفهوم الموافقة فنقول تمهيدا لبيان الفرق بينها ان القياس بطريق الاولى
على المساحة لانه اما ان يكون الدليل الدال على ثبوت الحكم خطابا بحيث افاده اهل اللسان بذكره حيثما اولوا اثبات الحكم في الفرع الاقوى ولا يكون كذلك
وعلى التقدير اما ان يكون علية الامر للحكم في الاصل معلومة او مظنونة وعلى التقديرين اما ان يكون ثبوت ذلك الامر في الفرع على نحو اقوى معلوما او
مظنونا وعلى التقادير اما ان يكون نفي تأثير ما يصلح للفرق مقطوعا او مظنونا اولا وكل من الالفاظ المذكورة مندرج في هذه الاقسام والتمييز
لكل منها عن الاخر ان يقال ان القياس بطريق الاولى هو ما كان باقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى واكد منه في الاصل سواء كان الفارق بينهما معلوما
والقياس الجلي على ما عرفه الاكثر ما كان الفرق بين اصله وفرعه مقطوعا بنفيه سواء كان العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام او غير منصوصة وسواء كانت في
الفرع اقوى ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه كما صرح صاحبا القوانين والفصول فمادة اجتماعهما ثابتة في مادة الافتراق من الاول قياس القتل بالمثقل
على القتل بالمحدد ومن الثاني الحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند عتق احد الشريكين شقصه ثم ان العلة الظنية في الفرع اقوى اذا كان في النص تنبيه عليها
سمي مفهوم الموافقة والا فلا فالنسبة بينه وبين الاول عموم وخصوص مطلق وبينه وبين الثاني مباينة جزئية كما لا يخفى والاولوية الظنية اعم من الثلثة
من وجه اذ لم يعتبر فيها العلم لا عمية الاول نظرا الى شمولها لما استفيد من غير الدليل اللفظي والثانية نظرا الى شمولها للعلم وان اختصت بما استفيد من
الدليل اللفظي والاخيرين ايضا والظاهر ان الفحوى اعم مطلق من الكل في اصطلاحهم وقد حققنا ظهرا ان مثل هذه الاولوية الظنية لا تكون من قبيل المفهوم
لا اعتبار استفادته من الدليل اللفظي الا ان يقال ان حكم الشهرة على نحو الاولوية انما يستفاد من نفس دلالة الخبر كاية النبأ مثلا وهو غير بعيد بعد ملاحظة
اخذ التبين والعلة فيها فليتدبر **قوله** بناء على ان المراد بالمجمع عليه **اقول** من الغريب ان المحقق القمي ره ركب النصين واستخرج منهما قضاء
بجعله مؤيدا لحجية الشهرة فقال ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في
الروايتين تقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالروايات خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى انتهى فان
من الظاهر ان التعليل مذكور في احدى الروايتين والعلة في الاخرى فتستنتج ذلك بحسب الضوابط فان قلت لعل مراده التمسك باحدى الروايتين المشتملة على
الحكم والعلة وذكر فقرة من الرواية الاخرى تأييدا لما يفهم من تلك الرواية قلت ان اراد المرفوعة فهي ليست مشتملة على العلة وان اراد المقبولة فهي وان اشتملت
على العلة الا ان الحكم الذي اشتمل عليه غير مذكور هنا بل لما نقله من قوله واترك الشاذ النادر مما ليس فيه شيء من الروايتين اذ الموجود في المرفوعة مؤيدة
ودع الشاذ النادر وفي المقبولة ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور مع ان ملاحظة الحكم والتعليل في المقبولة لا تقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه كما
مر انه يحمل العكس لمجمع الامثلة ايا او اجماعا ثم لو لم يكن كلامه مشتملا على ذكر الفقرة المذكورة المفقودة في الخبرين امكن ان يكون مراده ذكر ما يتحصل من مجموع الخبرين
وبيان ان التعليل انما يتعلق بكلام المعصوم من لا يجد لذلك مناصا وتسليما يعني وجوب اخذ المشهور وترك غيره ومع اشتماله على ما ذكرنا لا يمكن حمل كلامه على ذلك اذ يا باه
نسبته الى الامام مع ان الجلالة لهذا المقام مما يكون حمله على النسيان اولى من التوجيه المنبعث على التجشم والتكلف في البيان ولقد سئل ره عن ذلك على ما هو مذكور
في جامع الشتات فاجاب بما لا يجدي طائلا بل لا يطابق السؤال فان ذكرها معتنا تامل فيه فتنبه مع خطئه فيطلع بعد التامل في اطرافها على ان المراد من المجمع عليه
المشهور انتهى مؤكدا فهو كما ترى **قوله** وربما يؤيد ارادة الشهرة بقوله **اقول** مثل الاجماع في كلام بكر ريب في بطلان خلافه هو الاجماع في الفتوى الاجماع
في الرواية الذي هو المراد هنا لا مكان ان يكون احدى الروايتين مجمعا على نقلهما دون الاخرى ويعمل بالثانية لبعض المرجحات ولذا جعل الاجماع او الشهرة على نقلهما
كلتا الروايتين وحصول التعارض بينهما مع عدم امكان تحقق الاجماع على الفتوى بطرفي النقيض مع امكان ان يقال ان نفي الريب من قبيل التاكيد للحكم بمعنى
المراد ان المجمع عليه هو حكمنا القطعي عنا بلا ريب فيكون مفهومه ان خلافه ليس حكمنا انما هو باطل ويشهد لذلك ان في بعض نسخ الفقيه فان المجمع عليه حكمنا الا ريب
على ما نقل حسنا الاوثان ومنه يظهر لزوم حمل المجمع عليه على معناه بعد حمل حكمنا على المشهور الا بتأويل كما لا يخفى مضافا الى امكان المعارضة بان المراد بقرينة

٨٨ لو كان الشهرة لم يكن تنفي الريب بالكلية ضرورة ان المشهور ليس مثل المجمع عليه في عدم الريب الا ان يكون المراد نفي الريب عن الاخذ والعمل به من جهة ان المشهور
المبرئي يقينا الا انه لا ريب فيه عند الله وفيه تامل **قوله** ويمكن الاستدلال بالروايتين آه **اقول** قد يجاب عن الاستدلال بالروايتين بما ذكر كان حيث فقد
يجاب عنهما بما يختص لحديهما كما سنذكره من قبيل الاول ان ظاهرهما فرض شذوذ المخالف وعدم حجية هذا النوع من الشهرة خارج عن محل النزاع فان الكلام في
الشهرة الظنية لا العلمية التي يكون المظلم منها اذ هي من قبيل الاجماع عند المتاخرين ومن ذلك ايضا ان قوله ثم بين اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فالمراد
منها حجية المشهور عند صحابيهما وامثالهم من رواة الاخبار فثبوت حكمهما لنا موقوف على الاجماع على المشاركة ودعواه مما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من حملة
رواة الاحاديث والسامعين للاخبار والاجماع على حجية شهرة مثلهما في وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابنا الذين يستخرجون الاحكام من الادلة الظنية غير مسلم
وفيهما نظر يظهر بالتامل في اطراف الكلام السابق واللاحق **قوله** ان المراد بالموصول خصوص الرواية آه **اقول** منع عموم الموصول في الرواية له طريقان
احدهما منع عموم الموصول سابقا كما صدر عن بعض الافاضل وفيه بعد تسليم عدم افادة الموصول العموم انه لا يمكن منع العموم في الموصول المتضمن معنى
الشرط واما المتضمن له فهو في حكم الشرط المحض ولا اشكال عندهم في افادة من وما الشرطيتين للعموم ووجهه ظاهر بعد ملاحظة معنى الشرط والجزاء
سببية الاول للثاني وكلما في الخبر موصولة متضمنة لمعنى الشرط وفهم ذلك يتوقف على بيان الفرق بين الامثلة الثلاثة فذكر بعض الافاضل ان الفرق
بين الشرطية والموصولة المحضة ان الاولى ما كان ما قبل جزائها سببا او ملزوما على اختلاف القولين وليست الثانية كذلك بل يكون الاتيان بصلتها
لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرفها بهذا الوصف والفرق بين المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هي الموصولة بالفعل او الظرف المفيدة لسببية
ما بعدها لجزائها وبذلك تشبه الشرطية والموصولة لكن لذلك تشبه الموصولة في اعتبار المذكور وبه تفترق عن الشرطية المحضة ولو تم هذا الفرق فهو
قضية التحقيق كان كلمة ما في المقام من قبيل المتضمنة لمعنى الشرط نظرا الى ان الاشتهار سبب لوجوب الاخذ والتذكر لمجرد اعتقاد ان المخاطب يعرفها به
بل لا يبعد القول بعد ارادة ذلك اصلا لتكون من الشرطية المحضة وظاهر كلام المحقق القمي ره ان الموصول يفيد الاطلاق فيمكن العموم فيدع بجعل جزاء
الاطلاق الحقيقي العموم كسيراني ومنع بعض اجلة السادة من علمائنا المعاصرين بان الموضوع له المبهما خاص فلا يفيد الاطلاق ولا افهم معنى هذا
الكلام فان المطلق اما ان نعرفه بالفرد المنتشر والحصة الشايعة في جنسه كما عرفه المشهور او بالماهية لا بشرط كما عرفه بل الشهيد الثاني ره في التمهيد
الاول لا منافاة بين الاطلاق وكون الموضوع له خاصا وعلى الثاني وان لم يبعد المنافاة الا ان المنافاة تنتهي على القول الاخر ايضا لعدم اجتماع عموم
الموضوع له مع الاطلاق بعد كون المستعمل فيه اللفظ هي الخصوص ثانيهما منع عموم خصوص هذا الموصول المذكور في الرواية وهو من وجوه منها ما ذكره المحقق
ومخصصه المورد خاص ومعه لا يعم اللفظ كما يشهد به المثالان المذكوران في المتن وفيه نظر فان المثالين لا يناسبان المثل له بيانا ذلك ان الوصف الواقع
صلة للموصول على قسمين احدهما ما يكون فيه جهة مناسبة وعلاقة للمورد وثانيهما ما لا يكون كذلك بان يكون متساوي النسبة اليه والى غيره والوصف في
المثال من قبيل الاول وفي الممثل له من قبيل الثاني ولمثال المناسبات يقال في جواب السؤال عن المسجد ما كان نفع نفع او اخذ به مثال الرمان مثل الوقت
ما كان للذ ظهور عدم الخصوص في الشهرة في الرواية ووضوح ان المناط نفس صفة الاشتهار مع ان بين قوله خذ بما اشتهر بعد السؤال وقولنا ما كان
اشهر مثلا فرقا طبعا يظهر بالتامل فتامل ثم انه لا يبعد تخصيصا بالمورد بعد ورود عليه بان المورد غير مخصص وان العبرة بعموم اللفظ لما قيل من ان
تخصيص العموم بالمورد لا تخصيص فكانه يكون من قبيل التخصص توضيحه ان عموم كل شيء انما هو بحسبه والموصول هنا يفيد العموم بالنسبة الى افراد
مدلوله ومصاديقه لا بالنسبة الى افراد غيره وبمثل ذلك يجاب عن قول المفصل في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد بين النفي والاثبات
استنادا الى ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم ووضح من ذلك ان قال ان كلمة ما تستعمل في كل ما لا يعقل وبعينها القرينة كالمشترك فيكون حملها
على خصوص الرواية من باب التعيين بالقرينة لا التخصيص واما حصول العهد بالصلة فلا ينافي العموم كما قد يتوهم اذ العموم انما يلاحظ بالنسبة الى افراد
المعنى المعهود بالصلة فقولنا من جاءك اكرمه معناه كل فرد من افراد الجائي اكرمه فالصلة لا تفيد العموم وغير المتصف بصفة المجيء لا شيء من افراد
بها ومنها انه يلزم من تعميمه الجمع بين الحقيقة العقلية والمجاز العقلي كما لو قيل انبت الله والربيع وذلك لان اشتهار الحديث هو اشتهارها نقلا واشتهار الفتوى
هو اشتهارها نفسها وهذا نظير ما اورده المحقق القمي ره على عموم رواية كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فدعا من
استعمال قوله فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للانقسام اليهما والثاني انه يوجد النوعان فيه بالفعل وكذا استعمال قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه
في معنيين ايضا كما لا يخفى وفيه انه يمكن حمل الموصول على ما يعم الرواية والفتوى ح فلا يلزم المحذور الذي المعنى خذ بقول اشتهر بين اصحابك مع ان المحذور
المذكور انما يرد لعيد حمل الموصول على العموم فيجعل المسند اليه هو لك المعنى العام فيكون المعنى خذ بما اشتهر القول به **قوله** مع ان الشهرة الفتوائية
اقول فيه ان هذا انما يتم اذا اريد بها الشهرة الاجماع او الاشهرية او الشهرة المفيدة للظن الشخصي لظهور عدم امكان تحققها في شيء من المذكوران في طرفي المسئلة
واما اذا اريد بها مجرد المشهورية كما هو ظاهر الشيء ما من قول الامام عليه السلام خذ بما اشتهر دون خذ بالاشهر وقول الراوي انهما معا مشهوران فانه لا
امكان لتحققها مثلا على فتوى وما ان الخرى على الفتوى بطرف خلافها ومما يبعد ارادة الاجماع منها انه لو كان المراد من ذلك لم يتجه حكم الامام
بالاخذ بقول اعدلهما اذ المراد بمقتضى تعبير المشهور بالرواية التي يعرفها جميع الاصحاب لا ينكرها احد منهم ان يكون كلتا الروايتين من هذا القبيل

٨٨ الاعدل مع ان لا عدل كما لا يخفى فما جعله اوضح شاهد لما ليس بشاهد ووضوح فساده عن الاوضحية **قوله** ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك به **اقول**
الكلام في المقبولة اما في سندها واما في دلالتها والمقصود هنا هو الثاني واما الاول فسياتي في خاتمة الكتاب **قوله** ومن هنا يعلم الجواب آه **اقول** حاصله
ان احتمال حمل المجمع عليه على المشهور واحتمال العكس متساويان فلا ترجيح للاول كما هو مدعى المستدل وقد يرجح الثاني بان الراوي وان ذكر روايتهما مجمعا
عليهما بين الاصحاب اخرى خلاف ظاهر فلا ترجيح كون الادلة قطعية الصدور ولا سيما مع قرب العصر الثانية شذوذ مخالفة للواقع هذا محصل ما قيل ولا انه
مدر شيئا مما لا يجدي طائلا وبعض الافاضل في بيان المراد من الخبر بحمل المشهور من المجمع عليه مسالك اخر نقول لا باس بالاشارة اليه فان كلام طويل
الذيل ما محصله انه تساوى القولان او الروايتان في جميع المرجحات من دون فرق بينهما الا ان احدهما مشهور دون الاخر فالاخذ بالمشهور متعين لنص الامام
بانه لا يكون للامام عليه السلام نص به لا الدخول قوله فجملة القول المشهور وعلامة تعيين ذلك عند الترجيح ولذا امره به وسماه المجاعا في المقبولة لا شك او حجية
المشهور اجماعا والحكم بانه لا ريب فيه لا ينافي مع تجويز خروج قول المعصوم وانفراده عنهم ولا يمكن العلم بمجرد شهرة ما لم يكن على النحو المذكور وانه بين مشهور لا
فان قيل ما الفرق بين المشهور الحجة والمشهور الذي لا اصل له وكل منهما مشهور مع انكم قلتم لا ترجيح للمشهور الحجة الا انه مشهور وهذا مقتضى الشهرة قلنا الفرق
بينهما ان المشهور الحجة هو بعد المستنبط بعد الاستفراغ وسعه على خلاف عند بطلان الاخر فانه اذا استفرغ وسعه في الحكم او يقف على الظاهر عند الا
لكان حجة كالاول فان قيل لا يثبت الرواية ما قصدتم من جعل المشهور مجمعا عليه بان المذكور لان الراوي للتنادر او المشهور ايضا ولا اشكال في كون
مثل ذلك اجماعا حقيقة قلنا لا يخلو مع اشتهار الرواية اما ان يشتهر العمل بها او بخلافها او يجهل الحال بالنسبة الى العمل فان كان الاول فهم ما ذكر
الا انه فرض نادر وان كان الثاني فلا ريب في رده لان عمل الراوي بخلاف ما ليرد امارة عدم صحتها او حجية العمل بها عنده ولو فرض انه لا يلزم رجحان الاول لا
الاشهاد وان كانت صحيحة عنده لا معارض لها اقوى منها وترك العمل فان اعتبر بروايته لانه فاسق وان كان الثالث فهو ما ذكرناه ولعل ما ذكرنا هو الذي بعث بعضهم
على الحاق المشهور بالمجمع عليه كما نقل الشهيد ره في الذكرى فان الظاهر من كلامهم هو الالحاق الموضوعي وما يشبهه **قوله** خبر الواحد في الجملة آه
اقول لما كان عنوان الكلام في الظنون فلا جرم لم يندرج فيه خبر الواحد المفيد للعلم ولو بانضمام القرائن الخارجية مضافا الى انه مما لا يصل النزاع في
الحجية والعمل لما عرفت من اعتبار القطع بنفسه واما المفيد للظن فهو داخل مطلقا حتى المستفيض منه وان قلنا بعدم انه لم يعتبر فيه موضوعا لا اشكال انه
المراد من خبر الواحد هو ما يقابل المتواتر ويندرج فيه المستفيض لعدم كونه من المتواتر قطعا الا هو على ما عرفه الشهيد الثاني ره في الدراية انه ما لم ينظر الى
ثلاثة مع عدم بلوغها الى التواتر وكذا عرفه غيره ومن جعله واسطة بين خبر الواحد والمتواتر كالحاجبي والمحقق القمي ره على احتمال في كلامه لم يعقل البينا
بانه يفيد العلم الانه عنده ما بلغ حد التواتر الخبر مرتبة من شانها حصول العلم بها ولم يفد العلم ولو فرض خصوص المادة ثم ان التقييد بقوله في الجملة يحتمل وجهين
احدهما ان يكون المراد الاشارة الى الاخبار المروية عن الحجج المعصومين عليهم السلام بمعنى انها حجة وان لم يكن مطلق اخبار الاحاد حجة كلو حجية وهذا على تقدير ان
يكون محل النزاع مطلق الخبر الواحد كما هو احد الاحتمالات توضيح ذلك ان محل نزاعهم في المقام يتصور على وجوه الاول ان يكون محل النزاع حجية خبر الواحد
مطلقا مثل خبر الشاهد الذي لا يثبت غيرهما الا ما ثبت عدم حجيته بخصوصه والثاني ان يكون حجية مطلق الاخبار المروية عنهم بطريق الاحاد والثالث ان
يكون حجية طائفة خاصة منها كالصحاح او هي مع الحسان مثلا والرابع ان يكون حجية الخبر في الجملة اي خبر ما على نحو الايجاب الجزئي حتى يكون المراد رفع السلب الكلي
ولكل وجه الاوجه هو الثاني ثم الاول المساعدة بعض كلماتهم عليه ايضا كما لا يخفى على المتامل والاضعف الوجه الاخير لعدم ترتب ثمرة على النزاع على
تقديره ثم الثالث لعدم مساعدة كلماتهم عليه ثانيهما ان يكون اشارة الى الخصوص طائفة من الاخبار المروية عن الحجج المعصومين وهذا على تقدير ان يكون النزاع
فيها كما هو الظاهر من الاحتمالات على ما عرفت فان حجية بعض تلك الاخبار ووجوب العمل في الاحكام ببعض ما منها في الجملة لا يكون من محل النزاع اصلا بل هي من
ضروريات المذهب بل الدين ايضا ولذا قيل ان علمنا بوجوب العمل بالاخبار في الاحكام في الجملة ليس باقل من علمنا ببقاء التكاليف في الجملة وانا نعلم قطعا
انه لو ترك الاخبار راسا خرج عن الدين والمذهب وان التارك لها لو انفرد ويعاقب لانه يبطل احكام الشرع وبذلك صرح المفيد ره في بعض رسائله فلا عبرة
المشايخ انه قال وجه رد الاخبار ابطال الدين والشريعة وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكاليف سياتي توضيح هذا المطلب ثم انه يمكن هنا اشكال
خاصة لو سلف لبه لعموم وهو ان محل النزاع ان كان خبر العادل بالخصوص كان اللازم عدم عدهم العدالة كغيرها شرطا للقبول اذ هي على هذا التقدير من
لا الشرائط مع انهم قد عدوها منها مع ان النزاع ح لا يتمشى على مذهب من يقول ان خبر الواحد الصادر من العادل يفيد العلم مطردا كما عن قوم او غير مطرد
كما عن اخرين وان كان مطلق الخبر الصادر من العادل وغيره فحظ ادلتهم كاية النبا لا يساعد على الحجية كما يساعد على الدليل الاخر على حجيته من باب حجية
الظن المطلق لان اشتراطها بالشرائط المعهودة مما لا وجه له وقد صرح بعضهم سلفا عن خلف بذكرها وبيان كميتها وكيفيتها ولم يختلفوا في اصل الاشتراط
وان اختلفوا في عدد الشرائط ومن هنا انكر المحقق القمي ره اصل الاشتراط وحكم بانه لا اصل له فكيف بالتعدد والتعدد ولو في وفاقيتها قائلا ان الاشتراط
بها انما يتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد بالادلة الخاصة واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما هو قضية دليل الانسداد فلا وجه
له الا مع ارادة ان ذلك التعبير بعد حصول الظن على ما قررناه تولد من الاشكال المذكور اشكال اخر وهو ان يكون ظاهر القول بحجية الخبر من باب الظن
انما تمسك لبيان الاشتراط وذكر الشرائط وهو مما لا وجه له والذي يخطر بالبال في حل الاشكال ان يقال ان محل النزاع هو مطلق الخبر سواء كان المخبر عادلا

٩٠ او غيره وبعبارة اخرى وقع النزاع في ان نوع الخبر الواحد بنفسه مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه سواء كانت داخلية كالامور التي اعتبرها اهل الرجال في المخبر والخبر

وغيرهما او خارجية صرفة هل يكون حجة ام لا ودليلا ام لا … على حجيته عند القائل بها … على بعض شرائطها الآتية وقد مرت الاشارة الى

ذلك ويثبت اشتراط الشرائط من خارج بحيث ينحصر الحجية في الجامع لها كما يشير اليه لك تعقيب مبحث الحجية وعدمها بمبحث الشرائط وقابليته للاشتراط

فانه على الاطلاق ولا يأبى العقل عنه على شيء من المذاهب اما على حجيته من باب الظن الخاص فظاهر اذ ادلة حجيته غايتها الاطلاق القابل للتقييد

والاشتراط بهذه الشرائط او اجمال قابل للبيان فكما ان الشارع يتعبدنا بالعمل به يمكن ان يتعبدنا بالاقتصار على جامعها المصلحة كامنة …

اجل ان حصل العمل به … اذا افاد الظن … لا يتحقق الوصف بدون هذه الشرائط واما على حجيته من باب الظن المطلق فلان الدليل على حجية الظن وان

كان عقليا قطعيا مثبتا للعموم حجية بحيث لا يقبل التخصيص والاشتراط الا انه … ان العقل لما كان يطبق الشرع … عند

…

٩١ الدليل وليس البحث فيه انه اذا ثبت قول المعصوم فهل هو حجة ام لا حتى يدخل في المسائل الكلامية ومما حققنا تقدر على شبهة ذاهبة … على اثبات حجية

… في زمن الانسداد باركانها المعلومة وهي ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اغنى ظن المجتهد … ما استثني … الظنون المخصوصة

ليست من مسائل الفروع ولا الاصول العملية وانما هي من مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية الظن يتمسك فيها بالبرهان

القاطع العقلي وجه الدفع ظاهر نعم يبقى الاشكال لو فرض اعتبار القطع في اصول الفقه ايضا الا انه فاسد جدا … اعتبار تحصيل القطع بها الا

لا ما يتم الانتهاء الى القطع وما ذكرنا اخيرا فهو اوضح فساد من سابقه فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يقرر على فرض انسداد باب العلم بالواقع و

بالطريق المقرر من الشرع كما لا يخفى **قوله** ثم علم ان اصل وجوب العمل بالاخبار … **اقول** عدة مباحث من الاصول … الحقيقة هو

هذا المطلب فالحري ان نفصل الكلام فيه حق التفصيل بقدر ما يقتضيه المقام وان سبق منا في مقدمة الكتاب بعض الكلام فنقول يقع الكلام في

المرام في مقامات الاول في وجوب العمل في استنباط الاحكام في هذه الاعصار التي انسد فيها باب العلم بالاخبار المدونة في الكتب الاربعة المعروفة كالكتب الاربعة

المشهورة وهو في الجملة مما لا ريب فيه ولا شك يعتريه لما ستعرف … في مقطوعية حجيتها … بحيث لا يحتاج العمل بها الى … بل يجوز المساعة الى

العمل باي خبر وجد فيها … من الاسانيد … المشايخ …

…

منهم فلتها تحللهم واغا تحرم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الامام الذي يكون بعده على الائمة عليهم السلام وقال الشيخ ره في الاستبصار بعد ايراد
هذه الرواية هذا الخبر لم يروه غير الصفار بهذا الاسناد وان تكرر في الكتب وهو ضعيف عند اصحاب الحديث لما لا احتياج الى ذكره واسعها قال الصدوق ره في كتابه
من لا يحضره الفقيه رواية وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن ابيه ان علي بن ابي طالب عليه السلام اتى برجل وقع على جارية امرأته فحملت فقال الرجل وهبتها لي فانكر
المرأة فقال لتأتيني بالشهود او لارجمنك بالحجارة فلما رأت المرأة ذلك اعترفت فجلدها على الحد قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى جاء هذا الحديث
هكذا في رواية وهب بن وهب وهو ضعيف والذي افتي به واعتمد عليه في هذا المعنى ما رواه الحسن بن محبوب الى آخره انتهى وقد ذكر هذه الرواية بعينها الشيخ
في الاستبصار وافتى بمضمونها وذكر رواية اخرى بمضمون هذه الرواية فلو كان كل الاحاديث المذكورة في الاستبصار مقطوع الصدور عن الائمة عليهم السلام
لم يصح قول ابن بابويه بضعف هذه الرواية من جهة ضعف راويها وان كان قوله صحيحا لم يكن جميع احاديث الاستبصار مقطوع الصدور ع غاية الامر انه
احتمال سهو الراوي متطرق الى كثير من الاحاديث الى ان قال ويشبه الطائفة اكثر الاخبار على عدم الراوي سواء علم بالروايات وباحوال الرواة ومن
اراد الاطلاع فليرجع الى التهذيب والاستبصار ولعل هذا هو السر في وقوع الاخبار المتناقضة في الكتب الاربعة مثل ان الصدوق ره ذكر في الفقيه
ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة والسند صحيح على ما اشتهر بين اول الفقيه وروى ثقة الاسلام في الكافي ان يوم عرفة سنة حجة الوداع
كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب ان لا يكون فيه الا ما التزم الصدوق ره ولا شك ان صدق احد الخبرين مستلزم لكذب الاخر والحمل على السهو وغيره
من الاشياء لا تقييد لا النقل الى غير ذلك من الوجوه التي طويناها مخافة التطويل واما الاخباريون فاطولوا الكلام واكثروا واصروا في ذلك منهم
فانه قال في الفوائد المدنية خاتمة قد علمت انه من الواضحات البينة في صدور الذين تتبعوا كتب الرجال وكتب الاحاديث وفهرست اصول اصحابنا لا
سيما كتاب الكشي وفهرست الشيخ وفهرست النجاشي وفهرست محمد بن شهر آشوب المازندراني واول الاستبصار واخر كتاب الاخبار ترتيبها للطائفة و
كتاب العدة له وكلام علم الهدى وكلام المحقق الحلي في المعتبر وفي كتاب الاصول وكلام محمد بن ادريس الحلي في اخر السرائر وكلام ابن بابويه في اول كتاب من لا يحضره
الفقيه وكلام الامام ثقة الاسلام في اول كتاب الكافي وكلام الشهيد الثاني في شرح رسالة الشيخ في دراية الحديث وكلام صاحب المعالم والمنتقى وكلام صاحب
كتاب مشرق الشمسين في ذلك الكتاب وفي رسالة الوجيزة في دراية الحديث بل كلام العلامة الحلي في كتاب النهاية عند تعرضه على الامامية الى الاخباريين منهم
انه كان عند قدماء اصحاب الائمة كتب واصول كانت مرجعهم في عقائدهم واعمالهم وانهم كانوا متمكنين من استعلام احوال احاديث تلك الكتب والاصول
ومن اخذ الاحكام منها بطريق القطع واليقين من التمييز بين الصحيح وغير الصحيح لو كان فيها غير صحيح ومن المعلوم ان مثلهم لا يغفل عن هذه الدقيقة ولا
يقصر في رعايتها اورعا وفضلا وصلاحا اذا اراد تاليف كتاب ليكون مرجعا للشيعة في عقائدهم واعمالهم او في احدهما الى ان قال ان يلفقوا بين الاحاديث
الصحيحة وغير الصحيحة من غير نصب علامة تميز بينهما بل اقول ارباب التواريخ لم يرضوا باخذ الاخبار من موضع لا يعتمد عليه فكيف يظن بحجج الله العلماء
الاتقياء والصلحاء خلاف ذلك لا سيما الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني ورئيس الطائفة ومحمد بن علي بن بابويه وقد علمت نحو القرائن الموجبة
للقطع بانها موجب حكم الله في الواقع او بورود الحكم عنهم في زمن محمد بن يعقوب الكليني وزمن محمد بن علي بن بابويه وزمن علم الهدى وزمن رئيس الطائفة وزمن
محمد بن ادريس وزمن المحقق الحلي فنقول بقيت في زماننا بحمد الله تعالى وبركات ائمتنا قرائن موجبة للقطع العادي بورود الحديث عنهم ع منها التذكير انا قطعنا
بالقرائن الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه
وهذا النوع من القرائن وافر في احاديث كتب اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل العالم الثقة الورع في كتابه الذي الف لهداية الناس
ولا يكون مرجع الشيعة اصل رجل او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع ومنها تمسكه
باحاديث ذلك الاصل او بتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك برواية اخرى صحيحة ومنها وجوده في احد كتب الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره الفقيه
للاجماع على شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها مأخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها ومنها ان يكون راويها احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون راويه ممن ورد في شأنه عن بعض الائمة انه ثقة مأمون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله
في ارضه ونحو ذلك وقال في موضع اخر من الكتاب الفصل التاسع في تصحيح احاديث كتبنا بوجوه تفطنت بها بتوفيق الملك العلام وولاة اهل
الذكر ع قال الوجه الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة مثلا باصطلاح قدمائنا انا نقطع قطعا عاديا بان جمعا كثيرا من
ثقات اصحابنا ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة في
اخذ الاحكام عنهم ع وتاليف ما يسمعونه عنهم وعرض المؤلفات عليهم ثم التابعون لهم تبعوهم في طريقتهم واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلاثة
الوجه الثاني انا نعلم انه كانت عند قدمائنا اصول من زمن امير المؤمنين عليه السلام الى زمن الائمة الثلاثة قدس الله ارواحهم كانوا يعتمدون عليها في
عقائدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين من استعلام حال تلك الاصول واخذ الاحكام عنهم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا
انهم كانوا عالمين بانه مع التمكن من القطع واليقين في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك وانهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعنى
الى زمن الائمة الثلاثة فعلم ان تلك الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح القدماء الوجه الثالث ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين والائمة ع

ان لا يضيع من كان في اصلاب الرجال منهم ثم يمهد لهم اصولا معتمدة يعملون بها في زمن الغيبة الكبرى الوجه الرابع انه تواترت الاخبار بانهم امروا اصحابهم
بتاليف ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره ليعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واخبروا بوقوعها الوجه الخامس ان اكثر احاديثنا موجودة في اصول الجماعة التي اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اي على انهم لم ينقلوا الا الصحيح للعلم بوجودها في تلك الاصول طرق كثيرة منها ان يقطع بقرينة المقام ان طريق المذكور
للحديث تمام طريق الى الاصل المأخوذ منه الحديث وتلك القرينة وافرة في كتاب الشيخ وكتاب من لا يحضره الفقيه بل في كتاب الكافي ايضا عند النظر الدقيق
وقد ذكرها الشيخ الجليل الثقة الصدوق ابو عمرو الكشي في كتابه ثم نقل كلام الكشي في تعداد هؤلاء الجماعة ثم عقبه بكلام له الى ان قال الوجه السادس
توافق اخبار الائمة الثلاثة في صحة احاديث كتبهم ولا يقدح في ذلك اشتمال الطرق كثير منها على من تعرض حاله من لا استقامة اما لاحتمال الرجوع لهما او اشتداد
بطريق الكذب منه وطرو الاختلال عليه بعد ما كان ثقة مستقيما ويؤيده ما تقدم نقله عن السيد الاجل المرتضى الوجه السابع انه لو لم يكن احاديث
كتبنا مأخوذة من الاصول المجمع عليها لزم ان يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه الوجه الثامن انه كثيرا ما يطرح
رئيس الطائفة الاحاديث الصحيحة باصطلاح المتأخرين ويعمل بنقائضها الضعيفة باصطلاح المتأخرين فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثل رئيس
الطائفة على طريق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخرى صحيحة فلولا ما ذكرناه لما وقع من مثله ذلك عادة الوجه العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب
العدة وفي اوائل الاستبصار بان كل حديث عمل به ماخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن نقطع عادة بانه ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق
ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اوائل كتاب من لا يحضره الفقيه ونحن نقطع بانه ما كذب كذلك نقول في حق الكافي للامام ثقة الاسلام الوجه الثاني عشر
انا قطعنا قطعا عاديا في حق اكثر رواة احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا بالافتراء في رواية الحديث والذي لم نقطع في حقه بذلك
كثيرا ما يقطع بانه طريق الى اصل الثقة الذي اخذ الحديث منه وانما ذكره لمجرد التبرك باتصال سلسلة المخاطبة اللسانية ودفع طعن العامة
بان احاديثكم ليست معنعنة بل مأخوذة من كتب قدمائكم ومن اصولهم ومن جملة القرائن على ما ذكرناه ان الامام ثقة الاسلام صرح في اول الكافي بصحة
جميع احاديثه ومع ذلك كثيرا ما يذكر في اوائل الاسانيد من ليس بثقة ليبقى احتمال السهو وهو مندفع تارة بتعاضد بعض الروايات ببعض وتارة بورود
تناسب اجزاء الحديث وتارة بقرينة السؤال والجواب وتارة بقرائن اخرى بعد التنزل عن العلم الشاهد نقول على سبيل الاستظهار ونحن قطعنا قطعا
عاديا بان تلك المسائل المذكورة في كتب احاديثنا عرضت على الائمة وسئلوا عنها وبانهم اجابوا عنها وبان اجوبتهم موجودة في تلك الاحاديث
المتداولة بين اصحابنا واللازم من ذلك ان يكون كل تلك الاحاديث او جلها او بعضها فان لم ينقل منه الاحاديث المتفقة لم يبق اشكال لان الاختلاف
فيها احاديث مخالفة للتمييز علامة يعرفها الماهر في احاديثهم ع سنذكرها على الباب الواسع فيه ان شاء الله تعالى بتوفيق الملك العلام وولاة اهل الذكر ع
كلامه وله كلمات اخر في مواضع اخر من كتابه تقرب بما مر **اقول** والله المستعان ومنه التوفيق ان في كلامه مواقع للنظر اما كلامه الاول فيرد عليه اولا انه
ان اراد ان جميع القدماء كانوا متفقين في الاعتماد على كل واحد من الاصل والكتاب فلا نسلم ولا دليل له على ذلك وان اراد ان بعضهم يعتمد على بعض لا
على الجميع فسلم لا يجدي طائلا وثانيا ان تمكن جميعهم من استعلام احوال احاديث تلك الكتب ثم وصولهم بالتتبع الى علم بعضهم لا يفيد المقطوعية في حق
التابعين مع انه لا يجدي تحصيل القطع عليهم لو سلم تمكنهم منه في حيز المنع فلا يجوز ان يكون تكليفهم كتكليفنا في تحصيل الظن بالصدور او بصحة المضمون
وثالثا ان ما ذكره من حيث ارباب التواريخ لا ننكره وكيف تظن بالعلماء ان ياخذوا الاخبار من موضع لا يعتمدون عليه لكن لا اعتماد على الرواية غير
مقطوعية صدورها فان بينهما عموما من وجه لتصادقهما على الرواية المعلومة الصدور المطابق مضمونها لظاهر الكتاب والسنة وتفارقهما
في المتصف باحد الوصفين دون الاخر وزيادتها انه عول في نحو القرائن المفيدة للقطع بالحكم الواقعي مما انفرد بها فان مثل ثقة الاسلام الكليني ره اعترف بعدم
العلم بما هو حكم الله في الاخبار المختلفة حيث قال يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء ع برأيه الا على ما اطلقه
العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه
ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم وفيما سلف ان عدة القرائن المذكورة في كلامه من جوه الرواية في احد الكتب الاربعة نظرا الى الاجماع
على شهادتهم على صحة احاديث كتبهم ثم القرينتان التاليتان لها والكل محل النظر اما الاولى فلان الشيخ لم يصرح بصحة الاخبار المودعة في الكتابين ادعاء
الخصم تصريحه بكتاب العدة افتراء فقد نقل عن الفاضل التوني انه قال في تصحيح كتاب العدة من اوله الى اخره ولم اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك ولعله
اشتباه الاخباريين او مراده بذلك ان الكليني ره قال في اول الكافي مخاطبا للاخ في الدين وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين
ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين ع الى اخره والصدوق ره قال في اول الفقيه لم اقصد فيه
قصد المصنفين الى اخره وما نقلناه في مباحث الاجماع لكنا لا نسلم ان معنى الصحة عند القدماء هو العلم والقطع بصدور الرواية عن المعصوم لا يجوز ان يكون
المراد من الصحة موثوقية بها كما افاده شيخنا البهائي في مشرق الشمسين مع انه لا يلزم من ركون الروايات موثوقا بها عندهم كونها موثوقا بها عند غيرهم لظهور ان اسباب
الوثاقة قد تختلف باختلاف الاراء مضافا الى ان غاية ذلك انه خبر واحد لا يفيد ازيد من الظن على انا قد نقلنا عن بعضهم ان الصدوق عدل عما ذكره اولا
والله لم يكن محققا الا انه يورث الوهن واما الاخير فان فيه نقل الاجماع من الكشي لا يفيد العلم والعجب من هذا المحدث انه يعتمد على مثل هذا الاجماع المنقول
في المسائل الاصولية ويطعن على المجتهدين في اعتمادهم على الاجماع في المسائل الفرعية مع ان الادلة اتم والاهتمام بها اتم وكون الراوي من الجماعة الوارد في شأنهم انه ثقة

من الائمة لا ينفع في اثبات المطلوب الا مع العلم باعيانهم اجمعهم وهو مفقود في هذه الازمنة واما كلام الثاني فيرد على الوجه الاول من الوجوه المذكورة
فيه انه متى اذا كانوا متفقين في الآراء وفي توثيق الرجال وتضعيفهم ولم يكن في اصحاب الائمة من يبين في كتب حالهم وعلى الثاني مع كونهم مكلفين بتحصيل
القطع بل انهم كانوا مامورين بالاخذ من الثقاة ومن غيرهم ايضا مع قيام قرينة تفيد الظن كما عرفت وعلى الثالث بان التمهيد مسلم لكن كونها بالاخبار
القطعية القصد ممنوع فانهم من غاية شفقتهم لم يكلفونا بتحصيل اليقين ومنه يظهر ضعف الرابع ايضا وعلى الخامس ان مجرد ما ذكره لا يوجب حصول اليقين
فان الشيخ كثيرا ما يحمل حديثا خالف الاجماع على وهم الراوي وعلى ضعف الرواية من حيث ضعف بعض الرواة ومن ذلك القبيل رواية حسن محبوب
في كتاب الشيخ ذكرها الشيخ في الاستبصار في باب ان المرتد اذا تزوج مع ما عرفت من ان هذا الاجماع المنقول من قبيل اخبار الآحاد وعن السادس
ان غايته اثبات افادة الظن القوي ليظهر ضعف سائر الوجوه بالتامل في اطراف كلامنا فلا نطيل ببيانه وتحقيق التفصيل بين الكتب الاربعة وغيرها
يظهر مما مر ويحصل ان المشايخ الثلاثة شهدوا بصحة هذه الكتب فيحصل القطع بصدق ما فيها بخلاف سائر الكتب وقد عرفت عدم الفرق بين
الكتب الاربعة وغيرها من هذه الجهة وان بينها فرقا ظاهرا من جهة اخرى مثل تواتر انتساب الكتب الاربعة الى مؤلفيها وكثرة نسخها وحسن ترتيبها وكونها
اجمع فائدة واشتمالها على اكثر ما في كثير منها وظاهر الاصحاب الاعتماد على كثير من الكتب غير الكتب الاربعة بل منها ما هو متواتر النسبة الى مؤلفه على حد
الاربعة كالعلل والعيون ومعاني الاخبار والخصال والاكمال ... ولم يطعن احد من الاصحاب في جميعها مع تعرضهم للطعن في بعضها وقد
استند الفاضلان والشهيدان الى اخبار بعضها اكثر كالعلل ومدينة العلم وجامع البزنطي وغيرها ولم يرد عليهم احد مع ان شهادة عدل بكون
كتاب من مؤلفه فضلا عن شهادته او الاستفاضة كافية في ثبوته فما ذكره المحدث البحراني ره من انه قد اشتهر بين اكثر متاخري اصحابنا قصر العمل باخبار الكتب
الاربعة زعما منهم ان غيرها لم يبلغ في الضبط والانتقاد على وجه يوجب الاعتماد على مثله وانا ما ذكره مما ليس على ما ينبغي فانه وان اجاد في الانكار الا
انه لم يصب في نسبة هذا الزعم الى الجماعة فانهم اجل من ان يخفى عليهم فساد ذلك ولو كان هذا حقا عندهم لصرحوا به في صحفهم المعروفة من اصولهم وفروعهم
واجازاتهم وغيرها مع خلوها عن ذلك بل لم يتفوهوا بما يوهم ذلك بل صرح جماعة منهم بخلافه المقام الرابع في اعتبار الخبر بالخصوص وعدمه مع عدم قطعية
صدورها وهذا هو محل النزاع في المقام وقد اطال الكلام فيه ونحن نحقق بما يقوى اليه الدليل المقام الخامس مما كان متعلقا بالخبر الاصطلاحي
المراد بالخبر هنا اما مطلق الخبر اللغوي المقابل للانشاء سواء صدق عليه الشهادة ام لا وان لم يكن شيء منها حاكيا عن قول المعصوم او فعله
او تقريره سواء كان حاكيا لها عن غيره كالمجتهد ام لم يكن حاكيا اصلا بل اخبار عن موضوع خارجي او حكم شرعي اجتهادا بحيث اعم منها الى الخبر الحاكي
عن المعصوم اصلا وان كان اخبارا عن ملزومه فهو على اقسام ثابت الحجية او لم يفد الظن وغير ثابت الحجية وان افاده وثابت الحجية ان افاده ومشكوك الحجية
فالاول كاخبار المدعي بالدعوى والمنكر بالانكار فانه ليس بحجة وان افاد الظن بل للحاكم بل في صورة حصول العلم ايضا لهم كلام في قبوله والثاني كاقرار
العقلاء بناء على كونه اخبارا واخبار المعتدة بانقضاء عدتها ... فيه ذلك ... لقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
في ارحامهن واخبار البينة ... الى الذبح في الوصية بل الاطفال في الجراح وشرطها فانه حجة ولو مع عدم افادة الظن بل ولو مع حصول الظن
بالخلاف لكون الحكم معلقا على الاسم واخبار المجتهد بالفتوى لمقلده وان جعل بعضهم حجيته من باب الظن والثالث كتعديل الرواة وجرحهم فانه لو جعل من باب
الشهادة لزم اشتراط العدد ... او من باب الخبرية لزم اشتراط الاخير ومعها ... كسائر الاخبار المروية عن الائمة الاطهار والاخبار بالوقت والقبلة ...
ومنه اخبار العامل الخبير باضرار الماء والصوم والرابع كالاخبار بموضوع خارجي يتعلق به حكم شرعي لم يقم عليه دليل معتبر على احد طرفي الحجية وعدمها
ويظهر من بعضهم عدم قبوله ومن بعضهم قبوله ثم حجية الخبر الاصطلاحي لا يختص بما اذا كان مضمونه حكما شرعيا بل يعم غيره كالموضوعات المستنبطة الصرفة
وينبغي ان يعلم ان الاخبار عن الموضوع الخارجي على قسمين احدهما ان يكون اخبارا عنه بحسب نوعه كالاخبار عن ماهية المني والحيض والبلوغ والموت الى غير ذلك
وثانيهما الاخبار عنه بحسب شخصه بعينه كالاخبار عن جهة الكعبة في البلاد النائية بمثل جعل الجدي على خلف المنكب وهذا الشق في غاية الندرة في ابواب
الفقه لندرة تعلق الاحكام الشرعية بالاشخاص الخارجية والجزئيات الحقيقية نعم كثيرا ما يقع ذلك في كتاب الحج من الاخبار الواردة في تشخيص المواقيت
وعرفات والمشعر ومنى ونحوها وذكر بعض الافاضل انه ربما يقع الاشتباه بين الموضوع اللغوي والشق الاول كما في باب الكعب والمرفق والوجه ...
الى غير ذلك والفرق ان الاشتباه في احدهما في مدلول اللفظ وفي الآخر في تعيين محله في الخارج **قوله** الثاني انها مع قطعية صدورها
اقول يظهر الثمرة بين كونها معتبرة من باب الظن المطلق في امور احدها جواز التمسك بها في المسائل الاصولية وان لم يجعل الظن حجة فيها على الاول
وعدمه على الثاني وثانيها ما ذكره بعضهم من جواز العمل بها وان امكن تحصيل العلم على الاول وعدمه على الثاني لعدم تمامية الدليل الرابع الذي يكون
من مقدماته الانسداد حينئذ وثالثها انه لا يجوز العمل بها بمجرد الانسداد بل لابد من تتميم مقدمة اختصاص الطريق في العمل بالظن وانتفاء سائر
الاحتمالات على الثاني بخلاف الاول فانه لا يجوز العمل بها على تقديره وان امكن المصير الى سائر الاحتمالات الى غير ذلك من الامور التي يظهر الثمرة فيها **قوله**
فالمحكي عن السيد والقاضي الخ **اقول** قيل ان المانعين اختلفوا بين قائل بحرمة العمل به تعبدا ووضعا كالسيد وغيره من المذكورين في الكتاب وقائل
بحرمة العمل به تعبدا فقط وهو ظاهر العاملين به من باب الوصف ذكر العلامة ره في النهاية انهم افترقوا ثلاث فرق فمنهم من يقول بانه لم يوجد ما يدل على كونه

حجة فوجب القطع بعدم كونه حجة وهو قول السيد المرتضى ومنهم من يقول بانه ورد في الادلة السمعية ما يدل على عدم الحجية ومنهم من يقول ان الدليل العقلي
دل عليها **قوله** وربما نسب الى المفيد الخ **اقول** ربما ينسب الى سبيل التخمين والتصديق والمحقق الى الخطا كما يلي ... صاحب الوافية ايضا
قوله واما القائلون بالاعتبار الخ اقول في كلام القائلين باعتبار الاخبار بالخصوص احتمالات الاول ارادة الحجية وان لم يفد الوصف نوعا كاخبار
الثقة من العادل الغير الضابط والثاني ارادة الحجية مع افادة الوصف بالطبع والنوع وان لم يفد الوصف بالشخص لعارض والثالث ارادتها
مع افادة الوصف شخصا ونوعا اما الاول فهو بعيد غاية البعد بل لم يقل به بعض الافاضل لم يجعل من الامامية قائلا به بل هو مذهب طائفة من العامة
... ويرشد الى ذلك اشتراطهم الضبط ونحوه في قبوله ولا يخفى ان القول بحجية كل ما في الكتب الاربعة لو وجد القائل به فانما يتم على ذلك الاول
وكذا الثالث على ما ذكره بعض المحققين بل ادعى ان ما يكون حجة من حيث حصول الظن منه بالواقع لا يكاد يتحقق وجوده في الادلة الشرعية بل انما
... الى الكثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل بل الادلة منقسمة الى اقسام ثلاثة احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع
المحصل ودليل العقل وثانيها ما يكون ناظرا الى الواقع كاشفا عنه بحسب دلالته سواء كان مفيدا للظن بالواقع ام لا كظواهر الكتاب والسنة
وثالثها ما لا يكون له دلالة على الواقع ملحوظة فيه اصلا الا من حيث افادة المظنة بل لا من حيث النظر اليه كالدلالة عليه كالاصول العملية واما ما يقال من ان
الوجوه الواردة في الترجيح عند تعارض الاخبار تفيد ان الامر دائر مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين مشكوك النسبة في الرتبة فقد اجيب عنه
بما لخصه انه مع افادة الخبر الظن بالواقع غير مقطوع كونه موثوقا به معتمدا عليه من حيث السند والدلالة بحيث لو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى
من الحاصل من الآخر وحاصل الفرق ان الظن الاول يقابله الوهم بخلاف الثاني فانه يمكن ان يقابله الظن والشك ايضا اذ لا منافاة بين حصول الظن بصدق خبر
بدلالته والظن بصدق معارضه ودلالته غاية الامر انه يرجح باقوى الظنين وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون ما يقابله وهما
وبالجملة الظن بالصدور او الدلالة غير الظن بالواقع والوجوه الواردة في الترجيح ناظرة الى الاول دون الثاني نعم يظهر من جماعة ان حجية الخبر من باب
الظن الشخصي لدلائل ... منها ما تعارض الخبر الصحيح للشهرة ويقولوا ان العمل بالمشهور بين الاصحاب اشكل ومخالفتهم اشكل فلعل هو الاحتمال الثاني ونحو
مذهب الاكثرين حيث انهم يعملون بالخبر الصحيح وان عارضته الشهرة واحتمال حصول الوصف لهم من الخبر في الشهرة في جميع موارد تعارضهما مجازفة ...
ولعل معتبر وصف العدالة او الوثاقة في الراوي يكون ناظرا الى هذا الاحتمال **قوله** اما حجة المانعين فالادلة الثلاثة الخ **اقول** وقد يتمسك
في المنع بدليل العقل ايضا وهو من وجوه احدها الاصل ... اصالة العدم واستصحاب حال العقل والتقريرات ... الحجية بمعنى كونه من الاسباب الموصلة
الى الحكم الشرعي عند الشارع والتعبد بمعنى كوننا مكلفين بالعمل بمقتضاه فيجري فيها الاصل كما يجري في سائر الموارد التي يشك في ثبوت الحكم الشرعي وعدمه فيه
او الاصول النافية لا مسرح لها مع وجود صنوف من الادلة المثبتة واعترض عليه ايضا بان اجراء الاصل بالقول المعنيين لا معنى له بعد تقرر باب الظن المطلق
انما انهم لم يتوقعوا على التسبيب حتى يقال فيه بعدم جريان الاصل بل على محض الرواية والطريقية ولا وجه لاجراء الاصل في الطرق ... بعد تحقق
وجود ما يقتضيها فانه لو خلي عن الاثر ... اللغوي يتمسك بالاصل لو ادعي اثر آخر وحيث لم يجر بالمعنى الثاني ايضا لعدم الفارق وفيه ما لا يخفى وثانيها
انه حيث لم يوجد خبر ... الا ويجوز وجود معارض اقوى منه ولو من نوع ... فلو عمل به لزم العمل بالاضعف مع وجود الاقوى وجوابه ظاهر فان مجرد التجويز
لا يقدح في حصول الظن بالخبر اذا كان وجود المعارض موهوما بعيدا كما هو محل الفرض وثالثها ان قبول خبر الواحد تقليد له فلا يجوز للمجتهد تقليده لان الاحد
كما لا يجوز تقليد المجتهد مجتهدا آخر وجوابه ان العمل بالرواية ليس تقليدا للراوي بل للمروي عنه سلمنا لكن عدم جواز تقليد المجتهد لمثله انما هو لاستوائهما
في درجة الاجتهاد وليس تقليد احدهما اولى من الآخر وليس كذلك المجتهد مع الراوي فانهما لم يستويا في معرفة ما استبد بمعرفته الراوي من الخبر فلذلك وجب
تقليده فيما رواه **قوله** واما السنة فهي اخبار كثيرة الخ **اقول** ومن جملة الاخبار التي يستدل بها عليه الاخبار العلاجية ولا يخفى انها على
خلاف مقصود المستدل ادل نظرا الى ان العلاج فرع الحجية **قوله** ... الخ **اقول** توضيحه ان المخالفة للكتاب والسنة
اما ان تكون على وجه التباين الكلي او غيره كالمخالفة بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد ومحل الاخبار الآمرة بطرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة
المخالفة على الوجه الثاني لا على الوجه الاول اذ لو وجد فهو في غاية الندرة ولا يناسبها التاكيد الاكيد في الاخبار المتكثرة فح يكون كل ما خالف الكتاب
والسنة ولو على غير وجه التباين مردودا وقضية ذلك عدم العمل بالخبر واختصاص الامر في العمل بالكتاب اما مع المخالفة فظاهر واما مع الموافقة فلان
المرجع في الحقيقة هو الكتاب **قوله** ثم ان عدم ذكر الاجماع ودليل العقل الخ **اقول** اما الاول فظاهر واما الثاني فلقلة عدم الملازمة ويمكن ان
يقال ان وجه عدم ذكر الاجماع هو ان مخاطبتهم مع المشافهين الحاضرين في مجلسهم او عصرهم والاجماع ... مما لا يتعقل تحققه في ازمنتهم على ان
يندرج في الاجماع الاصطلاحي ووجه عدم ذكر العقل عدم تطرقه في كل الاحكام حتى التوقيفيات **قوله** واما الاجماع فقد ادعى السيد الخ
اقول قال السيد ره في جواب المسائل التبانيات ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملاؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق

٩٦ المعقول أن يتعبدنا الله بالعمل بأخبار الآحاد ويجري تعبّدهم بأخبار الآحاد مجرى ظنونهم في إبطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسائل التي
أفردناها للبحث عن العمل بخبر الواحد ونبيّن في جواب المسائل التبانيات أن العلم الضروري حاصل لكل مخالف للإمامية أو موافق بأنهم لا يعملون في الشريعة
بخبر لا يوجب العلم وأن ذلك قد صار شعارًا لهم يعرفون به كما أن نفي القياس في الشريعة شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالطهم وأجاب في محكي الذريعة
عن التمسك بعمل الصحابة بأنه لنا بعين أن الإمامية تدفع وتقول إنما عمل بأخبار الآحاد المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم
فإمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوا لأن الشرط في دلالة الإمساك على الرضا أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما أشبه
ذلك **قوله** والجواب أما عن الآيات آه **أقول** الجواب عن الآيات تارة بالمنع من عموم المقتضي وأخرى بإثبات المانع وقد أشار المصنف
إليهما في كلامه أما الثاني فظاهر لبيانه وأما الأول فلطرق منها ما أشار إليه من أن الظنية لا يمكن التمسك بها في مسائل الظن لئلا يلزم من حجيتها
عدم حجيتها ومنها أنها ناظرة غالبًا إلى أصول الدين ومنها منع لأن كل واحد منها بخصوصها بيان ذلك أنها مختلفة السياق على وجوه بعد
لأنها إما خطاب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرًا من الظن إن بعض الظن إثم وإما خطاب المشركين كقوله تعالى
في سورة … ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وفي سورة الأنعام في نعت المشركين إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون وفي
سورة الزخرف كذلك أيضًا ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون وفي الجاثية كذلك أيضًا إن نظن إلا ظنًا وفي النجم كذلك أيضًا إن يتبعون إلا الظن وما تهوى
الأنفس … وأما ظاهر في العموم كقوله تعالى في سورة يونس وما يتبع أكثرهم إلا ظنًا إن الظن لا يغني من الحق شيئًا أما الأول فالنهي فيه مخصوص
بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على الاشتراك ولا وجه لحمله على ظاهره واشتراك غيره صلى الله عليه وآله معه في الأحكام كلها غير معلوم …
غير ثابت مع أن الاستدلال به يتوقف على كون النهي للتحريم وكون المراد من العلم اليقين وكون كلمة ما للعموم وما حققناه أن ما ذكره أمين الإسلام الطبرسي في تفسير
الآية حيث قال معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ورأيت ولم تر وعلمت ولم تعلم عن ابن عباس وقتادة وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئًا أي لا ترمه بما لا تعلم …
عن الحسن وقيل … شهادة الزور عن محمد بن الحنفية والأصل أنه عام في كل قول وفعل وعزم على غير علم فكأنه سبحانه قال لا تقل إلا ما تعلم أنه مما يجوز أن يقال
ولا تفعل ولا تعتقد إلا ما تعلم أنه مما يجوز أن يعتقد انتهى لو سلم صحته لا ينفع في إثبات مطلوبنا … إذ لا نجوز العمل بخبر الواحد العدل
وسائر الظنون التي يجوز العمل بها ما لم يقم عليها دليل قطعي حتى يخالف المعنى الذي هو مختار الطبرسي ولا نقول إن خبر العادل يفيد العلم حتى يخالف
المعنى المأثور عن ابن عباس وقتادة … وأما الثاني فسبيل الله على ظن السوء بإخوان المؤمنين فإن المتأمل في الطرف لا يكاد …
أنها ناظرة إلى المعاشرة مع أن الأمر بالاجتناب فيها إنما تعلق بكثير من الظن لا بجميعه فلعل البعض المستثنى منه ما نحن فيه … ولو قال إن بعض
الظن إثم دون جميعه وأما الثالث فلا ربط له بالمقام أما أولاً فلأن الخطاب للكفار ولا دليل على اشتراكنا معهم في الحكم وأما ثانيًا فلأن سياقها يشعر بأنه
ناظر إلى أصول الدين وأما الرابع فمع كونه في أصول الدين يكون الاستدلال به موقوفًا على أن يكون المفرد المحلّى باللام مفيدًا للعموم وهو غير مسلم عند أكثر
الأصوليين فضلاً عن الأخباريين وعلى كون المورد مخصصًا على أن ظواهر القرآن حجة والظاهر أن اللام للعهد كما في قوله تعالى وأرسلنا إلى فرعون رسولاً
فعصى فرعون الرسول فالمراد هو الظن في الأصول مع خروج بعض الظنون عن تحته قطعًا وكون العام المخصص حجة في الباقي مسألة اجتهادية **قوله**
نعم إن الآية الأولى آه **أقول** مضافًا إلى ما قيل من أن الأخباريين مع كونهم … في سند الروايات لا يعملون بالأخبار …
سيما مثل هذه الروايات التي هي من قبيل المكاتبة … المجلسي ره … من الأصول المعتبرة التي روى عنها الكليني وغيره **قوله** … اهتدى
آه **أقول** هكذا في نسخ هذا الكتاب وغيره … اهتدى …
اهتدى أي اهتدى به **قوله** واختلاف أصحابي لكم رحمة آه **أقول** قال الصدوق في معناه أي أهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمرّ الحق وربما أفتوهم بالتقية
فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة انتهى ويدل على ذلك الأخبار الواردة في إيقاعهم الخلاف بين شيعتهم ليكون أبقى لهم وللشيعة
وأن في التقية مصلحتهم مثل ما رواه في الكافي عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال سألته عن مسألة فأجابني ثم جاءه رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني
ثم جاء آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي فلما خرج الرجلان قلت يا ابن رسول الله رجلان من أهل العراق من شيعتكم قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما
أجبت به صاحبه فقال يا زرارة إن هذا خير لنا وأبقى لنا ولكم ولو اجتمعتم على أمر واحد لصدقكم الناس علينا ولكان أقل لبقائنا وبقائكم قال ثم قلت لأبي
عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتموهم على الأسنة أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فأجابني بمثل جواب أبيه وفي رواية أبي بصير الخثعمي
قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول من عرف أنا لا نقول إلا حقًا فليكتف بما يعلم منا فإن سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم أن ذلك دفاع منا عنه وفي رواية
أخرى عن الباقر عليه السلام قال قال لي يا زياد ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقية قلت له أنت أعلم جعلت فداك قال إن أخذ به فهو خير له وأعظم
أجرًا إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة **قوله** ومن هنا يظهر ضعف ما قيل آه **أقول** ظهور ضعف ما ذكره الشيخ ره مما حققه في المقام في غاية
الظهور فإن الشيخ منع من تخصيص الكتاب بخبر الواحد للأخبار الدالة على وجوب طرح ما خالف كتاب الله من الأخبار وقد ظهر أن المراد من المخالفة ليس
على وجه العموم والخصوص والإطلاق والتقييد بل المخالفة على وجه التباين الكلي ولما ظهر ضعف كلام المحقق ره منه فلا حاجة …

٩٧ أن مخالفة الخبر للكتاب بمجردها لا توجب الوهن فيه فيمكن أن يعمل به مع مخالفته للكتاب فيرد المنع على ما ادعاه المحقق من الإجماع إذ هو ناش من عدم جواز العمل بالخبر
المخالف للكتاب ولو على نحو مخالفة الخاص للعام والمقيد للمطلق … ظاهر الفساد ولذا عورض … الإجماع لم يعلم اتفاقهم على جواز العمل بظاهر الكتاب عامة
فيما إذا عارضه الخبر **قوله** خصوصًا على المختار آه **أقول** وهو الذي اختاره سلطان العلماء ره وسيأتي تحقيق الكلام فيه في موضع أليق **قوله**
ويمكن حمله على خبر غير الثقة آه **أقول** هذا الحمل لا يلائم بعض تلك الأخبار كرواية ابن أبي يعفور ومحمد بن مسلم إذ ظاهرهما أن المناط في الرد والقبول
هو المخالفة والموافقة من دون فرق بين الثقة وغيره ولو منع بالنسبة إلى الأولى نظرًا إلى أن الظاهر … الثانية التي سيأتي الكلام فيها فلا يمكن منعه
بالنسبة إلى الثانية كما لا يخفى **قوله** ولذا كانوا يستشهدون كثيرًا آه **أقول** أي لأنهم لا يفهمونها إلا بعد بيانهم كاستشهاد الإمام عليه السلام على كون المراد
من الجزء في الوصية بالعشر بقوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءًا بتقريب أن الجبال كانت يومئذ عشرة واستدلاله عليه السلام في حجج البزنطي على كون
المراد منه السبع بقوله تعالى لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم واستشهاده عليه السلام على كون المراد من السهم فيها الثمن بقوله تعالى إنما الصدقات
للفقراء والمساكين الآية بتقريب أن الثمانية سهامها الزكاة واستشهاد الإمام عليه السلام على كون المراد من الكثير في متعلق النذر ثمانين عددًا بقوله
تعالى ولقد نصركم الله في مواطن كثيرة بتقريب أنها كانت ثمانين واستدلاله عليه السلام على كون المراد من القديم من العبد في النذر ونحوه من مضى عليه
في ملكه ستة أشهر بقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم **قوله** وأما الجواب عن الإجماع آه **أقول** الجواب عنه من وجوه أحدها أن الإجماع المحصل غير متحقق
والاعتماد على الإجماع المنقول من السيد تعويل على خبر الواحد وفيه نقض لدعواه فإن قيل … إذ الرجوع إلى خبر الواحد بل إلى دليل الخلف
بتقريب أن خبر الواحد لو كان حجة لكان هذا الإجماع المنقول حجة لكونه منه يلزم منه عدم حجية الخبر وهذا خلف والإثبات الظن بعدم الحجية المنافي للظن بالحجية قلت
أما الخلف فيتم لو كان المراد إثبات حجية مطلق خبر الواحد ليس كذلك بل حجية الأخبار المروية عن المعصومين وأما إثبات الظن المنافي فيرد عليه أن هذا الإجماع
المنقول إنما يفيد الظن لو لم يعلم أو لم يظن عدم الإجماع مع أن الظن بل العلم بخلافه حاصل كما سيجيء ثانيها أنه معارض بإجماع الشيخ وسيأتي تفصيل الكلام في
ذلك ثالثها أنه لو تم فإنما يتم بالنسبة إلى المتمكن من تحصيل الأحكام بطريق القطع كزمان السيد لقرب عصره بحيث الشريعة وتوفر الأمارات عنده كما
يرشد إلى ذلك ما ذكره في بعض كلماته من أن معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا وبالأخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه لعله الأقل يعول فيه
بإجماع الإمامية وما لم يكن فيه إجماع … فإن أمكن القطع بأحد الأقوال المختلفة فيه وإلا يحكم بالتخيير لعدم الترجيح بلا مرجح مضافًا إلى …
أنه كما ادعى الإجماع المذكور ادعى كون أكثر الأخبار مقطوعًا بصحته فلو سمع دعواه الإجماع لسمع ذلك أيضًا **قوله** ومنها قوله تعالى في سورة الحجرات
أقول قرئ في الأكثر فتبينوا بالياء والنون من التبين أي اطلبوا البيان عن الحال والكشف فتثبتوا من التثبت وهو التوقف إلى أن يتبين الحال كما
ذكره البيضاوي والاستدلال لا يتفاوت بحاله على القراءتين **قوله** والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان آه **أقول** يمكن الاستدلال بها بوجوه
أكثرها مذكور في كلماتهم تصريحًا أو تلويحًا منها الوجهان اللذان ذكرهما المصنف ره وأولهما المشهور والثاني هو الذي ذكره العلامة ره في النهاية
والسيد العميدي في المنية والفاضل الجواد في شرح الزبدة وغيرهم والظاهر أنه غير الاستدلال من جهة مفهوم الوصف الذي ذكره بعضهم إذ لا يحتاج
إلى هذا التجشم في التقريب والتحقيق أن كثيرًا من وجوه الاستدلال راجع إلى … فتارة يستدل من جهة مفهوم الوصف تعليق الحكم
على وصف مشعر بالعلية وأخرى من جهة الاقتران المناسبة على التقرير المذكور لكن هو في الحقيقة استدلال بالمنطوق لا المفهوم إذ يتم على تقدير
عدم حجية المفهوم نظرًا إلى أن الاقتران يفيد العلية … خبر العادل … وثالثة من جهة مفهوم …
في حصول العلم من جهة القرينة ولو لم يكن حجة في نفسه كما ذهب إليه المحقق ره ورابعة من جهة مفهوم اللقب كما استظهره بعضهم على ما نقل في الإشارات قائلاً
إنه يكون من قبيل قوله في الغنم زكاة حيث إنه خص الفاسق فيها بالذكر فيكون مثل أن يقال إن جاءكم زيد بنبأ فتبينوا وليس من مفهوم الصفة كما زعم بعضهم
إنما يكون منه لو قيل إن جاءكم رجل فاسق فإن الوصف الذي يكون له مفهوم هو الوصف المعتمد على موصوف محقق ولعل ذلك مبني على ما ذكره شيخنا البهائي ره
في دفع التناقض الذي أورده على القوم حيث ذكروا أن المطلق يقيد بمفهوم الصفة المقيدة مع أنهم لم يعتبروا في مبحث المفهوم والمنطوق مفهوم الوصف
أن مفهوم الصفة لا يكون حجة إذا لم يكن في مقابلها مطلق فيكون حجة لكن لا يخفى أن جعل ذلك من مفهوم اللقب مما لا يساعد عليه الاصطلاح إذ المناط في مفهوم
اللقب على ما يستفاد من كلماتهم أن يعلق الحكم على الاسم علمًا كان أو كنية أو لقبًا أو اسم جنس بالجملة الاسم المقابل للوصف والوصف أعم من أن يذكر موصوفه
أو لا مع أنه لو تم ذلك لوجب أن يدل على أن المفهوم في سائمة الغنم الزكاة وكونه مفهوم لقب لتخصيص السائمة فيه بالذكر مع أن ظاهر كلام المستدلين من جهة مفهوم الوصف أنه من
قبيل مفهوم الوصف وخامسة من جهة مفهوم القيد بتقريب أن محصل المعنى تبينوا نبأ الفاسق فينتفي الحكم عند انتفاء القيد ومنها أن التبين في نفسه
مع قطع النظر عن الأمر في الآية إذا لوحظ مع كل وصف الفسق والعدالة كان المناسب هو الأول كيف وقد جمع في الآية بينهما وهذا الاستدلال أيضًا
راجع إلى المنطوق ومنها ما يستفاد من كلام المصنف الأستاذ ره في حجية الإجماع المنقول والمحقق القمي ره في مبحث العموم والخصوص من القوانين وسيجيء …
السابق وحاصله أن وجه التبين في خبر الفاسق كونه مظنة لتعمد الكذب لا مجرد احتمال صدوره منه ولو خطأ … وبعبارة أخرى الظاهر من الآية
لزوم التبين في خبر الفاسق لأنه هو موضع الكذب ولا يناسب خبر العادل ومنها أن قوله تعالى فتبينوا … فلا تقبلوا … يشعر بأن الخبر …

[illegible]

٩٨ القبول ولذا لو بني على عدم قبوله لم يلتفت إلى امر المعاش والمعاد وبالجملة المقتضي للقبول فيه موجود وانما يطرء عدم القبول من جهة المانع فالتبين انما هو من جهة وقوع
المانع الذي هو التعمد في الكذب فالعادل لا يتعمد به فلا يحتمل في خبره مانع القبول بخلاف الفاسق ولذا خص بالذكر فيكون خبر العادل مقبولا كما هو مقتضى
لولا المانع وهذا راجع الى المنطوق ايضا ومنها ان العلة هي مخافة اصابة قوم بجهالة وهي تقتضي عدم وجوب التبين في خبر العادل لعدم احتمال تعمد الكذب
لو قوع المحذور فيه خبره ومنها سياق الكلام مع قطع النظر عن المفاهيم وخصوص الفاظ الآية والظهور كافيا في الحجة اذا لم يعارضه الظهور والقطعي كما ظهر
المقام الحق في بعض كلماته في هذا الكتاب **قوله** فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة آه **اقول** لانه اذا كان المقصود من التبين هو العمل والمفروض
عدم وجوب التبين ...

[illegible]

[illegible]

٩٩ يعقل لمفهوم على حجيته ... الاول وعلى الفرق بين القسمين بحيث يتمكن ... الشرط ...
باحد نحوي الوجود ... الامثلة المذكورة في المتن ... كالشرط في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ...
فالآية من قبيل الاول ... **قوله** ومما ذكرنا ظهر فساد آه **اقول** فلذكروا لتصحيح الاستدلال ودفع الايراد ...
وجوها الاول ما اشار اليه المصنف ...

[illegible]

١٠٠ وعدم اختصاص الايات بالاولى ثالثها ان عمومها من حيث شمولها الثابت حجيته من الخارج كشهادة شاهدين وغيره واختصاص الايات بالثاني رابعها ما ذكره بعض الفضلاء على ما حكي عنه من ان آية النبأ اعم من حيث شمولها لنبأ المعصوم وغيره وخصوص الايات بالثاني ولا يخفى انه راجع الى الوجه الاول **قوله** لا مرجح ها هنا لحجيته آه **اقول** هذا بناء على عدم وجود مرجح في احد الطرفين فان الرجوع الى الاصل بعد فقدان المرجح والا فلو وجد مرجح في احدهما لتعين الاخذ به ولذا ذكر بعضهم انه يجب تقديم الايات لانها اقوى دلالة لكونها من المنطوق ودلالة آية النبأ من جهة المفهوم واكثر عددا ايضا ظاهر ويتمسك فيه بالاصل مع ان المآل واحد قوله وقيل ان المراد بالنبأ آه اقول هذا الجواب يرجع الى منع كون النسبة من قبيل العموم من وجه قد يرجح مفهوم الاية بعد تسليم النسبة بوجوه منها شهرة العمل به بين الاصحاب فلو لم يكن فهمهم حجة مستقلة فلا اقل من كونه مرجحا بعد تسليم كون الشهرة مما تكون من المرجحات اذا اضطر الى التمسك بها والا كان حجيتها دليلا بالخصوص على ما ذهب اليه المستدل وكلا الامرين ممنوع في المقام ومنها انه لو خصص المفهوم بتلك الايات لزم تخصيصه بالكلية اذ الخبر المفيد للعلم في غاية القلة [illegible] بالنسبة الى غيره بجواز العكس ومنها ان عموم الايات صار موهونا بورود التخصيص عليها كثيرا بخلاف مفهوم الاية وقد يجاب عن الاول بان هذا المرجح يمنع [illegible] الاخبار المستفادة من آية النبأ الاية خصوص الاخبار المصطلحة التي هي محل البحث وسائر الاخبار المتعلقة بالامور الخارجية كالشهادة على العدالة وموضوعات الاحكام فيبقى ما لا يحصى **قوله** بل المفهوم اخص مطلقا آه **اقول** وذلك لان المفهوم يتبع المنطوق عموما وخصوصا والمفروض اختصاص المنطوق بما لا يفيد العلم نظرا الى الامر بالتبين الغير المناسب لما يفيد فيكون المفهوم كذلك قوله وهذا الامر واضح بينهما عليه آه اقول قد نبه عليه في خاتمة الكتاب في مبحث التعارض بين ازيد من دليلين في نقل التوهم المذكور عن بعض معاصريه وسيأتي تمام الكلام فيه هناك ان شاء الله قوله ومنها ان مفهوم الاية لو دل آه اقول يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ان مقتضى مفهوم الاية عدم ثبوت حجية شيء من اخبار الاحاد في الاحكام الشرعية اذ لو اقتضى حجية اخبار الاحاد اقتضى حجية خبر السيد الدال على عدم حجيتها اذ لا يمكن الجمع بين العمل بجميعها وسائر الاخبار فلا بد من القول بعدم حجية مفهوم الاية فلا يثبت حجية الاخبار وثانيهما ان مقتضاه ثبوت عدم حجيتها لان الاية تدل على فرض ثبوت المفهوم على حجية خبر السيد فتثبت ايضا وتتحقق حجيته على سائر الاخبار العلوية الاسناد فيسقط حجية سائر الاخبار [illegible] والفرق بين الوجهين واضح والفرق بين عدم الثبوت وثبوت العدم قوله ودعوى انه لا يعم نفسه آه اقول توضيح الدعوى ان اهل العرف يفهمون في امثال المقام عدم شمول الكلام لنفسه اذا قال المولى لعبده اعمل باخبار [illegible] الى الغد المبلغ اليك [illegible] اخبار كثيرة في الوقائع المختلفة منها النهي عن العمل باخبار [illegible] يأخذ بهذا الخبر ويترك سائر الاخبار فيصير مضمون هذا الخبر الغير نفسه **قوله** لكن يقول انه وقع الاجماع آه **اقول** اما عند النافين لحجية الخبر فالاجماع المنقول ظاهر واما عند المثبتين هنا فلان العمل به يستلزم ترك العمل بغيره من اخبار الاحاد والاجماعات المنقولة ومن ضروريات المذهب قوله فما قيل آه اقول لعل وجهه ان وقوع الاجماع من المثبتين لا يعقل الا بعد تصحيح عدم شمول الخبر لنفسه فقد عرفت الاشكال فيه قوله لا لجريان قبح [illegible] التخصيص آه اقول هذا [illegible] القبح مع ان يقع كثرة التخصيص في عموم الايات الناهية عن العمل بالظن [illegible] ايضا افراد كثيرة لا اقل قليل [illegible] عموم مفهوم آية النبأ [illegible] عند تتبع التتبع قوله وقد اجاب بعض من لا تحصيل له آه اقول وجه نسبته الى عدم التحصيل عن الحديث ظاهر فان افراد المورد ليس لها المعارضة بين اجماع السيد واتباعه [illegible] بل غاية ما يقال ان الاجماع المذكور مشمول للآية كسائر الاخبار وهو محل الاشكال قوله وضعف هذا الايراد على ظاهره آه اقول ان اراد [illegible] المخبر [illegible] بلا واسطة وغيره وحينئذ فلا يكون ضعفه بهذا الوضوح الذي يجعل ولا يبعد صحة دعوى الانصراف [illegible] بلا واسطة [illegible] الاجماع المركب ممنوع [illegible]
قوله ونقيضا اخرى الاية لا تدل آه **اقول** ولعل الاوضح خبر عمرو بعدالة زيد [illegible] بتصديق المخبر في اخباره واياه الذي يدل عليه الاية فان الاية مفيدة الحكم بالنسبة الى خبر المخبر والموضوع بالنسبة الى خبر عمرو فاذا دل على وجوب ترتيب اثر العدالة على خبر عمرو لزم افتقارها الى الموضوع والحكم وهو محال ثم الثابت من الاية [illegible] تصديق العادل في خبره بترتيب آثاره عليه لا يشمل الفرد الذي يتحقق موضوعه بواسطة ثبوته لفرد آخر قوله ومن هنا يتضح [illegible] اقول بيانه ان معنى قبول شهادة الفرع الحكم بان الاصل شهد فلا يثبت ترتيب الاثار من الحكم بثبوت المشهود له ايضا بها قوله كما في قول القائل كل خبري آه اقول فالحكم بصيرورة هذا الكلام نفس خبر [illegible] الحكم الثابت لافراد الخبر غير نفس هذا الكلام الخبري بجعل خبرا ثم يحكم بانه صادق او كاذب وهو محال ثم ان [illegible] الامر في هذا المثال على ما عرفت عدم شمول الحكم المذكور فيه لنفس الكلام [illegible] عند بعضهم في هذه الشبهة المسماة بجذر الاصم التي تحير في حلها الفحول حتى ان المحقق [illegible] بعد ان حكم بتحير العقول فيها استجود ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حلها وممن تكلم فيها المحقق الطوسي والعلامة في كتبه والكاتبي والسيد الشريف والسيد الداماد والمحقق الدواني والسيد السند الشيرازي الملقب بسيد المدققين ولهما فيها مباحثات شريفة ورسائل لطيفة وقد نقل في الاسفار [illegible] عن فاضل خراساني انها عرضت على مولانا الرضا عليه السلام فاجاب بجواب لكن لم يحفظ وقد اجيب بوجوه من جملتها ان كل كلامي في هذه الساعة كاذب لو تكلم فيها بغير هذا [illegible] انه يستلزم مفاسد كجواز اجتماع النقيضين من مطابقته للواقع وعدمها الى غير ذلك اذ لا يخلو اما ان يكون هذا الكلام صادقا او كاذبا على الاول يلزم كون كل فرد من افراد كلامه في ذلك الوقت كاذبا وهذا كلامه فيه فيكون كاذبا والفرض انه صادق وعلى الثاني يلزم ان يكون بعض افراد ذلك الكلام صادقا اذ لو كان جميع افراده كاذبا لما صح الحكم بكذبه والمفروض انه لا فرد للكلام الا هذا فيكون صادقا والفرض انه كاذب فيلزم ما اشرنا اليه من المحذور على التقديرين ولا يسعنا الخوض والتحقيق فيها في المقام فليطلب ذلك من مظانه **قوله** فهو مثل ما لو

١٠١ اخبر به آه **اقول** توضيحه انه لو اخبر بعض عبيد عمرو بان مولاه قال لا تعمل باخبار زيد فمقتضى هذا الخبر ان لا يعمل بشيء من اخبار زيد حتى بنفس هذا الخبر فيلزم من جواز العمل باخباره ان لا يعمل بهذا الخبر ولو كان العمل من جهة الامتثال على دليل عام يدل على جواز العمل به مثل ان يقول له المولى سابقا اعمل بكل خبر زيد عني او من جهة الاعتناء بان هذا العام لا يشمل نفسه لم يرد الاشكال في العمل به لذلك لانه لا يمكن ان يكون شاملا لنفسه بحسب الحكم وان لم يكن شاملا له بحسب قابلية اللفظ وقصور الخطاب فلم يلزم المحذور قوله ومنها ان العمل بالمفهوم في الاحكام آه اقول حاصله ان العمل بالمفهوم في الاحكام الشرعية [illegible] القول بوجوب الفحص عن المعارض ولا شك ان الفحص عن المعارض [illegible] لازم فلا يكون المفهوم حجة فلا بد من تنزيله على غير الاحكام ومثل هذه الشبهة دعت المحقق الشيرازي والفاضل التوني والسيد صدر الدين الى القول بعدم وجوب تحصيل القطع او الظن في طلب المعارض فان الفحص عن المعارض واي شيء ثبوتا او منافيا لمقتضى المفهوم قوله ومبناه وجوب الفحص آه اقول ملخص الفرق بين التفحص والتبين للغير المنافي ان في احدهما الثبوت الاخر وبالعكس التبين انما هو بجهة احتمال الكذب وهو يختص بخبر الفاسق دون العادل والتفحص هو بحث عن المراد اذا احتمل غير ظاهر اللفظ احتمالا شايعا وهو لا يختص بخبر احد بالعموم خبر العادل فالاية النافية للتبين في خبر العادل لا النفيه فان قلت اطلاق الاية يقتضي عدم التثبت في خبر العدل مطلقا من جهة خصوص احتمال الكذب لما ذكر تقييدها بلا دليل قلت المتبادر من الاية المقيد فهو من قبيل التقييد لا التقييد كما صرح به المحقق القمي **قوله** فلا بد من طرح المفهوم آه **اقول** لا يقال هذا التعليل اعم من المعلل فان عدم جواز اخراج المورد لا يستلزم طرح المفهوم لجواز تقييده بصورة افادة الخبر للعلم لانا نقول هذا الاحتمال لا يناسب مقام المستدل لان غرضه تعلق باثبات حجية خبر العدل مطلقا لا خصوص الخبر المفيد للعلم فمع عدم امكان التزامه باخراج المورد لا بد من التزامه بالطرح نعم يمكن الايراد عليه بامكان تخصيصه على الوجه الذي حققه المصنف في الجواب فلا ينحصر الامر في احد الامرين اخراج المورد والطرح وهذا لا يكون بعيدا عن مذاق المستدل قوله واما لزوم اخراج المورد آه اقول هذا على فرض تسليم صحة الرواية ولزوم اخراج المورد والا فلنا منع جواز العمل بها اما اولا فلانها من اخبار الاحاد الخالية عن قرينة قاطعة واما ثانيا فلانها مرسلة لا يقول بحجيتها من يقول بحجية خبر العدل ايضا وتفسير بعض المفسرين مع معاصرته بمثله لا ينفع في اثبات حجيتها قوله وهذا ليس من اخراج المورد آه اقول فاخراج المورد [illegible] واعلم ان اخراج المورد ليس مما يحكم العقل باستحالته في نفسه بل هو امر مستهجن قبيح لا يجوز صدوره من الحكيم واذا كان كذلك فلا بد من عدم حمل الكلام على معنى يستلزمه فيشكل الحكم بحجية العام المخصص على ذلك الوجه فما ذكره بعض اجلة المعاصرين من ان تخصيص العام في مورده غير ضائر في حجيته في الباقي ومما يسهل الخطب فيه جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيجوز ذلك لامكان اخراجه بالتخصيص حينئذ [illegible] ولا يلزم خروج المورد [illegible] محل نظر وتامل **قوله** ومنها ما عن غاية المبادي آه **اقول** هذا الايراد نسبه السيد المحقق في المفاتيح الى الفاضل الباغنوي وانه قال ما لفظه غاية ما يستفاد من المفهوم هو نفي وجوب التبين عند فقد خبر الفاسق وهو لا يستلزم جواز العمل بخبر العدل بل يجتمع مع عدم جواز العمل فيكون الفرق على هذا التقدير ان خبر الفاسق يجب التبين فيه للتحقيق كونه كذبا او صدقا وخبر العدل لا يجب فيه ذلك بل يتوقف فيه ولا يعمل به ولا يلزم ان يكون العدل على هذا اسوأ حالا من الفاسق هذا كلامه على ان مرتبة العدل دون مرتبة الفاسق الى اخر كلامه وذكر بعض الافاضل انه لم يظفر على هذه العبارة منه في حواشيه على شرح العضدي مع تأكد البحث عنه وقد نقلنا لك سابقا ما يقرب منه عن السيد العميدي فراجع قوله وكان هذا الايراد مبني آه اقول مضافا الى ما قيل عليه من ان التوقف وان لم يستلزم الاسوئية لكنه يستلزم المساواة بين العادل والفاسق مع عدم ترتب الاثر على خبر كل منهما في مقام العمل وهذا ايضا غير جائز لعموم نفي المساواة بينهما من قبيل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون مع ان التوقف خرق للاجماع المركب فافهم قوله والامور التي لا يتمسك فيها بالظن مطلقا آه اقول الفرق بين اصول الدين واصول الفقه ان الغرض في الاولى نفس الاعتقاد فلا بد فيه من الاطمينان بتحصيل الاعتقاد اليقيني بخلاف الثانية مع ان العقل يحكم في الاولى بجهة لزوم دفع الخوف بتحصيل الطمانينة ولا يأتي فيه عموم ادلة حجية الظنون ولو للزوم الدور في كثير منها بخلاف الثانية فانها وان يجب فيها الاشتغال بتحصيل الاحكام [illegible] ايضا الا ان عموم الادلة يرفعه مع امكان منع ثبوت الاشتغال بها زائدا على الظن فالعمدة بعد كفاية الظن في المسائل الاصولية وان كان [illegible] مشهورا الا انه لا عبرة به [illegible] بعض الافاضل حيث قال [illegible] هذه العقيدة [illegible] على ثبوت مسائل الاصول بالادلة الظنية من المغالطات الناشئة من الاشتراك الابهامي او تخيل وقع من حيث اطلاق اسم الاصل وانه لا بد من الفرق بينه وبين الفرع **قوله** ما لو اراد انما الكافر آه **اقول** هذا على ما هو التحقيق من ان اسم الفاسق موضوع للخارج عن طاعة الله سواء كان مسلما او كافرا لا المسلم المقيم على الكبيرة والمواظب على الصغيرة كما ذهب اليه بعضهم والذي يدل على الاول وجوه الاول الاصل بيانه ان هذا اللفظ مما اختلف في وضعه للاعم والاخص وكلما كان كذلك فالظاهر فيه الوضع للاعم على الاصح الاقوى كما حقق في محله والثاني الشهرة وهي حجة في المطالب اللغوية وان لم نقل بحجيتها في نفس الاحكام والثالث الاجماع المحكي في الايضاح صريحا ومجمع الفائدة ظاهرا والرابع اطلاق كلمات اهل اللغة ففي القاموس فسق كنصر وضرب وكرم فسقا وفسوقا وانه الفسوق خروج عن الحق وفي المجمع فسق فسوقا من باب قعد خرج عن الطاعة والاسم الفسق الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلها قوله هذه جملة ما اورد على ظاهر الاية آه اقول وقد ترك جملة اخرى منها لمخافة التطويل منها النقض بخبر مجهول الحال كما في المنية تقريره انه داخل في عموم المفهوم لانه ممن لم يثبت فسقه مع [illegible] انه غير مقبول عند الاكثر ومنها ان العلة بقرينة الاية دلت بمنطوقها على وجوب التبين في خبر الفاسق مطلقا ومقتضاه [illegible]

١٠٢ نبين عمومه وان النهي عند الفسق ... [illegible] ... واذا وجب التبين في خبر العدل في الجملة وجب

[illegible]

قوله ... اقول ...

[illegible]

١٠٣ [illegible]

قوله ... اقول ...

[illegible]

القوم بغير المجتهد بل هو من حملة الرواية فتخصيصه بالمجتهد للإجماع على منع العامي من الاستدلال بالحديث في التقييد بالزمكم كما يلزمنا في الترجيح لأن غير المجتهد لا يكون
المجتهد فلا التقييد يرجع معه أن الإنذار إذا كان مشتركا بين الفتوى والرواية فيمكن حصوله في ضمن الفتوى في القول بحجية الفتوى يكفي في العمل بمقتضى النص وبيغني
دلالة الآية على وجوب العمل بالرواية مضافا إلى أن قوله تعالى ليتفقهوا يدل على أنه لم يكن الفرقة مجتهدا إذ لو كان فيها مجتهد لم يجب عليه بعضها الآخر بنفر ليتفقه
فيكون الإنذار بعد الإفتاء ومنها أن الحكم المذكور إنما يثبت في حق المشافهين دون غيرهم ولا إجماع هنا يثبت الحكم في حقهم أيضا ومنها أن الآية معارضة
بمنطوق التعليل المذكور في آية النبأ والقسم عموم مطلق باعتبار الآية لشمولها للخبر المفيد للعلم وغيره وتخصيصا الثلاثة بغير المفيد له مع اشتراكهما في
العموم بالخبر الفاسق والعادل ومنها أن الآية من الظواهر ولا يكتفى بها في المسائل الأصولية إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة مع أجوبتها في كتب القوم

قوله فالحق أن الاستدلال بالآية آه **أقول** ورد على الاستدلال بها أيضا بأن ظاهرها وجوب النفر لتحصيل العلم على طائفة من كل فرقة فرقة بمعنى
الكفاية ولا يقول به أحد لتجويز الكفاية في الوسائل فإنما هو بالتقليد جميع الفرق وربما يورد عليه بتقرير آخر وجوابه الدال على أن الواجب الكفائي إنما يتعلق
بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا إلى أن الواجب الكفائي متعلق بكل العباد وأجيب عن الأول أولا بأن غاية ما في الباب ارتكاب التخصيص بأن
يقال يجب النفر على كل طائفة من كل فرقة إلا أن الدليل عن قدر الكفاية وثانيا بإمكان حمل الطلب المستفاد من كلمة الترجي على المطلق الجامع بين الوجوب والندب
إلى معقد الكفاية والاستحباب على الباقي وفي الثاني أن إيجاب النفر من باب الأمر بالمقدمة والأمر به في الحقيقة أمر بالتفقه إذ الأمر بالأسباب في الحقيقة أمر بالمسببات
وكيف كان فلا مخالفة للإجماع في التسلسلية أما التفقه فهو واجب على كل شخص شخص عينا ولو لتكاليف نفسه فلا مقتضي لا يجاب عينا ولو كفاية بما لا
نهو وإن كان واجبا كفائيا ويتمشى فيه الإيراد في المحال لكنه مدفوع بدليل آخر مثل قوله تعالى قوا أنفسكم وأهليكم نارا فيجب على كل طائفة متفقهة أو ينذر أهله
خواصهم بقيد هذه الفرقة ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من النظر والجواب الذي ذكره المحقق القمي ره من أن المراد بالفرقة في الآية الجماعة العظيمة التي تحتاج إلى
منذر ومستقل مثل بصره ومنهم استدل مجموعها الأمحض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيتم الوجوب الكفائي في الكل حيث لا يرد عليه أن الفرقة القليلة لكثيرة
إلى نفر بعضهم للتفقه والكثرة فلا تحتاج إليه فافهم وأجيب عن الثاني بأن الثابت أنه لو كان كل الطائفة في الآية مبهما من المكلفين ليس كذلك بل المراد بيان الكل
من يقوم مقام الكفاية ودلالتها في تعلق الوجوب بالجميع **قوله** ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة آه **أقول** ومن الغريب ما حكاه بعض الأفاضل عن
في الشرح من أنه يدل هذه الآية بآية أخرى بعدها بقليل معزيا إلى القوم الاستدلال بها مع خلوها عن الدلالة رأسا وغفلتهم عن التمسك بها وهي قوله
إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب الآية وكأنه على فرض صحة النسبة من طغيان القلم وإلا فالظاهر أنه من غلط النسخة الحاكية وقد أعرف أن الصحيح الموجود
عنده من شرح العضدي يذكر فيها الآية إلى قوله تعالى ما أنزل الله وحينئذ فيقوى احتمال السهو لنا سخ نعم ظاهر الإشارات أن المحقق سهو العضدي عنه
وليس بعيد لأنه خطائي آية الإمامة سيما وعبارة الحاجبي محتمل كلتيهما في آية أيضا ولا يحضرني الشرح حتى أنظر فيه **قوله** ويرد عليها ما ذكرنا في الإيراد آه
أقول منشأ الرجوع أقوى من الإيراد فيها أنها نزلت في أحبار اليهود والنصارى حيث كتموا أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا دخل لها بالمقام ونية إلى
الإشارة إلى ذلك ومنها أن غاية ما يفيده الإيعاد على كتمان هدى كان في القرآن لتقييده بقوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فهي تدل على حجية ما
لا يقال الكتاب مجمل فلعل المراد منه جميع الكتب المنزلة الأحسن القرآن فيجب قبول كل خبر متعلق بالأحكام لأنا نقول لا ينفع ذلك في دفع الإيراد فإن جملة
الكتب القرآن ولا بد أن يحمل اللفظ على الكل فيصير كالأول ومنها أن غاية ما تدل عليه حرمة الكتمان فما هو دليل فيحتاج إلى إثبات أن خبر الواحد دليل
حتى يثبت ولد الهدى فإن لم يثبت لم يكن حمله عليه وإن ثبت يستغنى عن الاستدلال بها ومنها أنه يحتمل أن يكون المراد من الكتمان ضد الإنكار أو عدم الإظهار عند
الاستظهار إلا على منع فلا دلالة للآية على المدعى إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في نهاية العلامة ره وغيرها ولا غرض يتعلق بإطالة الكلام في ذكرها والجواب عنها

قوله أو اختصاص وجوب القبول آه **أقول** عطف على سكوتها وإذا وبر تقريب الإيراد الثاني **قوله** مع إمكان كون وجوب الإظهار آه **أقول** أي كونه
لأجل رجاء وضوح الحق من حيث تعدد المظهرين إلى أن يبلغ الحد بحيث يفيد العلم أو مطلق الوضوح حيث لا يفيد العلم منه كالمولد على **قوله** ومن جملة الآيات التي استدل
بها آه **أقول** موضع الفضول ومجيبه ره في الاستدلال بها البيع مع أنها مما استدل بها العلامة ره في النهاية ثم إن هذا التقرير الذي ذكره المصنف أتم من
التقرير الذي ذكره المستدل وهو أنه تعالى أمر عند عدم العلم بمسألة أهل الذكر والمراد بهم إما أهل القرآن وأهل العلم وكيف كان فالمقصود من الأمر بسؤالهم إنما
هو استرشادهم والسؤال عند عدم العلم كما يقع عن حكم الواقعة كالمؤمنات المقلد فيما يذكر الفتوى كذلك قد يقع عما صدر عن المعصوم من قول أو فعل أو تقرير كما
هو شأن المجتهد فيجاب بحكاية نقلها وهو المعبر عنه بالخبر والحديث وقضية وجوب سؤالهم وجوب قبول ما عندهم إلى آخره ووجه الأتمية اشتماله على مقدمة لا يتم
بدونها الاستدلال وهي حيث عدم دخله في بيان السؤال في وجوب القبول وعدم الفرق بين المسبوق بالسؤال وغيره فيه بخلاف التقرير المذكور لا يقال إنا إذا لقيتم
أتم أيضا من حيث اعتبر في مواشماله على بيان المراد من أهل الذكر وأنه أعم من المجتهد الراوي لأنا نقول هذا مما يستفاد من هذا التقرير ولو التزاما ولا يخفى
التصريح به مع أن الاستدلال لا يتم بدونه من جهة التمسك بالإجماع المركب إلا أن يعارض بمثل بالنسبة المقدمة المتممة المذكورة نعم قد يمشي بعد أم يجوز ثانيا
الغرض المقصود من مقدمة المستدل مشتمل على النقص منها لو اشتمل عليه تقريب المصنف ره لم يبق فيه جهة حوالة أصلا وكان حينئذ أحسن تقريبا وأتم بيانا وهو
لم يفرق في الآية بين المجتهد وغيره في السؤال وسؤال المجتهد لغيره منحصر في طلب الإخبار بما يسمع دون الفتوى فإن هذا أيضا كالنوع في الاستدلال وإلا لعلة الموارد

قوله ويرد عليه أولا آه **أقول** توضيحه أن سياق الآية في كلا الموضعين بالنظر إلى السابق واللاحق يدل على أن المراد من أهل الذكر علماء أهل الكتاب
وأن المراد بسؤالهم عن أحوال الأنبياء السابقين في كونهم رجالا لا ملائكة وذلك حيث استبعد الكفار أن يكون النبي المبعوث إليهم بشرا كما حكى الله عنهم
ذلك بقوله ولو شاء الله لأنزل ملائكة وقوله ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون ولئن أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون إلى غير
ذلك من الآيات فرد عليهم الله وأمرهم بسؤال علمائهم عن ذلك تعجيزا لهم بأن سنة الله الماضية من الله تعالى في السلف الجارية في الخلف أن يكون الرسل من جنس البشر
لا الملائكة وقد نبه على هذا الإيراد بوجوه أحدها أن اسم الجنس لفظا وهو الأصل لا يفيد العموم والغرض به لا يخصص المورد وثانيها أن النظر إلى العموم ما
ما لعلة المستفادة من قوله تعالى أهل الذكر أي أهل الوعظ والتنبيه والتذكير ومن قوله تعالى إن كنتم لا تعلمون حيث إنه يفيد أن علة وجوب السؤال
عدم علم السائل وأهلية المسؤول للتذكير والتنبيه فينبغي أن يحمل على العموم وثالثها أن حذف مفعول لا تعلمون يفيد العموم كما قرر في محله وعمل الأعجب بعض
الأفاضل العموم في قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا لأن الآية على أن المفعول هنا معهود بقرينة أول الآية فكأنه قال إن كنتم لا تعلمون ذلك فاسألوا
أهل الذكر ورابعها أنه لو سلم أن الآية ما ذكر لزم العود وإن للكفار أن يقولوا المراد بالسؤال على لزوم قبولنا الرسالة متوقف على صحة النبوة ولزوم قبولها ديه
يتوقف على لزوم الامتثال الآن يدعي أن هذا الأمر من باب الإرشاد والتنبيه ليثبت عليهم وجوب السؤال بدلالة العقل فلا إيراد إثبات وجوب السؤال عليه
بهذا الأمر من حيث هو وخامسها أن قوله تعالى وما أرسلنا لم يظهر كونه جوابا عن الكفار قريش كيف والجواب لا يلائم الذكر أو بينهما مع عدم سبق السؤال والآية فخل
غير مسبوقة بكلامهم مع أن الله تعالى قال في آية أخرى وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحي إليهم من أهل القرى مع أنهم ما كان كلامهم في أن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم لم يكن من أهل القرى لعل مقصوده تعالى امتنان العباد بأنه أرسل إليهم رسولا من أنفسهم فيكونوا ما نوسين به نظرا إلى التجانس المقتضي
حتى جعله من أهل القرى لا البوادي وإن أريد الكلام بين كونه ابتدائيا أو جوابا يحمل على الأول لكونه أغلب إلى غير ذلك مما يكون أكثرها أو أولاه
أحق بالتزييف من ذلك الإيراد الضعيف **قوله** ففيه أولا أنه ورد في الأخبار آه **أقول** بل القريب من التواتر بل المتواتر كما قيل وفي البعد ما بينه
وبين ما ذكره بعض الأفاضل من أن الوارد بهذا المضمون خبران ضعيفان والظاهر أنه منشأه قلة التتبع فمن جملة تلك الأخبار ما رواه في الكافي وتفسير
القمي والعياشي عنهم في أخبار كثيرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذكر وأهل بيته المسؤولون هم أهل الذكر وما في العيون عن الرضا عليه السلام
قال الله تعالى قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله فالذكر رسول الله ونحن أهله ومنها ما في البصائر عن الباقر عليه السلام والكافي عن
الصادق عليه السلام الذكر القرآن وآل محمد صلوات الله وسلامه عليهم وزاد في الكافي أمر الله بسؤالهم ولم يؤمروا بسؤال الجهال وسمى الله القرآن ذكرا
فقال وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ومنها ما عن الصادق عليه السلام إيانا عنى ونحن أهل الذكر ونحن المسؤولون ومنها ما في الكافي و
العياشي عن الباقر عليه السلام قيل له إن من عندنا يزعمون أن قول الله فاسألوا أهل الذكر أنهم اليهود والنصارى قال إذا يدعونكم إلى دينهم ثم قال بيده إلى
صدره نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون ومنها ما في الكافي عن الوشاء قال سألت الرضا عليه السلام فقلت له جعلت فداك فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون
فقال نحن أهل الذكر ونحن المسؤولون قلت فأنتم المسؤولون ونحن السائلون قال نعم قلت حقا علينا أن نسألكم قال نعم قلت حقا عليكم أن تجيبونا قال
لا ذاك إلينا إن شئنا فعلنا وإن شئنا لم نفعل أما تسمع قول الله عز وجل هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب وفي الكافي عن الوشاء عن أبي الحسن
الرضا عليه السلام قال سمعته يقول قال علي بن الحسين عليهما السلام على الأئمة من الفرض ما ليس على شيعتهم وعلى شيعتنا ما ليس علينا أمرهم الله أن يسألونا
فقال فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فأمرهم أن يسألونا وليس علينا الجواب إن شئنا أجبنا وإن شئنا أمسكنا **قوله** وثانيا أن الظاهر من وجوب
السؤال آه **أقول** علله العلامة ره في النهاية بأنه أوجب السؤال عند عدم العلم فلو لم يكن المطلوب حصول العلم بالسؤال لكان السؤال لأجل إجابة
حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فإنه لا يفيد غير الظن وهو يدل على أن العمل بخبر الواحد غير واجب لأن القائل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن
غيره **قوله** ومن جملة الآيات قوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن آه **أقول** تفسير الآية أن جماعة من الناس الذين يقولون في مقام إيذاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم
هو أذن أي يسمع كل ما يقال له ويصدقه وإنما سمي بالجارحة للمبالغة كأنه من فرط استماعه صار جملته آلة السماع كما سمي الجاسوس عينا لذلك أو
اشتق له فعل من أذن إذنا إذا استمع كأنف وشلل وكيف كان فالكفار كانوا يقولون إن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم أذن سامعة نقول ما شئنا ثم نأتيه
فيصدقنا بما نقول فرد الله عليهم بقوله قل أذن خير لكم فالمعنى أنه أذن ولكن لا على الوجه الذي ذممتموه به بل من حيث إنه يسمع الخير ويقبله ثم فسر ذلك بقوله
يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين أي يصدقهم لما علم من خلوصهم واللام مزيدة للتفرقة بين إيمان التصديق فإنه بمعنى التسليم وإيمان الأمان كذا ذكره البيضاوي
ثم إن الآية نزلت على ما يأتي إليه الإشارة في حق بعض المنافقين وسبب نزولها على ما رواه القمي أن عبد الله بن نفيل كان منافقا وكان يقعد إلى رسول الله
صلى الله عليه وآله فيسمع كلامه وينقله إلى المنافقين وينم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا محمد إن رجلا من المنافقين ينم
عليك وينقل حديثك إلى المنافقين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال الرجل الأسود كثير شعر الرأس ينظر بعينين كأنهما قدران وينطق
بلسان شيطان فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبره فحلف أنه لم يفعل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله قد قبلت منك فلا تقع فرجع إلى
أصحابه فقال إن محمدا أذن أخبره الله أني أنم عليه وأنقل أخباره فقبل وأخبرته أني لم أفعل فقبل فأنزل الله على نبيه صلى الله عليه وآله ومنهم الذين يؤذون النبي

١٠٥ ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم الآية اي يصدّق الله فيما يقوله ويصدّق المؤمنين فيما يشهدون به في الظاهر ولا يصدّقهم في الباطن **قوله** فاذا كان التصديق بحسب الظاهر

اقول حيث ان الملازمة ومجرد اقترانه بالتصديق بالله تعالى قبل لا يقتضيه كما لا يخفى نعم تتم الملازمة اذا انضم الى الآية في الاستدلال في يكون الخبر مما
للدليل لا سيما الوضوح **قوله** ويزيده وضوحا في تقريب الاستدلال آه **اقول** في الحسن انه كانت لاسمعيل بن ابي عبد الله عليه السلام دنانير واراد رجل من
قريش ان يخرج الى اليمن فقال اسمعيل يا ابت ان فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندي كذا وكذا دينارا افترى ان ادفعها اليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن فقال ابو عبد الله
عليه السلام يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر فقال اسمعيل هكذا يقول الناس فقال يا بني لا تفعل فعصى اسمعيل اباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يأته بشيء
منها فخرج اسمعيل وقضى ان ابا عبد الله عليه السلام حج وحج اسمعيل تلك السنة فجعل يطوف بالبيت وهو يقول اللهم اجرني واخلف علي فلحقه ابو عبد الله
عليه السلام فهمزه بيده من خلفه وقال له مه يا بني فلا والله ما لك على الله هذا ولا لك ان يأجرك ولا يخلف عليك وقد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته
فقال اسمعيل يا ابه اني لم اره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال ابو عبد الله عليه السلام يا بني ان الله عز وجل يقول في كتابه يؤمن بالله ويؤمن
للمؤمنين يقول يصدّق الله ويصدّق المؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم الحديث **قوله** ويرد عليه اولا ان المراد آه **اقول** تحقيقه
ان المراد بكونه صلى الله عليه وآله وسلم اذن خير احد امور ثلثة احدها القبول بمعنى عدم الحكم بالكذب وعدم سوء الظن به حسن [illegible] وثانيها القبول بمعنى
الحكم بعدم فسقه والحكم بان المخبر لم يتعمد الكذب فيه ويكون مطابقا للواقع في اعتقاده وثالثها القبول بمعنى الحكم بمطابقته الواقع والمقصود في
المقام والمجدي فيه هو الثالث والآية غير ظاهرة فيه واما الاول فلا ينافيه التوقف وكذا الثاني كما لا يخفى وظاهر الآية احد الاولين ولا يقال كيف يحمل الآية
على المعنى الاول مع ان عدم العفو مما يترتب السفه لانا نقول سعة القبول على وجه يحسده من ان يكون ناشيا من قلة الفطانة والاخر ان يكون من حسن السريرة
وجودة الخلق والثاني يكون من الاخلاق الحسنة والصفات المستحسنة والذي يرشد الى عدم ارادة المعنى الثالث في الآية مضافا الى ما ذكره المصنف الاشارة الى لزوم
التخصيص عليه بخلاف غيره لان المراد بالمؤمنين في الآية ما يشمل المنافقين ولا ريب في عدم صحة ترتيب الآثار على قولهم بل الجزم بتخصيص اكثر الآية بعد
ترتيب آثار الصدق على قول من المؤمنين لعدم الا قول قليل بالنسبة عبر عن المنافقين بالمؤمنين الفساق **قوله** مضافا الى تكرار لفظه آه **اقول** نظير هذا
الاستدلال بحمل التحقيق بعد تكرار لفظ الولي في قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الآية على اتحاد ولاية الله تعالى وولاية رسوله وولاية الائمة **قوله** فانهم قالوا
لعله اشارة الى ان اختلاف حرف التعدية فيهما لا يقتضي حمل الايمان للمؤمنين على ما ذكرنا غاية ما يفيده اختلاف معنى الايمان فيهما ويكفي فيه ان بالنسبة الى
الله تعالى بمعنى العبودية والاطاعة ولذا يتوقف تحققه على الاقرار باللسان والاعتقاد بالجنان والعمل بالاركان على ما هو التحقيق فيه بخلافه بالنسبة الى المؤمنين فانه
مجرد ترتيب آثار الواقع على اقوالهم وتسليمهم عند ردّه عليهم وبالجملة تعدية الايمان للمؤمنين بمعنى الثالث من المعاني المذكورة لم يلزم منه تعدي معنى مع الايمان
بالله بعد حمله على المعنى الثاني دفعا للزوم ذلك **قوله** فان شهد عنده خمسون آه **اقول** القسامة بفتح القاف هي الايمان تقسم على اولياء الدم
حكاه بعضهم عن الصحاح والمراد بها الايمان التي يقسمها المدعي للقتل وقومه مع تحقق اللوث وهو امارة يظن بها صدق المدعي فيما ادعاه من القتل وقد يطلق
على القسم على هذا الاطلاق جرى الشهيد ره في اللمعة في قوله ولو لم يكن له قسامة آه كما صرح به الشهيد الثاني ره في الشرح والمراد بها البينة كما صرح
به المصنف ره في مباحث الاستصحاب وهو ظاهر كلامه هنا ولا يحضرني الآن شيء من كتب اللغة حتى اراجعه يمكن حملها على المعنى المشهور بقرينة ذكر عدد
القسامة ومن قوله بهما بذلك المعنى وتقريره من وجهين احدهما ان المراد من الشهادة في قوله شهد لازمها وغايتها وهو الاثبات ويكون خمسون فاعلا وقسامة معمولة
او مع معمولها وقسامة تميز للشهادة او منصوبا بنزع الخافض او بدلا من خمسين اي اثبت عنده خمسون رجلا بطريق القسامة اي الايمان وقوم عندهم
خمسون نفسا وكذبهم وثانيهما ان يجعل شهد بمعنى حضر ويجعل قسامة تميز العدد او بدلا والمعنى واضح للمتأمل **قوله** ثم ان هذه الآيات على تقدير تسليم
دلالتها آه **اقول** وكذا غيرها من الآيات التي ذكرها العلامة ره في النهاية وغيره في غيره في مقام الاستدلال وهي اضعف دلالة من الآيات المذكورة مثل
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله والتقريب ان الاخبار بما اخبر الرسول قسط وشهادة لله والامر افاد وجوبه فاذا وجب
وجب القبول والا فلا فائدة فيه ومثل قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك الآية و
التقريب ان ظاهرهما بيان جميع ما انزل الله تعالى اليه لجميع من عاصره ولمن يأتي بعده فلو وجب عليه ان يبين كل ذلك لمن يتواتر الخبر بنقله لكانت الاخبار
باجمعها منقولة بالتواتر الا ان يقال ان بعض السامعين للخبر نقله لبعض وذلك يوجب نهج السلف جواز كون شرايع لم ينقلها بعضهم لا يجوز ان
يكون كل ما نقل باخبار الآحاد لم يقله النبي صلى الله عليه وآله وسلم لانه يستحيل عادة او يكون هذه الاشياء على كثرتها كاذبة ولا يجوز ان يتعمد تجاه
تخصيص من عاصره لان اكثرها خطاب لاهل عصره ولمن يأتي بعده فثبت انه اوجب عليه ان يبين بعض شرعه لمن لا يتواتر الخبر بنقله وان كان بيانا للمبلّغ وهو
يتضمن وجوب العمل به على من بلغهم ومثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الآية وتقريبه ان المخبر عن الرسول شاهد على
الناس ولا يجوز ان يجعل الله شاهدا وهو غير مقبول القول وضعف الاستدلال بها يظهر من التأمل فيها وفي وجه الاستدلال بها **قوله** ومورودها
وان كان في الحاكمين آه **اقول** سيأتي الكلام فيها وفي اشباهها في خاتمة الكتاب ان شاء الله تعالى **قوله** وغيرها من الاخبار آه **اقول** مثل ما رواه سماعة عن ابي عبد الله
عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة

١٠٦ حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك الى غير ذلك من الاخبار الظاهرة في التواتر على ما ادعاه بعضهم حيث ذكر نبذة منها في مبحث
التعادل **قوله** الا انه لا اطلاق فيها آه **اقول** انما قال الصادق في شيعتهما انه ما من هذه الاخبار ظاهر في ان بناءهم على العمل بالخبر الثقة
ونقل الرواة عن الائمة عليهم السلام ان رشاده الى حجيته في نفسه غاية الامر ان التعارض منع من الحكم بصحة كل من المتعارضين فلا بد من ان يكون احدهما غير
صادر عنهم عليهم السلام ومؤكد على ان السؤال فالمراد من السؤال بيان ان شأن الخبر الصادر من الثقة القبول الا ان التعارض يقضي بصحة احدهما فايهما
الصحيح ويرشد الى ذلك قوله ايهما الحق في رواية ابن الجهم والحاصل انه يمكن ان يقال ان سوق الاخبار على خلاف المدعى لما ذكرنا لا يخفى **قوله** وفي رواية
اخرى آه **اقول** وفي رواية اخرى عن الصادق عليه السلام رحم الله زرارة بن اعين لولا زرارة لاندرست احاديث ابي **قوله** وقوله لابن ابي يعفور آه **اقول** عن
البحار نقلا عن كتاب الكشي باسناده عن ابن ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس
عندي كل ما يسألني عنه قال عليه السلام فما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها **قوله** وقوله فيما عن الكشي آه **اقول** وفي
فهرست الشيخ ان ابان بن تغلب قال له ابو جعفر الباقر ع اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فاني احب ان يرى في شيعتي مثلك وعن الصادق عليه السلام
انه قال لابان بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة فما رواه لك فاروه عني **قوله** وقوله لشعيب العقرقوفي آه **اقول** هذا روي
في كتاب الكشي وفيه ايضا بسند صحيح عن الصادق عليه السلام انه قال بشر المخبتين بالجنة بريد بن معاوية العجلي وابو بصير ليث بن البختري ومحمد بن مسلم و
زرارة اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست وروى ابن خالد الاقطع قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام
يقول ما اجد احدا احيى ذكرنا واحاديث ابي الا زرارة وابو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي ولا يخفى ان ابا بصير ليث بن البختري غير
ابي بصير الاسدي لان الاسدي مشترك بين يحيى بن ابي القاسم الاسدي وعبد الله بن محمد الاسدي فعلى هذا يكون كنية ابي بصير مشتركة بين جماعة وان
اختلف علماء الرجال في علو حالهم بين قائل بجلالته وقائل بالوثاقة [illegible] ان المراد بابي بصير الاسدي في هذا الخبر هو الاول لان الثاني [illegible]
في حقه لم ينص علماء الرجال بمثل هذا الذي في حقه **قوله** وقوله عليه السلام لما قال له عبد العزيز آه **اقول** هذه الرواية مذكورة في كتاب الكشي وفيه ايضا عن
عبد العزيز قال قلت للرضا عليه السلام ان شقتي بعيدة فلست اصل اليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين قال نعم وفيه ايضا عن الحسن قال
عبد العزيز المهتدي وكان خير قمي رأيته وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته فقال اني سألته فقلت اني لا القاك في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني فقال
خذ عن يونس بن عبد الرحمن **قوله** ما ورد في العمري وابنه آه **اقول** العمري هو ابو عمرو عثمان بن سعيد وابنه محمد بن عثمان وهو ابن العمري عن نقد الرجال انه يظهر
من كتب اصحابنا المشهور ان الوكيل اسمه حفص بن عمرو وان ابا جعفر المشهور بابن العمري هو وكيل الناحية ابنه واسمه محمد بن حفص انتهى والمشهور هو الاول
قوله فانه لو سلم ان ظاهر الصدر آه **اقول** ربما يمنع ظهوره فيه بل يدعى ظهوره في خلافه حيث ان المتبادر منه ان المقصود الرجوع الى احاديثهم المروية
الاثري انه اذا قيل اسئل العالم فيما يرد عليك من السؤال انما هو ما عنينا عليه فان قلت لو لوحظ ذلك لافاد حجية قول الرواة في الاحاديث المقطوع بصدورها
عنهم لظهور المتيقن منها قلت ظهوره فيما في ذلك ممنوع فان من الشايع اطلاق حديثهم وحديثنا ونحوهما على ما روي عنهم وينسب اليهم بل انما يدعى ان
مجرد الانتساب منها او يؤيده الاطلاق بعض تلك الالفاظ على الخبر الغير المقطوع الصدور في المقبولة حيث قال الراوي اختلفا في حديثكم ومراده ليس الخبر
المقطوع الصدور والا لم يكن لاعتبار الاصدقية في الحديث معنى **قوله** ونظائرها الظاهرة مع عدم وجود المعارض آه **اقول** واما مع وجوده فيجب الاخذ برواية
الخاصة للاخبار الواردة في ذلك فيكون عدم الاخذ برواية الخاصة من جهة المانع لا من جهة عدم المقتضي **قوله** لكن المستفاد من مجموعها آه **اقول** لا يخفى ان هذا
الاستدلال مستدل [illegible] يستغنى عنه بالكلام السابق فان الدلالة المستفادة من المجموع بعد استنباط المناط والا فكيف يمكن الحكم
بالدلالة والظهور في الطائفة معا **قوله** ومثل ما عن ابي الحسن آه **اقول** روى الكشي عن ابي الحسن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام
اسئله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله
قوله من حفظ على امتي اربعين حديثا آه **اقول** لفظ الحديث مختلف فبعضها على ما حكاه الجد المراه في شرح الاربعين وبعض كتب الصدوق ره
والشيخ ره من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما وفي بعض الروايات فيما ينفعهم في امر
دينهم وعن البحار نقلا عن صحيفة الرضا عليه السلام ينتفعون بها والكل صحيح بحسب المعنى قال شيخنا البهائي الظاهر انه على بمعنى اللام اي حفظ لاجلهم كما
قالوا في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هديكم اي لاجل هدايته اياكم ويحتمل ان يكون بمعنى من كما في قوله تعالى اذا اكتالوا على الناس يستوفون انتهى ويؤيد
الاحتمال الثاني ما وقع في لفظ الحديث على المروي في البحار عن امالي الشيخ من قوله صلى الله عليه وآله وسلم من حفظ من امتي الخ ويمكن ان يتضمن الفعل معنى الرد اي
حفظها رادا عليهم **قوله** قال شيخنا البهائي قدس سره آه **اقول** قال ره في شرح الاربعين هذا الحديث مستفيض بين الخاصة والعامة بل قيل
انه متواتر فان ثبت امكن الاستدلال به على ان خبر الواحد حجة ولم يعلم احد استدل به على هذا المطلب فظني ان الاستدلال به على ان خبر الواحد حجة ليس ادون من الاستدلال
بآية فلولا نفر الآية وتقريبه ان يقال ان من اسماء الشرط من صيغ العموم فقوله من حفظ في قوة كل شخص من امتي كان حفظه متفردا بالحفظ او كان له فيه شريك
بلغوا حد التواتر او لا وقد قال مما يحتاجون اليه في امر دينهم فقد ثبت احتياجهم اليه في امر دينهم ولو لم يكن حجة لما احتاج الامة اليه لكان وجوده كعدمه لانه

١٠٨ جوابه هذا الدليل في غير ما استوى مجهول الحال المخروج لفاسق بابتداء التثبت وكذا المجهول لما القرر في الأصول فيبقى خبر العدل على حجيته نعم للقائل أن يقول الحكم
صبر مجانبة الاحتياج اليه لكونه خبرا واحدا فيجوز ان يكون مراده مما يحتاج اليه عند ضرورة محمد وسوق تواتره وهذا الاحتمال إنكار خلاف الظا
الا انه يجعل الاستدلال الابطالي في الاصل فليتأمل انتهى ولست تعلم ان الاستدلال بالظواهر هنا تكرير للقرآن وتأييدا واعتضادا للادلة بعضها
مما لا بأس به كما لا يخفى **قوله** ومثل الاخبار الكثيرة الواردة اه **اقول** هذه الطائفة من الاخبار ايضا كثيرة بل اكثر من ان تحصى كما صرح به السيد
المحقق الكاظمي ره في شرح الوافية منها ما اشار اليه المصنف وهو ما رواه في الكافي عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شينولة قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام
جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا
فقال عليه السلام حدثوا بها فانها حق ومنها ما اشار اليه ايضا من الخبر الوارد في مذاكرة الحديث وبقاء الكلام فيه ومنها ما رواه في [illegible] باب من صنف
علما وعمل بغيره من كتاب الايمان والكفر عن علي بن عطية عن خيثمة قال قال لي ابو جعفر عليه السلام ابلغ شيعتنا انه اعظم الناس حسرة يوم القيامة من وصف عدلا ثم
خالفه الى غيره وعن البحار عن امالي الصدوق ره عن علي عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ارحم خلفائي ثلاثا قيل يا رسول الله

[illegible]

١٠٩ [illegible]

١١٠ موجب فلا يقدح فيما قبله على أن هذا الوهن لو كان حاصلا وقت الأخذ عنه لا يجب جعل الأصحاب وقبولهم لها [illegible]

موثق العضو عند ذكر رواية عمار حيث قال إن عمارا مشهور بالتفرد في النقل منضما إلى قبول الأصحاب لرواية هذه ومنها [illegible] المرتد مع الطلق

عند ذكر خبر الفطحية وهؤلاء وإن كان مسندها فطحية لكنهم ثقات في النقل ولا معارض لها ومثل ذلك في السكوني قال في السكوني عامي لكنه ثقة ولا معارض

[illegible]

[illegible]

فى دلالة الامثال على الرضا الا ان يكون له وجه سوى الرضا من تقية او خوف او شبهة لك سادسها ان السيد ره فى مقام انكار حجية الخبر ادعى الضرورة المقارب بين لاعضاء الائمة عليهم السلام امضاءه متمكنين من ... منهم وبالجملة انكاره مع انفتاح باب العلم ... ما ... المغالط ... ان النزاع بينهما لفظى وان مراد الشيخ الاجماع على حجية الاخبار القطعية كالسيد ... ان مراد السيد من العلم هو العلم العادى المعتبر عنده بالظن الاطمئنانى الذى يسكن اليه النفس ... عن المعقول ... كلام الاخبارية ... جعلوا الخبر الصحيح ما افاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره شيخنا البهائى وغيره تاسعها ما سبق الاشارة اليه من الفاضل القزوينى عاشرها ان الشيخ ادعى الاجماع على العمل بالاخبار الاحاد والسيد ادعى على ما ... السيد فى كلامه ... الاشارة اليه ... الشيخ لانه مؤيد بكلام الخصم ...

[illegible]

في المقام مع وقوع الخلاف بين العلماء الذين هم العدة بينهم لانا نقول منه في العلماء مظنة الشبهة فلعل الاختلاف انما نشأ من شبهة حصلت لبعض الذا
يرجع الى العالم من حيث انه عالم في بعض المقامات كما في النباذ وشبهه على ما صرح به المحققون **قوله** لا يستبعد عاه **اقول** وذلك لعدم
تعريف الشرع عليه لكونه عبثا عن افعال ما اللبس في الدين اذ الدين او افعال ما علم انه لبس من الدين فيه او افعال ما لم يعلم انه من الدين فيه على الخلاف
في تفسيره والمفروض كون ما يجري فيه بنا العقلاء من الدين فلا يجري فيه دليل حرمة التشريع **قوله** وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة آه **اقول** منها ان
ابا بكر احتج يوم السقيفة على الانصار بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الائمة من قريش ومنها رجوع ابي بكر في توريث الجدة الى خبر المغيرة بن شعبة
ومنها قضائه بين اثنين بقضية ونقضها بعد اخبار بلال بان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قضى بخلافه ومنها ان عمر جعل في الخنصر ستة
البنصر تسعة وفي كل من الباقيتين والوسطى عشرة وفي الابهام خمسة عشر ولما روي له في كتاب عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة رجع عن رأيه الى غير ذلك
مما لا يلبون ان يتعب بها ذراع ويخلو براع ويسود قرطاس ويضعف حواس **قوله** وان اريد به الهمج الرعاع آه **اقول** الهمج بالتحريك جمع همجة
وهي ذباب صغير كالبعوض يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها والرعاع بالمهملات وفتح الاول العوام والسفلة وقد استعير لهم لفظ الهمج الهاء
وخسة مرتبتهم حيث انهم يتبعون كل ناعق **قوله** وليس هذا كل الامر جهدا آه **اقول** ومن هنا اختلفوا في حكم ما لم يعلم وجهه من افعال المعصوم
وانه هل يجب متابعته فيه او يستحب او يباح او يجب التوقف وذهب المحققون منهم الى الوجوب الاحتياط والآخرون على دليل صالح لاثبات الوجوب
نعم لا يبعد القول بالاستحباب نظرا الى اكثرية الراجح في افعالهم واستنادا الى عموم التأسي مع انه مقتضى الاحتياط الا ان ذلك فيما لا يعلق كونه
من الخواص وبالجملة ادلة حجية فعل المعصوم كقوله لا تتشبث في ما لم نطلع على وجهه من افعالهم **قوله** فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر **اقول**
فان قلت غاية ما يلزم هنالك اختلاف الحيثية في العمل ومجرد ذلك لا يضر بتحقق الاجماع الذي هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم او رأيه قلنا
ما سمعت من ان اختلاف الحيثيات لا يضر بوحدة الشيء انما هو في الحيثيات التعليلية التي يكون وجودها كعدمها بالنسبة مقام وحدة
صاحبها وتعددها واما الحيثيات التقييدية فلا فانها موجبة لاختلاف الموضوع واتحاده شرط في الاجماع وبمثل ذلك حققنا في محله ان تعدد الجهة
انما يجدي في جواز اجتماع الامر والنهي على القول به اذا كانت تقييدية لا اذا كانت تعليلية اذ لا تنافي الوحدة التي هي السبب لعدم الجواز ثم ان من وجوه تقرير
الاجماع ما ذكره العلامة قده في النهاية واما لم يذكره المصنف لكونه خطويا التمسك بالعقل فلم يكن اجماعا محضا وهو الاجماع على قبول خبر الواحد في
الفتوى والشهادة فيتعدى منهما الى الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المفسدة المظنونة بل يدعي ان الرواية اولى بالقبول من الفتوى
لان الفتوى انما يجوز اذا سمع المفتي دليل ذلك الحكم وعرف كيفية الاستدلال به وهو قد يغلط فيه لاكثر الرواية تحتاج الى السماع فهي احد جزئي
الفتوى فهي اولى بالقبول وفيه انه ان تم فانما هو تمسك بالقطع المقصود بالقياس لا الاجماع مع امكان ابداء الفرق بين المقامين فان العمل بخبر
الواحد في الرواية يقتضي صيرورة مفاده حكما شرعيا عاما بخلاف الشهادة والفتوى فلا يلزم من تجويز العمل به في حق الواحد تجويزه في حق الكل
مع ان العمل بالفتوى ضروري اذ لا يمكن الاجتهاد لآحاد الناس وكذا العمل بالشهادة من جهة اخفاء الحق وابطاله بخلاف العمل بالرواية لامكان
الرجوع الى البراءة الاصلية فيما لم يوجد فيه دليل على الحكم **قوله** الرابع دليل العقل آه **اقول** الدليل العقلي المثبت لحجية الخبر
اما ان يثبت حجيته بالخصوص او يثبت حجيته ما يثبت حجيته بثبوت حجيته وعلى كل تقدير اما ان يجري الدليل على مذاق ارباب الظنون الخاصة او يجري
على مذاق ارباب الظنون المطلقة ولا يخفى ان الاولين لا يمكنهم التمسك بمسالك الآخرين في امثال هذه المسألة لا كذلك العكس اذ الاخير في اثبات
حكم النوع باعتبار قيام الدليل على ثبوت الجنس وهو النهج الواضح بعد تمامه لكن الشأن في وجه التخصيص في اثبات خصوص الانواع والاصناف بالادلة الخاصة
بعد ظهور عدم حاجة هذا المسلك الى مجرد تكثير الادلة ليس مما يصلح للاعتذار به نعم قد يعتنى بما لم يوجد بما هو اصلح منه لذلك فتارة يعتقد
بكون الغرض ثبوت الحجية في زمان امكان العلم ايضا واخرى بكونه لاجل دفع توهم حرمة العمل به بالخصوص كما في القياس او شبهة عموم السيرة للاجماع في
الاخبار وشبهه الاخبارية في الكتاب ونحوهما **قوله** اما الاول فتقريره من وجوه آه **اقول** من جملة الوجوه التي لم يذكرها المصنف ان خبر الواحد
خبر ممكن فلو لم يعمل به لزم ترك امر الله ورسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط واورد عليه اولا فبان القول بعدم التعبد عقلا بل شرعا هو مذهب
عندنا فلا احتياط واما ثانيا فبانه يمكن ان يتردد الامر بين الوجوب والحرمة كجهر البسملة في الصلوات الاخفاتية وصلوة الجمعة في امثال زماننا
واما ثالثا فبان الكلام في الوجوب والاحتياط باحتمال الاشتغال للذمة مستحب في حقهما من الآخر واما رابعا فبما ذكره الآمدي من ان الاحتياط
وان كان مناسبا لكن لا بد له من شاهد بالاعتبار ومنها انه اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يعمل به لتعطلت الواقعة عن حكم
الشرع وذلك ممتنع واعترض عليه الآمدي بان خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله واما مع عدمه فلا ولهذا لو لم يظفر المفتي في الواقعة
بدليل ولا خبر الواحد فانه لا يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية وعلى هذا فالتمسك بامتناع خلو الواقعة عن حكم
يستلزم التعدد لا يخفى واستطرفه العلامة في النهاية بان الخصم لا يمنعوا من خلو واقعة ما عن الحكم الشرعي والرجوع الى البراءة الاصلية فلا
يكون ثبوته متوقفا على الدليل فلا دور ومنها انه لو لم يكن خبر الواحد حجة للزم تحقق بعثة الرسول الى جميع اهل العصر لتعذر المشافهة حتى جميع

وكذا التواتر فلا بد من ان يكون بخبر الواحد فيلزم حجيته واورد عليه بان انما يلزم ذلك لو وجب تبليغه الى الكل او يجب على كل مكلف تحصيل ما بعث به الرسول
ولو مع عدم العلم وكلاهما ممنوع وقد يقال العلامة في النهاية بان بعثته عامة لجميع المكلفين لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله صلى
الله عليه وآله وسلم بعثت الى الاسود والاحمر **قوله** اوثها ما اعتمدته سابقا آه **اقول** اي عمدته سابقا في الزمان ثم عدلت عنه لان
هذا الدليل مركب من مقدمتين هما ان اكثر الاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة صادرة عن الائمة وكل ما هو كذلك يجب العمل به عقلا او
على الاول الا التتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم وعلى الثانية بان تحصيل الواقع الذي يجب العلم به اذا لم يكن على وجه العلم تعين الرجوع فيه الى الظن
توصلا الى العمل بالاخبار الصادرة عنهم عليهم السلام **قوله** والحاصل ان الامارات الكاشفة آه **اقول** من اعظم الامارات مهاجرتهم عن الاهل والاولاد
ومباعدتهم عن الاموال والاولاد والنسوان وارتحالهم الى الاصقاع والبلدان في تحصيل هذا الامر العظيم الشأن في ما يقرب من اربعمائة سنة او ما يقاربها
كما في الحدائق ويحكى ان النجاشي انفق في طلب العلم تركة ابيه وكانت ثلاثمائة الف دينار وكانت داره كالمسجد مملوءة من النساخ والمقابل والقاري
غيرهم **قوله** والداعي الى شدة الاهتمام آه **اقول** هذا مبتدأ خبره قوله ما التفت اليه **قوله** فحينئذ نقول ان العلم الاجمالي آه **اقول** ربما يمنع
وجود العلم الاجمالي بالنسبة الى غير هذه الاخبار لو تصدق غيرها وان كان معلوما اجمالا الا انه يمكن كونها موكدات لها كما ترى انه فيما بايدينا منها
موكدات كثيرة فان قلت الاصل كون الكلام المتضمن في مقام التأسيس لا التوكيد من التأكيد في نفسه مع انه اقرب التأكيد الى وظيفة الحفظ
والحافظين للشرع مضافا الى ان كثيرا من الموضوعات لم يصل حكمها الينا مع ورود الحكم منهم عليهم السلام في كل الموضوعات حتى في مثل ارش الخدش قلت
شأنهم وان كان بيان الاحكام لكن لا يلزمهم بيانها في كل خصوصيات الموضوعات بل وظيفتهم القاء الاصول ووظيفتنا التفريع كما نطق به الاخبار الا
ترى ان كثيرا من الفروع المذكورة في كتب الفقهاء خال عن النص بل ربما تتجدد الفروع يوما فيوما اكثر من الفروع المذكورة في الكتب ومع ذلك يستنبط الفقيه
احكامها من الاصول الملقاة الينا فلو كان ورود الحكم في كل من الموضوعات الجزئية الخاصة لازما فيلزم لتقصيرهم في تبليغ الاحكام حاشاهم عن ذلك نعم
انهم اكتفوا في ذلك بالاصول المذكورة ومن هنا كان اصحاب الائمة يكتفون بما عندهم من اصل او اصلين لاشتماله على امهات المسائل مثل الاستصحاب واصالة
البراءة وعدم العسر والحرج وعدم الضرر والضرار وعدم التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك من القواعد الكلية والحاصل انه لم يثبت العلم الاجمالي بالنسبة الى
غير هذه الاخبار وبمثل ذلك يجاب عن شبهة الاخبارية في وجوب الاحتياط من ان الحكم صادر عنهم لكل موضوع فلا يمكن اجراء البراءة بل لا بد من الاحتياط
فتدبر وانت اذا تاملت فيما ذكرناه حق التامل تعلم عدم توجه مثل المنع المذكور بالنسبة الى الاخبار ايضا فان ثبوت العلم الاجمالي بالنسبة اليها مما لا يمكن
انكاره ومنه يظهر ان اثبات كبرى الدليل لا يحتاج فيه الى اثبات العلم الاجمالي مطلقا كما هو مناط الدليل المعروف بحجية مطلق الظن ومع عدمه يرد عليها المنع
كما قد يتوهم وستأتي تتمة لهذا المطلب في المقصد الثالث ان شاء الله تعالى **قوله** وحينئذ فاللازم الاحتياط آه **اقول** لما تقدم في اوائل الكتاب
من عدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي في ايجاب تنجز الخطاب فكما انه لو علم تفصيلا صدور خبر يجب العمل به سواء كان مضمونه مظنونا او مشكوكا فيه
فكذا اذا علم اجمالا صدور خبر من جملة الاخبار فيجب العمل بالاحتياط ومع تعذره او تعسره العمل بكل ما افاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة خبر
كان او غيره **قوله** وثانيا ان اللازم من ذلك آه **اقول** اورد عليه بان المستدل انما ادعى العلم الاجمالي في هذه الاخبار الموجودة في ايدينا فالظن بغيرها
كالظن بمطلق الحكم الشرعي خارج عن مقتضى ذلك الا بملاحظة المناط الذي ذكره اولا فيرجع الى الاول وفيه ما لا يخفى **قوله** وثالثا ان مقتضاه آه **اقول**
فيه ان الاخبار النافية للتكليف مثبتة للحكم ايضا اذ لا يخلو شيء من الموضوعات عن احد الاحكام الخمسة وقد يعترض عليه بثبوت الحجية في غير الاخبار
المثبتة للتكاليف بالاولوية القطعية وهو كما ترى **قوله** ويرد عليه اولا آه **اقول** قيل في المقام ما ملخصه ان الفاضل التوني انما ادعى لزوم الاتباع
على حصول العلم الاجمالي بخصوص الاخبار المشروطة بما ذكره وامكن تخصيص الحكم بالخبر المظنون الحاصل في تلك الاخبار والا لزم التعدي الى مطلق الشروط
والخبر المظنون ولو من الشهرة وغيرها فالتعدي الى خصوص سائر الاخبار التي لا تأثير لها في حصول العلم المذكور لا وجه له والمدعى لم يدع الاول فلا
حينئذ لتخصيص الظن المتعلق بها ولا بالمتعلق بمطلق الخبر ولا بالمتعلق بالاجزاء والشرائط لعلمنا بسائر الاحكام على الاجمال ايضا فيرجع الا
الى دليل الانسداد وغاية الامر انه تقريره في خصوص الاجزاء والشرائط **اقول** الذي يظهر لي ان الفاضل التوني اراد اجراء دليل الانسداد في خصوص
الاجزاء والشرائط لا اثبات حجية الاخبار المتضمنة لها المظنونة الصدور الجامعة للشرائط وهي الاخبار المودعة في الكتب المعتبرة واخراجها عن
ادلة حرمة العمل بالظن ولم يرد اثبات حجية مطلق الظن ولم يسلم وجود العلم الاجمالي في غير الاخبار وح فيرد عليه ما اورده المصنف الا يمكنه انكار
وجود العلم الاجمالي في جميع الاخبار الا مع المكابرة فانهم **قوله** وقد اطال قدس سره في النقض والابرام آه **اقول** قد اورد على نفسه اولا بمنع وجوب
الاخذ بالكتاب والسنة مطلقا ولو مع عدم افادتهما اليقين لعدم الدليل عليه الا الاجماع فلانه على القول بالظن الخاص لم يثبت وعلى القول بالظن المطلق لا يثبت
الحجية من حيث الخصوص واما الاخبار فلان غاية ما تفيده هو الحجية بالنسبة الى المشافهين والمخاطبين فاجاب بان نعلم قطعا الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب
والسنة بالنسبة الى هذه الازمنة من الضروريات التي لا يمكن انكارها والمناقشة بان بعض المجمعين لعله لاحظ الخصوصية فيهما لا تضر بما نحن
بصدده لان دليل الظن الخاص ما يكون حجيته بلا ملاحظة الخصوصية لا من جهة عامة بل هو ما يكون حجيته ثابتة بدليل خاص كالاجماع في المقام والاخبار وامثالها

هذه الاعصار بمقتضى فهم الاصحاب مع انكالهما ليس من قبيل الخطابات الشفاهية ثم اورد على نفسه ثانيا بان الرجوع اليهما موقوف على تمام الاجماع عليه وغيره على نصوص الكتاب وصحاح الاخبار فاجاب عنه بما حاصله نفي الفرق بين المقصود وغيرها في الحجية بالقطعية الكتاب وبين الصحاح وغيرها كذلك بالنسبة الى الاخبار ثم اورد على نفسه ثالثا بان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة بمثل التواتر ولا شك ان المقطوع منهما لا يفي بالاحكام فلا بد من الرجوع الى الظن فاجاب بان ما يدل على حجية السنة يدل على حجية اكثر من القدر المقطوع به بذلك يتم التقريب المذكور ثم اورد على نفسه رابعا بان حاصل هذا الدليل حينئذ يرجع الى دليل الانسداد المعروف المثبت للظن المطلق فاجاب بانه لا حاجة الى ملاحظة الدليل العام لرجوع الامر الى ما ذكر من الدليل الخاص يقضي بقيام الظن الحاصل منهما مقام العلم ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى سائر الظنون ثم اورد على نفسه خامسا بان الوجه المذكور المثبت للانتقال من العلم الى الظن كما يجري فيما ذكر يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها فكل ما يجري فيه هذا الوجه يندرج اثباتا لحجية الظن المطلق فاجاب بانه لا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور بعد قيام الدليل الخاص عليه ثم اورد على نفسه سادسا بان حجية هذا الظن هو حجية حجية غيره من الظنون فلا مدخلية لخصوصيته في الحجية فاجاب بان نظير الدليل المذكور على الدليل العام لا يقتضي بانه اجمه تحدو وكونه مزج تقيا كما هو المدعى **قوله** ويرد عليه ان هذا الدليل الخ **اقول** قد يدفع هذا الايراد بما حاصله ان مدلول الكتاب والسنة الواقعيين عين الحكم الواقعي دليل المقصود في المقام اثبات وجوب العمل بهما بحيث يستلزم الانتقال عن العلم عند تعذره الى الظن بهما المقصود اثبات التكليف بالرجوع الى الظن بهما بينا الكتاب والسنة وحاصل في ضمن الاخبار المروية زيادة على القدر المقطوع به منهما فيترتب على ذلك وجوب الرجوع الى المراتب الثلاث على الترتيب الذي ذكره وعلى حصول الاضطرار في العمل بسائر الظنون المطلقة مما خرج عن ذلك فيما ان السنة على معناها الاصطلاحي لقول او فعل او تقرير الدال على الحكم الواقعي المتعلق بالموضوع المعتبر في الامر بالرجوع الى الكتاب والسنة ايجاب الرجوع في مقام تحصيل الاحكام الواقعية الموضوع عاما الدال عليه الكتاب والسنة فان كان العلم بهما ممكنا تعين اخذه والا فيوخذ بما يظن كونه منهما فيجب الرجوع الى كل ما يظن كونه مدلولا لاحدهما ولا اختصاص للاخبار الاصطلاحية في ذلك لحمل الكتاب والسنة على الموجودين في ايدينا اليوم على ما يقتضيه الظاهر مع انه لو اريد بذلك لا اتجه المنع بالنسبة الى دعوى الضرورة ونحوها على الاطلاق كما لا يخفى نعم يمكن دفع الاعتراض باختيار الشق الثاني وهو جعل المراد من السنة هي الاخبار الحاكية عن السنة والاطلاقها عليها وان كان خارجا عن الاصطلاح الا انه اطلاق شايع في كلمات العلماء بل في الاخبار ايضا كما يظهر للمتامل في موارد اطلاقها ويرادح النوع مع قطع النظر عن مرحلة القطعية وعدمها بمعنى انه مرجع هذا النوع من الدليل في الجملة فان امكن العلم به فهو لغاية المقصود والعروة الوثقى والا فيوخذ بما حصل الظن به وبذلك يندفع الاعتراض الذي ذكره المصنف على تقدير ارادة هذا الشق ووجه يظهر بالتامل واما الالتزام بعضه بعد دعوى الضرورة والتواتر في المقام كما صدر عن بعضهم فهو مشكل جدا **قوله** نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الخ **اقول** قيل انه يمكن توجيه بما لا يرضى به احد انه لا يستدل بالاجماع والاخبار في اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية او وجوب الاذعان بالاخبار في اثبات وجوب العمل بالتكاليف الصادرة عن الحجج مع ان احدهما راجع الى الاخر فان مدلول الاخبار المشتملة على التكاليف الشرعية راجع الى اثبات تلك التكاليف ووجوب العمل بها فيرجع الى وجوب العمل بتلك التكاليف هذا رجوع الى دليل الظن المطلق وغرض المستدل رده فكيف يعقل التقريب له وفيه ما لا يخفى فان الاستدلال بالاجماع والاخبار بل الضرورة على عدم جواز ارتكاب ما يستلزم الرجوع الى سبيل القطع عن الدين بطرح ما يعلم بوجود التكاليف الشرعية او الاخبار الصادرة عن المعصوم فيه مما ليس فيه حصر جوازه الفرق بينه وبين ما ينتج الاستدلال بهما فيه غاية الوضوح كالفرق بين دعوى العلم الاجمالي بوجود الحكم الصادر عن المعصوم بين الاخبار بخصوصها ووجوب التكليف الشرعي الواقعي بين الامارات الكاشفة عنه نعم كون هذا الاحتمال خلاف ظاهر المستدل مما لا ينبغي ان يشك فيه فان ظاهر كلامه يعطي ان غرضه اثبات الطريق الخاص الى معرفة الاحكام والتكاليف الشرعية في الجملة بالاجماع والضرورة كما ادعاها هذا القائل ثم ان لصاحب الفصول وجها اخر في الاخذ يرجع الى الدليل المذكور وملخصه انه لا ريب في كوننا مكلفين بطاعة العترة الطاهرة والتمسك بهم في معرفة الاحكام بمقتضى الايات والاخبار وهما انما يتحققان باتباع اقوالهم مع العلم بها او مع ما يقوم مقامه ومع عدمهما لا بد من العمل بالظن المستند الى نقل الاحاد لصدقهما بذلك بعد القطع ببقاء التكليف بهما في حال تعذر العلم وما يقوم مقامه على صدقهما بسائر الظنون ويظهر ضعفه مما مر وقد اعترف بوروده بعض من جاء بعده تسليم على تقدير الامرين بالتعويل على اقوالهم المستفادة بسائر الطرق الظنية وقد حكم سليل صنو الفاضل المعاصر بانه تحكم ظاهر **قوله** الاول انه في مخالفة المجتهد لما ظنه الخ **اقول** توضيحه ان مخالفة المجتهد ما ظنه حكم الله تعالى مظنة للضرر وكل ما هو مظنة للضرر يجب الاحتراز عنه فمخالفة ما ظنه حكم الله يجب الاحتراز عنها فيجب العمل بطبقه وهو المطلوب اما المقدمة الاخيرة فبديهية لا تحتاج الى الدليل لظهور عدم الواسطة بين وجوب الاحتراز عن المخالفة ووجوب المتابعة واما الاولى فلان الظن بالملزوم ظن باللازم فاذا ظن وجوب شيء فقد ظن استحقاق العقاب وفوات الثواب بمخالفته وكل منهما ضرر وحيث عليه الظن بالحرمة واذا ثبت وجوب اتباع الظن فيهما ثبت في البواقي بالفحوى وعدم القول بالفصل مع ان احد الضررين حاصل في غير الاباحة وفيها بفوت تدارك المنافع الدنيوية وهو نوع ضرر واما الثانية فلوجوه احدها بناء العقلاء فانهم لا يفرقون بين الضرر المعلوم والمظنون في وجوب الاجتناب ويذمون تارك الاحتراز فيهما بنحو واحد كما يمدحون احتياطهم من المواضع الهائلة وثانيها الاجماع المنقول على ان الظان غيره واحد حكى عن غير المحققين في الابحاث

بل عن جملة من الكتب كالمفتاح والنهاية والمنية دعوى الضرورة عليه ومحصل موارده من كلمات المتكلمين كما في مسئلة وجوب النظر في معرفة الصانع عقلا وكما في مسئلة وجوب التوبة وكما الفقهاء ايضا قد بنوا عليه بما حسنه في باب التيمم وفي غيره ثالثها ما احتجوا به بقاعدة نفي العسر والحرج وحكموا بارتفاع التكاليف بحصوله ولو كان حصوله اختياريا ولذا طعنوا على من افتى من جنب اختيارا مع علمه بتضرره بالماء ظهر به وان تضرر بل اكتفوا في بعض الموارد بظن ضعيف كما في مسئلة التيمم والافطار وشبههما ثالثها ان في الكتاب التصريح للنفس المهلكة وقد نهي الله تعالى عنه كما هو ظاهر رابعها انه خلاف الاحتياط المامور به في الكتاب والسنة المتواترة ثم ان بعضهم اكتفى في ثبوت الكبرى بهذا الحكم ولم يتعرض للاستدلال عليه منهم المحقق القمي وان كان يظهر من كلامه الكرار اهل العلم على الدليل يقتضي التعرض له في مقام الاستدلال **قوله** وقد بعد في النهاية كلام من الضرورتين الخ **اقول** جعل العلامة ره في النهاية وجوب دفع الضرر من المذكورين مقررا بتقريرين ومصورا بصورة دليلين احدهما ما مر وثانيهما ان العقلاء يعلمون وجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز ان يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل وبيانه انه قد علم بالعقل وجوب الحذر من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا صدق من اخبرنا بالمضرة ان لم نقم من مكاننا او لا تقوم من تحت حائط مشهد حقد ظننا تفصيلا لما علمناه جملة من وجوب الحذر عن المضار وبينا ان العلة في الوجوب ما ذكرناه دوران معها وجودا وعدما وهو بعينه موجود في خبر الواحد في الشرعيات فوجب العمل به وذلك لانا علمنا في الجملة وجوب الانقياد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وقبح ترك الانقياد له في فعل الخبر بانه مصلحة وطلان مضرة فقد ظننا تفصيل ما علمنا في الجملة فوجب العمل به **قوله** واجيب عنه بوجوه الخ **اقول** اجيب عنه بوجوه بعضها راجع الى منع الكبرى وبعضها الى منع الصغرى اما الاول فهو ما تقدم كونه في المتن واما الثاني فمن جملته ما اجاب به المحقق ره من انا لا نسلم ان مخالفة الخبر مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الطرق من الشارع على ما يتوجه التكليف به يومننا من الضرر عند ظن صدق المخبر لو كانت ومنها ان مخالفة المجتهد لما ظنه ومنها ما يقرب منه وهو ان الظن بالضرر حاصل لكنه يندفع فاذا لوحظ مقدمة خارجية وهي ان الله تعالى اجل شانا من ان يكلف من غير بيان انتفى ذلك الظن ومنها ان مخالفة المجتهد لما ظنه لو كانت مظنة للضرر فوجب عليه اتباع ظنونه مطلقا الضرر الا انه في حصول الظن له بحرمة العمل بالظن بعد ملاحظة الخطر ادلتها فيجب عليه العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل واليه يرجع ما افاده الذريعة والمفتاح والعدة على ما حكي عنها من ان ما يعتقد المجتهد ما ظنه حكم الله مظنة للضرر وكل ما كان كذلك يجب الاحتراز عنه **قوله** وهو فاسد الخ **اقول** توضيحه ان الحكم بوجوب دفع الضرر من الاحكام العقلية الفطرية التي لا مجال لانكارها وقد التزم العقلاء في امور معاشهم ومعادهم وهو مبني وجوب معرفة النظر في معرفة الصانع جل ذكره واذ به يثبت وجوب شكر المنعم الذي يتوقف على المعرفة لانه بعد ما لوحظ ان جماعة كثيرة اخبروا برتب العقوبات الاخروية والبليات الدنيوية على ترك شكر المنعم مع اعطائه النعم الكثيرة يحصل الظن الضرر بسلب تلك النعم العظام الجسام وغيره فيجب دفعه بشكر الموقوف على المعرفة المتوقفة على النظر والاشاعرة المنكرون له يكون انكارهم فيه قد ما لهم في صحة الدليل مبنيا على عدم تسليم قاعدتي التحسين والتقبيح العقليين والا فلو سلموها سلموا ذلك ولم يقدحوا في صحة الدليل كما صرح به الفاضل القوشجي وغيره او على منع كون النظر من افعاله وهو كلام اخر حققنا الكلام فيه في محله ومثل ذلك يثبت وجوب النظر في معجزة الانبياء فلولاه لزم افحام الانبياء فاذا ما بالنظر الى معجزته فلا بد من الحكم بوجوب دفع الضرر لا بمجرد حسن الاحتياط مع انه لو ثبت الجواز في مقام ثبت الوجوب اذ لا قائل بالفصل **قوله** ثم ان ما ذكره من ان قبحه الخ **اقول** فيه ان غرض العين بناء ذلك على القاعدة بل المستدل لما استند في اثبات الكبرى على الحكم العقلي اجاب عنه بان حكم العقل في المقام انما هو بعد تسليم القاعدة ومع تسليمها لا يثبت ازيد من مجرد الحسن للاحتياط فانهم **قوله** فهم التمسك بسند الكبرى الخ **اقول** لما تقرر في محله ان الدليل العقلي هو ما يكون جميع مقدماته عقلية فلو كان بعضها نقليا كان الدليل نقليا اذ النتيجة تابعة لاخس المقدمتين كذلك استشكلوا في اطلاق الدليل العقلي على دليل الانسداد الذي اجرى هنا في اثبات حجية الظن المطلق وعلى الاستصحاب الذي يكون احدى مقدماته نقلية وسيأتي تفصيل الكلام في مباحث الاستصحاب **قوله** فلا يجري في الاخروية مثل العقاب الخ **اقول** وذلك لعدم استقلال العقل في ادراك الامور الاخروية فلا يجب دفع المظنون من مضارها وهذا في الحقيقة يرجع الى منع الصغرى والا فلو سلمت يكون منع الكبرى مشكلا بل يشكل منع الصغرى ايضا لاستقلال العقل وعدم الفرق كما سنقرره **قوله** وهذا كما بقبح الضعفاء الخ **اقول** تحقيق المقام ان العقل مستقل بوجوب دفع الضرر المظنون والحكم العقلي القطعي لا يقبل التخصيص فلا يمكن الفرق بين الضرر بمجرد عدم استقلال العقل في خصوصيات الامور الاخروية لا ينافي استقلاله في الحكم بوجوب دفع ما يظن من مضارها بل يمكن ان يدعى ان الضرر الاخروي اوضح خطرا واعظم شانا في نظر العقل لشدته ودوامه وعدم حيلة للمكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده فيكون المضار الاخروية واسهلها اكثر خطرا من اعظم المضار الدنيوية من الجهات المذكورة فلا يقاس احديهما بالاخرى توضيح ذلك ان للضرر الدنيوي مراتب متدرجة الاولى وهي اعظمها هي الضرر الموجب لهلاك النفس المحترمة والثانية الضرر الموجب لايذاء البدن كالجرح والكسر ونحوهما من المضار الغير البالغة حد الاهلاك والثالثة الضرر الموجب لهتك العرض على مراتبه المختلفة في نفسها او بالنسبة الى الاشخاص والاعضاء والامصار والرابعة الضرر الموجب لتلف المال كذلك والخامسة الضرر الموجب للتالم والتحزن كذلك فقد عرفت ان اعظمها ظاهر الرابع المرتبة الاولى كما ان اعظمها باطنا الالم الغير الحاصل في مرتبة الثالثة وكذا للضرر الاخروي مراتب فلها شدة سكرات الموت واعظمها الخلود في النار ثم الابعد عن رحمة الملك الغفار ومرافقة الابرار حقيقة والانصار وقلها اعظم من القتل الذي هو اعظم المضار الدنيوية لمن اعتقد الاخرة والمعاد وحشر يوم التناد ولذا حققنا في محله انه لو تعارض الضرر الدنيوي والاخروي قدم الاول لو كان بحسب الاعتقاد ورجح الثاني كما اذا كان مقطوعا والاول مظنونا نعم

يشكل الحكم به فيما اذا اختلفا وكان الاول ابعد سببا فلو كان اشد واكثر فلا باس بتفصيل الكلام في المقام اذ لا يخلو مع القائل المرام من فوائد اعظم كما ...
المتتبع في الفقه من جملة ثمرات المسئلة ما لو دار الامر بين الهلاك وشرب الخمر فيما اذا انسد مجرى الطعام بحيث ينفع باقل ما يبلغ مع عدم وجود الماء ومنها ما لو
معالجة المرض بشرب الخمر ومنها صوم القاطع او الظان بالهلاك به ومضافا الى غير ذلك من الفروع الجزئية المتفرعة على ذلك المتفرقة في الابواب فنقول
لا ريب كما اشرنا في ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا يجب ... التحرز عنه على التحرز عن الضرر الدنيوي اختيارا عليه ان كان مقطوعا ايضا لما ذكرنا
من كون الاول اقوى فلو قطع بالهلاك بارتكاب الحرام ترتب على تركه العقاب قطعا قدم فعله على تركه وكذا لو كان الاول مظنونا وان كان الثاني مقطوعا
على وجه غير بعيد اما اذا كان مشكوكا او موهوما فان كان الثاني كذلك فلا التحرز عنه ايضا وان كان مقطوعا او مظنونا قدم التحرز عن الثاني لاشتراك
التحرز عن الاول الاحتياط الموجب للعسر والحرج المنفيين بالآية والرواية فان قلت نرى الفقهاء يقدمون التحرز عن الضرر الدنيوي على التحرز عن الضرر الاخروي
في مسئلة التيمم والافطار ونحوهما حيث يحكمون بوجوب التيمم وتركها لوضوء مع الظن بالضرر ووجوب الافطار للمريض كذلك قلت لا نسلم ... الضرر الاخروي

[illegible]

مثل الظن بحصول الطهارة والطهارة وهذا الموجود الخارجي ليتصف المدعى مع عدم ثبته وهذا الجواب لا يخفى يحتمل ان يكون اجمالا لمنع الصغرى كما يظهر عن بعضهم وان
يكون اجمالا لمنع الكبرى كما يظهر عن بعض ... وذكر بعض الافاضل من المعاصرين ان في الحقيقة ايراد على التنقيح لا على ... من مقدمات الدليل وكان ايرادا
على الاشارة اليه بدليل الانسداد ولعل ... هنا مشكل **قوله** واجيب عنه ثانيا اه **اقول** توضيحه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا
افاد الظن اول الكلام لان اشتراط العدالة معركة الآراء والاستدلال بالآية غايته الظن فلو يحصل العلم بحجية هذا الظن مع ان الشيخ ره صرح بجواز العمل
بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا ... كذا يقال بالنسبة الى القياس فعلم جواز العمل بجزئيات الانسداد غير مسلم وسيجيء تفصيل الكلام فيه
قوله واخرى بان الشارع اذا الغى اه **اقول** هذا الجواب يرجع الى ان المقام من قبيل ما تعارض فيه الضرران فيقدم الاقوى وقد يجاب بما يرجع الى
ان القاعدة ... القاطع على عدم حجية هذه الظنون لقلنا بحجيتها فالقاطع ... وتخصيص للقاعدة لانا في حجيتها ... كما في ...
الشرعية وهذا اضعف من الجوابين الاخرين لان هذه القاعدة من القواعد العقلية القطعية وليست كالعمومات اللفظية قابلة للتخصيص فلو قلت

[illegible]

بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه باعلام الشارع **قوله** ووجه الضعف **اقول** او جرى عليه بإرادة لا شك فيه لا انه لا دلالة على المنع من
الاقتصار بمجرد الظن وان يضاف الواقع ضد على ان الادلة مواردها على ثبات الطريق ويلزمه الغاء الواقع حيث لا تؤدي اليه فمن اين يحصل الظن بالضرر لاثم
ان المنع عن العمل بغير العلم شامل لتلك الطرق ايضا اذ المفروض عدم حصول العلم في محل المسألة وحيث انه لا محيص عن البناء على بعض تلك الوجوه فلا بد مع تعدد
العلم به من العمل بالظن به ومعه لا يظن بالضرر ولا يشك فيه فيثبت حجية الظن بالطريق وفيه ان الادلة انما تمنع عن العمل بالطرق في مقام لا يتكل عليه في حصول
طريقها للواقع حقيقة ولا تمنع عن الاقتصار بمقتضاها بمجرد ارادة احراز الواقع في مقام الاحتياط فقد لا تدل الادلة في هذه المرحلة بالنسبة الى الشارع والطرق
على حد سواء بل ذلك في مرحلة الالتزام كما اعترف به وبعد الابتلاء وعدم المحيص والمناص لا فسلم تعين الرجوع الى الظن بالطريق او تعدد شيئا للحقوق
قوله فالاولى ان يقال ان الضرر **اقول** ظاهره ارادة منع كلية الكبرى لا ان ماله الى انا نسلم من حكم العقل وجوب دفع الضرر المظنون ما لم يتدارك
...

...

وجوب الاحتياط آه اقول فلو منع ذلك بانه لو سلم العلم الاجمالي في المقام فلا شك انه من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولا يجب الامتثال ولا الاجتناب فيها اجماعا

شبهة الكثير في الكثير من افراد الشبهة المحصورة لا من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي هي مورد الاجماع **قوله** فيقتضي الجمع بين ما عداه **اقول**

اورد عليه بان العلم الاجمالي باق بالنسبة الى المشكوكات والموهومات فلو كان في السلسلتين واجب ترك المكلف لاجل ترك الاحتياط فيهما فاما ان يستحق العقاب

عليه او لا وعلى الاول يلزم التكليف بما لا يطاق او العقاب على غير المقدور وعلى الثاني يلزم تخلف اللازم لعدم استحقاق العقاب عن الملزوم اعني الواجب

١٣٧ المتن فلما دل عليه جملة من الاخبار وقال به بعض علمائنا الاخيار من وقوع السقط فيه ولا يمكن مع ذلك القطع بمطابقته لما نزل واما السند فلانهم اختلفوا
في ان القراءات السبع هل هي متواترة اولا بل يظهر من بعضهم ان المتواترة هي واحدة منها لا بعينها واما الدلالة فلانها ظنية لاحتمال الطرق التجوز
والاضمار والتخصيص والتقييد وغيرها من الشوائع ولذا اختلفوا في ان القطع هل يوجد في الدلالة اللفظية اولا كما اشرنا واما حجية ظواهر
خطابات الكتاب فيها نقاش محل الكلام لما بين الاولين وان كان الاقوى الحجية واما السنة فلانها لا تفي بجميع المسائل لكثير من المسائل سيما المعاملات التي يريد
فيه ظاهره وكثير مما ورد فيها مما لا يقول به البعض الذي يمكن القول بمؤداه اما احاد او متواترة والاحاد لا تفيد قطعا وان كان التصاعد من جهة الدلالة
والمتواتر اللفظي قد قيل بفقده في امثال هذه الاعصار مع انه ظني الدلالة لو وجد والمعنوي لو كان موجودا ففي غاية الندرة ولو سلم كثرته
فلا تفي بالمسائل التي لا تحصى واما الاجماع فالمنقول منه لا يفيد ازيد من الظن والمحصل منه نادر في هذه الاعصار مع انه يختص بالاجماليات
غالبا كوجوب الصلوة والصوم ونحوهما مما يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية واما العقل فغاية ما يكاد ينفع ويتميز ابه يكاد لا ينفع و
بنفسه من احكام اما قطعي واما ظني والاول في غاية الندرة وعلى ان يعني بعضهم التمرد في حجيته استنادا الى قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني الاجماع
والاستقراء عند القائل بحجيتهما من باب الوصف لا يجدي في المقام ثم انه يظهر من السيد المرتضى ره وجماعة انكار هذه المقدمة ودعوى انفتاح سبيل
العلم الى اكثر الاحكام الشرعية وزعم الاخباريون على ما عرفت تفصيله قطعية الاخبار الموثقة في الكتب الاربعة ونحوها بل ربما توهم بعضهم قطعية مطلق
الاخبار وقد عرفت ضعف كل ذلك والدعوى وما يقال من ان تلك الاخبار وان لم تكن قطعية الصدور الا انها قطعية الاعتبار نظرا الى اجماع العلماء قديما وحديثا على
العمل بها ولو لم يعاصر منها امثالها او اقوى منه مدفوع اولا بان عمل الكل به اول الكلام وثانيا بان جميع تلك الاخبار لم تكن محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع عند السيد
ومتابعيه وثالثا بان مثل هذا الاجماع لو سلم فلا يجدي حسبما عرفت سابقا لاختلاف مدرك العمل عندهم فبعضهم عملوا بها لادعائهم احتفافها بالقرائن القطعية و
بعضهم تلقوها بالقبول لاجل كونها من الظنون الخاصة وبعضهم عملوا بها لاجل افادتها الوصف كيف وكان ادعاء القطع راجع الى الاكتفاء في ذلك بمجرد
شهادة المشايخ الثلاثة مع ان جل الكلام من موضوعات الاحكام فيه ما لا يخفى **قوله** واما المقدمة الثانية اه **اقول** اثبات هذه المقدمة
يتوقف على اثبات امرين احدهما ثبوت جميع الاحكام الشرعية في الواقع في حق جميع المكلفين الى يوم القيمة من دون اختصاصها بالحاضرين والمشافهين
وثانيهما ان الغائبين الموجودين في زمن الانسداد ليسوا بمعذورين في ما عدا القدر المعلوم بالتفصيل ولم يتعرض المصنف ره لاثبات الاول نظرا الى اتكاله
عليه لمكان الغنى عنه بالثاني والانصاف ان تتميم المقصد يقتضي التعرض له بخصوصه لانه مما يمكن الايراد على الدليل بالنظر اليه كما صدر عن بعضهم بما
ملخصه انا لا نسلم ثبوت التكليف في حق الغائبين واشتراكهم مع الحاضرين وان لا تكليف فلا بقاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلان المراد بالتكاليف المشتركة
فيها اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها
فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا بها اذ التكاليف الخطابية الشأنية لا تتعلق بالمكلف الا اذا اجتمع شرائط التكليف التي
يكون من جملتها العلم والثاني فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية الاولية لتمكنهم
من العلم بها لا يقتضي كوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم الى الظن بها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري حينئذ امرا آخر والتحقيق
ثبوت الاحكام في حق عامة المكلفين وان قلنا بعدم شمول نفس الخطاب الشفاهي للغائبين والحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف
وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ايضا لثبوت الاول وسقوط الثاني غاية الامر انه ان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا
ايضا والا كان ظاهريا محضا فاتما مقام الواقع وبه يسقط التكليف بالواقع بالنظر الى الواقع فتوهم ان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها
بالنسبة الينا وتعلقها بنا ضعيف لما قيل من انه ان اريد به عدم اقتضائه بحكمنا باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف
والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعيين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر الا ايصالها
الينا بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده **قوله** الاول الاجماع القطعي اه **اقول** اورد عليه بان هذا الاجماع لو سلم تحققه
لم ينفع في اثبات المطلوب لكونه من الاجماعات التقييدية التي لا تكشف عن قول الحجة وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الاجماع على حكم والاتفاق
الكاشف عن حكم المعصوم عليه السلام بدليل الحكم وهو اما قولي او فعلي والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى المجمعين واقوالهم كتصريحهم بانه يجب كذا مثلا او
تصريحهم بان خبر الواحد حجة وبالثاني ما علم بافعالهم واعمالهم كعمل الجميع مثلا او تبعهم عن ... مثلا ... بالاحاد وان اختلفوا
وكما يشترط في اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم في فتاويهم في اثبات الحكم لنا وحجيته في حقنا انه ادراجنا تحت اطلاق قولهم او عمومه فلا يمكن
اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه وعلى ما يشملنا الا بالعلم بالاطلاق في فتاويهم او شمولها لنا ولا يشك في ان الاجماع على الحلول او على ما يشملنا
الا كان لنا الفتاوى ولو بعضها مقيدا او لو احتمل التقييد ايضا فكذلك يشترط في اثبات الحكم المطلق في حقنا بالثاني العلم بمساواة الجميع ومساواتهم
في جميع الحالات التي يحتمل مدخليتها في تعلق ذلك العمل بهم وانتفاء الفارق بيننا وبينهم من جهة ما يمكن ان يكون له مدخلية في ذلك العمل وسببا لوجوبه
اياه فلو رأينا جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على امر عن رأي المعصوم عليه السلام ما علمنا انهم افطروا في يوم الشك مثلا وجوبا ولكن كان الجميع مسافرين وجوزنا

كونهم كذلك لم يثبت منه الاجماع على وجوب الافطار في ذلك اليوم مطلقا او في حقنا ولو لم نكن مسافرين اذا تمهد هذه المقدمة فيقال ان من يعلم ان المراد من قوله ١٣٨
الغير المحصور من العلماء بل المسلمين الذين بنوا عملهم في كل واقعة على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقتصروا في تكاليفهم على المعلومات التفصيلية كان بناؤهم في
ذلك على الدليل الظني قبل ان يثبتوا الحجية بالبرهان القطعي مع ان نسبة تلك الظنون اليهم عما الارض به الطبع السليم وان سلمنا ان بناءهم عليه بعد اثبات
حجيته فاي نسبة بيننا وبينهم في هذه الحال التي لم يثبت عندنا حجية ظن بعد واي مشابهة مع ظهور الفرق بيننا وبينهم **اقول** هذا الذي ذكره
من عدم حجية الاجماع التقييدي مسلم وقد صرح به المصنف الاستاذ في الوجه السادس من وجوه تقرير الاجماع على حجية الاخبار لكنا ندعي ان التتبع في طريقتهم
في الاحكام الشرعية يعطي انهم ليسوا بحيث لو لم تقم عندهم دليل خاص على اعتبار الاخبار كانوا يطرحونها ويخرجون عن ربقة الاحكام الشرعية كمن خلق عبثا
وترك سدى واجراؤه على فتنة هذا الامر اليهم لا يعقل عن تقسيم تمام تكليفهم ضرورة كما يظهر لمن طالع ... حقيقا بالتصديق من المحقق
مضافا الى ان الوجدان يحكم بانه اذا انكشر اخبار الاحاد والعدد وان لم يكن الجميع بمضمون واحد يحصل العلم الاجمالي بالواقع اي بعلم العقل المشترك الاشك
ان كل من نظر الى هذه الاخبار المضبوطة في الكتب واقوال العلماء يقطع بان للشارع احكاما غير المعلومات وليست احكامه منحصرة في المعلومات مع ان بقاء اصل
التكليف قائم على ساقه سائق على ما فيه الرواية لو فرض انطماس آثار الشرع المبين هل يسرع على الملازم والتدين الى الاشتغال بالاموال والبنين ويخرجون
لوازم التكليف يخرجون عن ربقة الشرع الشريف فان كنت طالبا لذلك فانت على حد لو تركنا المخاطبة معك لم تتوجه علينا اللوم للاسيما مع ما قررناه ينقلع ما
نقل كلامه من مقايسة العلماء المتقدمين على اصحاب الائمة الطاهرين من اجل ثبوت حجية الظنون الخاصة عند الاولين كالتمكن من العلم للاخرين مع انه ان عينا نحرى
في السلف والخلف كذا فاذكره من انه لو ثبت الاجماع بهذا الطريق يثبت عدم حجية الظن اجماعا قطعيا لان الاجماع في الحقيقة على عدم حجية الظن من حيث انه
تحقيق على تقدير **قوله** وهذا الحكم وان لم يصرح به اه **اقول** منه دفع لما قيل في المقام من ان دعوى الاجماع هنا من الدعاوي الباطلة واي سبيل
لي هذه الدعوى مع ان الاجماع لا يثبت الا بتتبع تمام العلماء ولم يصرح احد من العلماء المتقدمين والمتأخرين الذين يعتني باقوالهم ويصير فتاويهم مناط الحكم
بالاجماع على ذلك بل صرح بعضهم كالمحقق جمال الدين الخوانساري في حواشي شرح العضدي وشيخنا البهائي في الاربعين والمولى خليل القزويني وجماعة من
الاخباريين بخلافه ومن العجب من مثل هذه الدعوى بهذه المثابة من الاطمينان مع تصريح هؤلاء الفحول الجهابذة في ذكرهم بذلك **قوله** لعلمنا بان المعلومات التي لا يعلم بها
اقول ومع ذلك فكثير منها احكاما اجمالية كلية لا يعلم تفصيلها ولا بد فيها من الرجوع الى الظنون فان قيل بعد ثبوت التكليف بالكلي وجهل الحكم بالتخيير بين
جزئياته فاذا قال الشارع اعتق رقبة ولم يبين انها رومية او حبشية بيضاء او سوداء جميلة او كريهة الى غير ذلك من الصفات المختلفة فلا تكليف في هذه الخصوصيات
وكذا لو قال يجب القراءة في الصلوة ولم يبين انها بطريق الجهر او الاخفات قلنا كيف يمكن الحكم بذلك بعدما رأينا ان مجملات الشارع وكلياته قد بينت وفصلت بعضها
ومفصلات اخر ولا يستبعد منهم هذا الطريق في مقام الحكم مع ان جل الاحكام مجملة اجمالا وتفصيلا اطلعهم وصول البيان والتفصيل فلا عجب من عدم وصولها
الحكم كما يعمل بالظنون في الثاني لئلا يلزم الخروج عن الدين يعمل به في الاول واما الزام الخصم بان التخيير الذي التزم به حكم من الاحكام الشرعية فهو ناش عن عدم الفرق
بين التخيير الشرعي والتخيير العقلي فالمجهول الاحكام هو الاول واللازم في المقام هو الثاني **قوله** وهذا امر يقطع ببطلانه اه **اقول** لا يخفى ان
سبب حصول القطع ولزوم الخروج عن الدين انما هو كثرة المجهولات كما صرح به لا مجرد وجود ما بين الاحكام ليرد انه لا استحالة في ان يبين الله سبحانه الحكم في
البعض الافعال ولا يقرع لبعض اخر كما يدل عليه حديث اسكتوا عما سكت الله وحديث وسكت عن اشياء فيمكن عقلا ان يكلف الله تعالى او جميع عباده بامور ٢١
ويقرره اولهم احكاما معينة في امور ويسكت عما في فلا يكون لهم في الباقي تكليف ولا حكم وما ورد في الاخبار الكثيرة من ان لكل شيء حكما بينه رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى ارش الخدش واحكام الحلال نعم انها اخبار احاد لا تفيد شيئا غير الظن ليس مدلولها الا ان كل ما كان له حكم فقد بينه الرسول
لا ان لكل شيء حكما وبينه الرسول مع ان الايراد يمكن دفعه بوجه آخر وهو انه منع لزوم وجود الحكم في ذلك الباقي فيستلزم وجوده وما يستلزم عدم
وجوده فهو باطل لان الباقي اما ان يعاقب على فعله او لا وعلى الاول يكون حراما وعلى الثاني اما ان يوجر على فعله او تركه او لا وعلى الاول يكون مستحبا او
مكروها وعلى الثاني يكون مباحا فيتعلق به على كل تقدير حكم من الاحكام الا ان يقال انه لا يعاقب ولا يوجر عليه ولا يلزم من مجرد ذلك الا بالخلاف
المسلم ان كل مباح لا عقاب ولا ثواب عليه لا ان كل ما لا عقاب ولا ثواب عليه فهو مباح فانه اعم لشموله لما لا حكم له كحركات الاطفال والمجانين والحيوانات
العجم وبمثل ذلك يجاب عن شبهة اخرى قريبة منه وهي ان الله تعالى محيط بجميع الامور عالم بها لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يجوز عليه الغفلة ففي كل
ما يتصور من الافعال اما ان يرضى بفعله او لا وعلى الاول اما ان يرضى بتركه او لا والاول مباح والثاني واجب وهكذا الى اخر الاحكام توضيح الجواب
على ما ذكره بعض الافاضل مع تحرير منا ان طلب الشيء عبارة عن اظهار محبوبيته فما لم يتحقق الاظهار بنحو من الانحاء ولو بالعقل والعادة او غيرهما
لم يتحقق الطلب وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة وغيرهما وان كان الفعل محبوبا او مبغوضا مع مبغوضيته او محبوبيته او عدمهما فالوجوب
والحرمة مترتبان على الايجاب والتحريم فيقال اوجب فوجب وحرم فحرم وهكذا غيرهما ويرشد الى ذلك كون الحكم من مقولة الفعل حيث انه لا خلاف في انه
فلا يتحقق الا بفعل من الحاكم وهو ما بينه الله وقرره واما مجرد الرضا بالفعل وعدم السخط عليه من دون انشاء ذلك فليس حكما ولا تكليفا فكل فعل من الافعال
ينقسم بالنظر الى ملاحظة الحاكم على قسمين ما لا حكم له فيه وما قد بين له حكم والثاني ينقسم الى الاحكام الخمسة وثالثه الاول الا باحة في عدم ترتب الثواب والعقاب

١٧٠ عليه **قوله** ولا يخفى انه لو جاز طرح الاحكام آه **اقول** كلام السيد خال عن الشاهد فيه على المدعى مضمونا انما منع من حجية اخبار الاحاد
وادعى الاجماع عليه وورد عليه الاشكال بانا نرى ان مدرك الاحكام الشرعية هو الاخبار الواردة عن الائمة المعصومين عليهم السلام من طريق الاحاد وقد
اعتمد عليها الفقهاء في فتاويهم فلو لم تكن حجة لم يعول عليها ولم يكن مدرك اخر للاحكام فدفعه بان هذه الاخبار مما يفيد القطع فهي من جملة الحجة
ضنات مدار الاحكام لا من حيث انها اخبار احاد فلو لم كذلك لما عملنا بها واكتفينا في الاحكام بالمعلومات التفصيلية فليس الجواب ناظرا الى ما ذكر
في المتن لكن هذا الاحتمال بعيد كما لا يخفى ثم ان منهم من لم يذكره المصدرة كالصدوق ره فانه قال انا نجيب بسهو النبي صلى الله عليه وآله من التقية كان شيخنا
محمد بن الحسن بن الوليد يقول اول درجة الغلو نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله لو جاز ان ترد الاخبار الواردة في هذا المعنى لجاز ان ترد جميع الاخبار

١٧١ بحسب اعتقاده فلا يلزم الخروج من الدين فيبطل ما نحن فيه عليه كما يبطل ما انكره الطريق على الثالث ان تطابق العمل لاحد الاقوال المختلفة من باب الاتفاق
لو سلمنا الاكتفاء به في المعاملات ففي العبادات خلاف ما عليه الاتفاق نقلا وتحصيلا من وجوب الالتزام باحد الطريقين في السلوك في احد السبيلين
الاجتهاد والتقليد كما سيجيء تحقيقه مع ان عدم الالتزام بالحكم بل الالتزام بعدمه انما غير عدم الالتزام باحد الطريقين مع الالتزام باصل الحكم و
ما نحن فيه بطال المجتهدين مع حال اصحاب الائمة قد عرفت ما فيها فلا نعيد ومما بينا يظهر لك ضعف الرابع ايضا فلا حاجة الى اطالة
الكلام فيه **قوله** فان قلت اذا فرضنا آه **اقول** توضيحه ان ما عدا القطعيات من المسائل الخلافية مما يمكن ان يقتفى فيه نظر العامل

او اراد اثبات الاستصحاب فهو ليس الا بمعنى ترجيح الحادث الاستصحاب على الحادث الوجوب بالاصل وفيه كرّ على ما فرّ وان اراد اثبات الرجحان بالاجماع ونفي المنع من
الترك بالاصل ليتحقق الاستصحاب ففيه منع على تقدير ان يكون الرجحان الثابت في ضمن الامر الرجحان الثابت في ضمن الوجوب كما هو احد الاحتمالين لاجل
يكون الرجحان متقوما بالمنع من الترك فمع نفيه بالاصل ينتفي الرجحان ايضا اذ لا بقاء للجنس بدون الفصل فكيف يحكم بالاستصحاب فاتضح ان غسل الجمعة من
قبيل الجهر بالبسملة والاخفات بها على ما فهم حيث ان الخبر الظني فيه ليس في مقابلة اصل البراءة ومنها انه ان اراد من التخيير الذي ذكره التخيير في الاخذ
بفتوى احد القولين بعد تساقطهما بعد التعارض فلا يبقى شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يعدل عنه الى الاصل الظني بل الكلام في جريانه هنا كالكلام
في جريانه فيما لا نص فيه وان اراد التخيير في العمل باحد القولين حتى انه اذا اخذ احدهما تعين عليه كما في التخيير بين الدليلين والمجتهدين فهذا مما لا معنى له
للبراءة فيه لثبوت التكليف فيه على كل من التقديرين **اقول** اذا احطت خبرا بما مر تعلم ان الاعتراض الاول وارد لان العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي
كما في الشبهة المحصورة ولا يحكم العقل بجواز الاقتصار على المعلوم التفصيلي لان الحكم بذلك انما يجيء عند وجود الدليل على التكليف او لوجود الدليل
على العدم والثاني معلوم الانتفاء هنا اذ الدليل اما عام واما خاص وكلاهما مفقود في المقام وكذا الاول فان ادلة البراءة موردها الشك في التكليف
والمقام منه حينئذ كما اشرنا **فان قلت** لو كان المانع من اجراء الاصل هو لزوم المخالفة القطعية لزم عدم جواز العمل بالظن لاستلزامه لذلك ايضا لا
لان رجحان تحصيل الظن من الامور الاجتهادية والخطاء فيه غير بعيد بل قريب الوقوع وكثيرا ما يختلف الآراء في المسئلة مع القطع بوحدة الحكم في الواقع
وعدم مطابقة تلك الآراء كلها له فالعاقل المتامل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف ربما يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه للواقع ولو سلم عدم القطع به فلا
اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظن نوعا مستلزم للعمل بهذا الظن والعمل بهذا الظن مستلزم لعدم العمل بالظنون وما
يستلزم وجوده عدمه فهو باطل **قلت** مثل هذه المخالفة لو سلم لا يلزم منها انهدام امر الشرع والاحكام فانه هناك ناش من نفي الاحكام الشرعية
المترتبة على اجراء الاصل ومعلوم انه لا يتمشى في العمل بالظن فالفرق بين المقامين اوضح من ان يحتاج الى البيان ومما حققنا يظهر اندفاع ما نقضه
انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل في العبادات المجملة مطلقا وحيث يكون الاجزاء بعضها منوطا بالبعض واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار
فلا يجب علينا الا الاتيان بالمعلومات التفصيلية من الاجزاء والشرائط اذ المفروض ح كون القطع طريقا في البيان ودعوى القطع اجمالا بوجود
اجزاء وشرائط اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة ممنوعة اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه فاي مانع من نفيه بالقاعدة
المذكورة فالرقيم الله طريق قطعي لا يجب علينا وكذا الكلام في المعاملات توضيح الاندفاع ان العلم الاجمالي مانع عن اجراء الاصل في المقام على كلا
القولين اذ بناء يلزم خروج حقيقة العبادة المعينة عن حقيقته لجعليته باجراء الاصل بعد العلم الاجمالي بوجود شرائط واجزاء كما صرح به الفاضل النراقي
في الدليل الذي تقدم ذكره ومجرد فقد الطريق الى التفصيل لا يوجب سقوط التكليف بالنسبة الى غير المعلوم مع امكان الاحتياط واما الاعتراض الثاني
فيرد عليه ان المورد ليس في مقام الاستدلال بل في مقام التاييد لتقوية الحكم العقلي بالشواهد الشرعية والادلة الظنية كما ينبه في ذلك مقدمة الى اخره
قيل من ان غرضه مجرد دفع حجية الظن ولا ضير في دفع الظن بالظن واما الثالث فقيل انه مبني على ما صرح المورد بعد ايراده من كون اعتبار البراءة من
باب الظن فلعله انما بنى عليه لكونه اقرب الى افادتها القطع في نظره وهذا الغريب من مثل هذا المحقق المدقق وحينئذ فيقال لا مانع من دعوى كون الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة مع رجحان الاستصحاب بسبب جريان الاصل فان الاصل من الاحكام العقلية القطعية ومجرد ورود الادلة على كون الاحتياط
مطلوبا عند الشارع لا يصير سببا لان يرتفع قبح المؤاخذة وعلى هذا فالفرق بين مسئلة غسل الجمعة ومسئلة التسمية غير خفي وقد يورد عليه بالنقض
ان اثبات الاستصحاب بمجموع الاجماع والاصل ليس من ترجيح الحادث الاستصحاب في شيء لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحدث من الجانبين في نحو
الاستصحاب الخاص مع ان ما ذكره من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل على فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب مدفوع بالفرق
البين بين رفع الفصل في الواقع ونفي الوجوب والحكم كما في نفي الوجوب والحكم بعدمه الظاهر لعدم قيام دليل عليه في المقام لوضوح انتفاء الاول برفع الجنس
الثابت به بخلاف الثاني فليس نفي الفصل بالاصل في الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل اقصى ما ذكرناه من الحكم بنفي الجنس الكلام
بالفصل الآخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الآخر في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل الا
لا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فان قلت ان مقصود المورد هو العلم
بالعلم وترك الاخذ بالظن في الوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستصحاب فضلا عن العلم به قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع
غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت
على المكلف في الظاهر الاستصحاب قطعا ولو سلم كون نفي الفصل في الظاهر غير مجد فمع ما مر من تم المقصود ايضا فانه مع ارتفاعه كذلك في الثاني
الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتامل في تحقق النوع المتقوم بتلك الفصل كما في نفي الوجوب اذا قام دليل على
تحقق الرجحان لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستصحاب حال انتفاء البراءة حال الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته في الظاهر ومن ذلك يظهر الفرق
بين المسئلتين فان جريان الاصل يتم في غسل الجمعة دون التسمية ولو سلم فيفرق بينهما بان احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل مخالفة للاصل والآخر اكثر مخالفة

المسئلة الاخرى وفيه نظر اما اولا فلان الباعث للمعترض على جعله من باب ترجيح الحادث الاستصحاب ان الاصل لا يثبت الاستصحاب الا بعد اثبات الرجحان
الثابت بالاجماع والضرورة فهو الرجحان الاستصحاب والاصل لا يثبت لما تقرر في محله من بطلان الاصول المثبتة فيكون التمسك بالاصل من باب الاعتبار
والا فالمرجع حقيقة هو اخبار الاستصحاب وما علل اليه صاحب الفصول في مقام الجواب فرارا عن لزوم الاثبات بالاصل من ان العلم بتحقق الرجحان في ضمن
احد النوعين واقعا ولو شرطا فعليه بعلم المكلف يستلزم بالضرورة تحقق الرجحان الفعلي ظاهرا في ضمن ما يؤدي اليه طريق المكلف من الوجوب
الاستصحاب فاذا اعتبرنا اصل البراءة طريقا الى نفي المنع من النقيض دون الاحتياط طريقا الى اثباته يثبت الاستصحاب لتكامل اجزائه فان طابق الواقع
والا فالرجحان في المقام ظاهري الا ملفوف منه ومن الواقع لا يجديه في مقصده كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما علل به من نفي الفصل الوجوب اعني المنع من الترك
عن الواقع اذ لا تكليف الا بعد البيان فبعد حصول المنع من الترك من قبل الامر يكفي في ارتفاع الحكم لا ان يمنع ذلك اشد المنع من جهة ان الاصل ليس
ناظرا الى الواقع اصلا ولا يثبت الحكم الواقعي لنفس الامري فلا يثبت به الفصل الآخر الذي يتحقق به الاستصحاب فالاصل معارض بالمثل فلا يجدي
طائلا فافهم واما ثالثا فلان مقايسة الاصل بالخبر النافي مع كون النافي من الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع دون الاول مما لا يعجب الخبير البصير
واما الاعتراض الرابع فيرد عليه ما قيل من ان الاصل يدفع كلا من الوجهين بخصوصه حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن منفكا عن الاخذ باحدهما
لقيام الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى الاتفاق لفريقين عليه لزم البناء على التخيير فليس التخيير مفاد الاصل خاصة بل مع العلم بثبوت احدهما
فالاصل دافع لكل من الدليلين ثم اورد عليه على الاعتراض بعده لان كلام المورد على التمسك بالاصل في الحكم بالتخيير اصلا وهو غير صحيح في نفسه
بل المراد الاستناد في ذلك الى عدم المرجح مندفع بان سياق الكلام يقتضي ذلك فان ظاهره يعطي ان المورد اراد بيان كيفية اجراء الاصل في الشبهة
كليهما ليظهر عدم الحاجة الى العمل بالظنون هذا ما يقتضيه ما تيسر من النظر في هذه الكلمات المرتبطة والمتامل فيها يتعاطى اليد مما اشرنا اليه
المطالب الدقيقة **قوله** ثم ان ما ذكره الخ **اقول** غرضه من هذا الكلام القدح في كلية التخلص بالبراءة التي التخلص عن العمل بالظن بها بعد تسليم
جواز الرجوع اليها في ما عدا المعلومات وذلك لان المسائل الفقهية اقسام منها العبادات تجري فيها على القول بها حسبما عرفت ومنها الحكم والقضاء
او الافتاء ويمكن جريانها فيه ايضا بان يقال ان مقتضى القاعدة هو الحكم بعدم جواز القضاء والافتاء الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القطعي الا
انه يضعف باستلزامه الاقتصار على القدر المعلوم فيهما تعطيل الحقوق والاحكام وابقاء النزاع والخصومة بين العوام ومنها الاحكام كالمواريث ونحوها
ويمكن جريانها في كثير من موارده ايضا ومنها الطوارئ الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف فيها على احد الجهتين او نحوه
ويشكل اجراؤها فيها سيما في المعاملات ومنها المعاملات وهي كذلك بحسب الاغلب كما في المثال المذكور في المتن فالحكم بالجواز على وجه الكلية جواز عن
منهج السداد **قوله** فلو ابدلنا في الاجزاء الخ **اقول** وذلك لان المراد من الخطاء العدم الخطاء العام وجودي حتى يتبين الخلاف ونظائره لان تلك الامر
الوجودي اما ان يكون تكليفا بالفعل او الترك او يكون شيئا آخر غير الامرين المذكورين وان استتبع احدهما كسائر الاحكام الوضعية ويطلق على الاول
الخطاء البراءة وعلى الثانية الخطاء الاباحة وعلى الثالثة الخطاء العدم وقد يطلق الاخيرة على الاعم من الثلاثة ولذا تكون شاملة لمجرى في العبادات والمعاملات
والاحكام التكليفية والوضعية وغيرها **قوله** بناء على ان اصل العدم الخ **اقول** وعلى هذا فلا يكون حجيته من باب الاستصحاب بل قد يفرق
بينه وبين استصحاب حال العقل بان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته ولا كذلك الاصل فانه لا يلاحظ فيه تلك اصلا بل
يحكم بكون العدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل فليس معنى الاصل فيه الاستصحاب بل معناه القاعدة المستفادة من الدليل القطعي وقيل معناه الراجح
ورد بان المناط في حجية الاصل المذكور ليس حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك والوهم ايضا فتخصيصه بصورة الظن
مما لا وجه له وقد يوجه بان المقصود ان العدم في نفسه بمعنى ان الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم فلا ينافيه حصول الظن بخلافه من الخارج هو
كما ترى شبه التمهيد الكلام في محلها **قوله** لا يمضي ان احدا من العلماء الخ **اقول** حاصل الاعتراض ان عدم التزام الفقهاء بالاحتياط في الموارد والمسائل انما
هو من جهة قيام الادلة الخاصة عندهم فلا يقاس بحالهم حال من انسد عليه باب العلم بها وربما يعترض عليه بوجه آخر وهو انهم انما لم يعتبروا الاحتياط لوجود
الادلة عندهم على حجية ما سواه ونحن نعلم عدم تمامية ادلتهم فلا يكون اتفاقهم حجة وقد يعترض ايضا بان الاجماع لم ينعقد على ذلك كيف وكثير من الفقهاء
كالسيد والشيخ واضرابهما يستدلون به وبنحو الشيخ وهو منه بالاحتياط وقد يعترض عليه ايضا بان الاجماع يسلم تحققه فيما اذا قام على خلاف
الاحتياط ادلة ظنية لا تفاق ارباب المسلكين اعني الظن الخاص والظن المطلق عليه لا ان حجية مثل هذا الاجماع وكشفه عن قول الحجة محل تامل مع ان
قول احد الفريقين موقوف على ابطال الاحتياط فلو توقف ابطاله عليه لزم الدور واعترض عليه بوجه آخر وهو انه انما يمنع من العمل بالاحتياط على طريق
الايجاب الكلي مع ان المقصود جوبه على طريق الايجاب الجزئي والاجماع لا يمنع منه توضيح ذلك ان الشبهات التكليفية اما بدوية واما مشوبة بالعلم
الاجمالي كالتكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة من حيث الاجزاء والشرائط والموانع فالاولى مجرى للبراءة والثانية مورد الاحتياط ومعقد الاجماع
هو الاولى لا الثانية كيف وكثير منهم قد صرحوا بلزوم الاحتياط فيها ويظهر من طرائقهم عدم الفرق فيها بين حالتي الانسداد والانفتاح فيجري فيها الاحتياط
مطلقا كما يجري البراءة في الاولى لكن ذلك لا يعتد بخلاف المخالف في بعض مواردها وهذا وان كان وجيها في بادي النظر الا ان فيه تاملا لعل انشير اليه في محله

بلبونه قوله وحاصله دعوى الاجماع القطعي آه اقول مراده ان الاجماع المدعى ههنا موقوف على عدم جواز الرجوع الى ما ذكره على المقدار المعلوم تفصيلا الا انه اتى على عدم كون المرجع عند تعذر العلم بمعظم الاحكام الشرعية هو الالتزام بالاحتياط بتحصيل الموافقة القطعية في جميع التكاليف المجملة فلا ينافيه فرض المسألة في حقهم والكاشف عن هذا الاتفاق هو الحدس الحاصل من التتبع والتأمل في طريقة القوم دون النقل المستمر منهم بحصول الاشتغال الى حجية المدارك فيشهد بذلك استقراء اقوال علمائهم قديما وحديثا في جميع الاعصار من كتب فتاويهم و غيرها واخبارهم ورواياتهم في كتبهم القديمة والجديدة وما عليه طريقتهم في جميع الاعصار والامصار [illegible] من المخالفين وغيرهم والحاصل ان الاحتياط في جميع الفقه ليس طريقة الشيعة ومذهبهم بل صرح الحلي [illegible] قوله والمثال لا يحتاج الى اقول وذلك لان المثال انما هو لتقريب المطلب في توضيحه ولا حاجة اليه في المقام لكثرة الموارد [illegible] بها من تقدم [illegible]

[illegible]

الاولوية ظاهر مع ان الثاني يثبت خلاف المقصود كما يظهر بعد التأمل وعن الرابع ان ادلة الحرج حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف بعد تمامية دلالتها اللفظي فيكون منعقدة عليها كما سيأتي الاشارة اليه لذا قدم الامام عليه السلام عموم آية نفي الحرج على عموم غسل البشرة في رواية عبد الاعلى ولو سلم فهي معتضدة بما هو معلوم من سيرة الاصحاب من عدم الالتزام بالاحتياط المؤدي الى الحرج فانهم وعن الخامس ان الحرج يلزم في الصور المفروضة ايضا الكثرة ما ثبت فيه التكليف بالاجمال وعن السادس ان ادلة الاحتياط تسقط بادلة البراءة وغيرها مما دل على عدم وجوب الاحتياط فيبقى ادلة الحرج سليمة عن المعارض مع ان الدليل العقلي الذي اقيم عليه غير تام والنقلي لا يفيد ازيد من الظن فلا يعارض حكم العقل القطعي مضافا الى قوة من ان تعين الى الاحتياط في الموضوعات دون الاحكام وعن السابع ما سيجيء بيانه قوله التفصي عن الوادي آه اقول يتعين لزوم الخطاب على المخاطبين العسر والحرج يلزم بعينه على العاملين بالظن لان الادلة الظنية كثيرا ما توجب للفقيه بما يستلزم منها كوجوب قضاء الفوائت الكثيرة على وجه المضيق بان يشتغل به دائما ليلا ونهارا لا يفتر فيه الا بقدر الضرورة في الاكل والشرب وغيرهما على ما افتى به علم الهدى رحمه الله استنادا الى نحو قوله تعالى اقم الصلوة لذكري ووجوب غسل الجنابة للمضرور باستعمال الماء اذا اجنب عمدا ووجوب غسل الاعلى فالاعلى في الوضوء والضيق في التيمم والبسط على الاصناف في الزكوة وكون الخاعن من المفطرات ومن حفظ سهم الامام عليه السلام من الخمس وابداعه من عدل عند الوفاة [illegible]

[illegible]

إلى حدّ الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب إلى المعصية بكثرة المخالفة ولأنّ الله تعالى أرحم بعباده وأرأف من أن يكلّفهم بما لا يتحملونه من الأمور الشاقة وقد
قال الله سبحانه لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها انتهى وفي طرف التفريط من هذا المسلك ما سلكه المحدّث البارع الحرّ العاملي في كتابه المسمّى
بالفصول المهمّة حيث قال بعد نقل طائفة من أخبار نافية للحرج أقول نفي الحرج مجمل لا يمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لا يطاق وإلّا لزم
رفع جميع التكاليف انتهى ويمكن أن يكون مراده أنه من قبيل الأصول الأولية الغير المقاومة لمعارضة دليل من المخرجات وإن كانت من قبيل
العمومات والإطلاقات كأصل الإباحة وأصل البراءة كما قد يستظهر من كلام غيره كصاحب القوانين وغيره لكنّ المتأمّل في عبارة القوانين يجد فيه
التصريح بخلافه والذي أوقع هذا الاختلاف بينهم ورود الإشكال في المقام من وجهين الأوّل ما نشاهد من التكاليف الشاقة والأحكام
الصعبة التي يعدّها العرف عسراً وحرجاً وصعباً كالتكليف بالصيام في حرّ الهاجرات وحرارة القيظ والحجّ والجهاد والأمر بالقرار وعدم الفرار
من القتال والطهارة بالمياه الباردة في صبارة القرّ سيما في الأسفار والصعب الأصعب هو الجهاد الأكبر مع جنود إبليس والنفس الأمّارة
بالسوء وتخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل إلى غير ذلك من المشاق والثاني ما نشاهد من أنّ الشارع الرؤوف لم يرخّص في بعض
التكاليف بأدنى مشقّة كما يرى في باب التيمم وغيره ومع ذلك لم يسقط التكليف في كثير من الموارد بأكثر وأشقّ من ذلك كما يلاحظ في صلوة
المريض على مراتبها المرتبة من الاعتماد والقعود والاضطجاع والاستلقاء إلى أن ينتهي إلى الإشارة القلبية وقد تفصّى السيد المحقّق المتقدّم
عن الإشكال بما بنى عليه من أنّ القاعدة لا تقبل التخصيص فذكر بعد بيان القاعدة بما نقلنا عنه وأمّا ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف
الشديدة كالحجّ والجهاد والزكوة بالنسبة إلى بعض الناس والدية على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فإنّ العادة قاضية بوقوع
مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف من دون عوض كالمحارب للحمية أو بعوض يسير كما إذا أعطى على ذلك أجرة فإنا نرى كثيراً
يفعلون ذلك بشيء يسير إلى آخر ما قال ويقتضي المحدّث المذكور بما عرفت وههنا وجوه أخر في حلّ الإشكال ذكرها بعض الأواخر لا نطيل بذكرها
لكونها بعيدة عن أصل المقصد **قوله** وثانياً سلّمنا إمكان ذلك إلخ **أقول** توضيحه أنّ الباعث على الحكم بامتناع ذلك هو لزوم اجتماع
المتنافيين وهما العلم الإجمالي والظنّ الشخصي التفصيلي على خلافه فإذا أريد الحكم بإمكانه فلا بدّ إمّا من منع لزوم اجتماعهما أو منع التنافي بينهما
بعد تسليم لزوم الاجتماع والأوّل يحصل بوجهين أحدهما التصرف في جانب دليل نفي الحرج والآخر التصرف في جانب ظنون المجتهد في المسائل الفرعية
فالعلاج بأحد أمور ثلاثة الأوّل أنّ الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية بالاجتهاد ظنون نوعية لا شخصية وهي لا تنافي العلم الإجمالي بما
يخالفها أو عدم مطابقة بعضها للواقع فإنّ معنى الظنّ النوعي أن يكون من شأن الأمارة مع قطع النظر عنها إفادة الظنّ وإن لم يفد الظنّ الشخصي وهذا
المعنى يجتمع مع العلم الإجمالي بمخالفة بعض مؤدّياتها للواقع الثاني أنّ غاية ما يفيده أدلّة نفي الحرج هو الظنّ النوعي وهو لا ينافي بقاء الظنّ
الشخصي على خلافه ومفادها كما لا ينافي قيام العلم الإجمالي عليه على ما أشرنا الثالث أنه يلزم اجتماع العلم الإجمالي مع الظنّ التفصيلي على
الخلاف لكن لا منافاة بينهما كما في الغلبة وهذا يتم على إفادة الغلبة للظنّ الشخصي كما اختاره بعضهم ولا يخفى أنّ مجامعة العلم الإجمالي مع الظنّ
التفصيلي على خلافه مما لا يعقل وأيّ فرق بين اجتماعهما وبين اجتماع القطعين أو الظنّين الشخصيين على طرفي النقيض ومجرد الاختلاف بالإجمال
والتفصيل لا يوجب جواز الاجتماع فإذن لا وجه لاختيار أحد الوجهين الأوّلين على ما فيهما من البعد **قوله** وسبرها سبر الجاهلية إلخ **أقول**
السبر بالباء الموحدة بمعنى امتحان غور الجرح وغيره ومنه سمّيت الآلة بالمسبر وفي المجمع سبرت القوم من باب ضرب تأمّلتهم واحداً بعد
واحد انتهى وهذا السبيل المستعمل فيما بين المنطقيين وغيرهم في باب القياس واستنباط العلة **قوله** وفيه ما لا يخفى لما عرفت إلخ **أقول**
هذا الجواب أقرب إلى الصواب مما يقال من أنّ الأدلة الدالة على حرمة العمل بالظنّ إنما تدلّ على حرمة العمل به من حيث هو ظنّ ونحن لا نعمل به من حيث هو
كذلك بل من باب الاحتياط وكذا ما يقال إنّ الأمر حينئذ دائر بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم ولا شكّ أنّ العمل بالمظنون أولى بالاحتياط ووجه الفرق
ظاهر بينهما بالنسبة إلى الأخير فإنّ العمل بالمظنون إنما يكون أولى بالاحتياط إذا كان الموهوم مخالفاً للأصل لا إذا كان موافقاً له **قوله** وهل يفرق
في نفي العسر إلخ **أقول** التحقيق أنّ القاعدة كما تجري في الواجبات العينية فينتفي الوجوب من أصله كذا تجري في الواجبات الكفائية أيضاً لاتحاد الطريق
وجريان الوجه في كليهما فإنّ المناط والمدار أنّ كلّ حكم يؤدّي إلى الحرج بالنسبة إلى أكثر موارده فيكون مرتفعاً عنا حتى بالنسبة إلى الموارد التي لا يترتب
عليه فيها عسر وحرج ومع إناطة الحكم بنحو تحقق العسر والحرج لا يحصل الفرق بينهما ثم إنه إذا تحقق العسر والحرج في حق بعض المكلفين سقط
عنه الواجب الكفائي بالنسبة إليه فقط ويبقى بعد ذلك على الكفاية وقد ينقلب عينياً **قوله** والجواب عن هذا الوجه إلخ **أقول** إن كان الحكم بعدم
الفرق مع فرض كون دليل نفي الحرج هو الدليل السمعي فهو مشكل لعدم كون الدليل ناظراً إلى ما يستند إلى سوء اختيار المكلف وهو أمر حادث
من قبله لا من قبل الشارع فيه حتى ينافي الحكمة والعدل وإن كان ذلك مع فرض كون العقل حاكماً في غير التابع فحديث اختلال
النظام غير مسلّم كما عرفت سابقاً فلا وجه لتفسيره مع القسم الأخير كما لا يخفى اللهم إلّا أن يقال إنّ رضى الشارع بجعله فلا بدّ من عدم رضاه
ما يستلزم الحرج فلا ينعقد النذور والأيمان في الصور المفروضة فافهم **قوله** مع إمكان أن يقال إلخ **أقول** حاصل الفرق أنّ [illegible] المكلف على نفسه

الذي يعدّ سبباً دون إلزامه على نفسه فالأوّل كمسألة الإجارة والثاني كمسألة الجنابة فيحكم في الأوّل بخروجه عن تحت عموم ما نفي الحرج إذ ليس بجعل
من الشارع حتى يستفاد منه بل غاية ما فيه إمضاء ما جعل المكلف بخلاف الثاني فإنه يستلزم جعل الشارع الحكم المشتمل على الحرج وهو مندرج
تحت العمومات ولعلّ قوله فتأمّل إشارة إلى ما ذكرناه من عدم الفرق بين جعل الشارع وإمضائه ثم يمكن الفرق بين صورة الخوف من حصول الضرر ولزوم
إلقاء النفس في التهلكة وغيرها لا من جهة القاعدة المذكورة بل من جهة أدلة نفي الضرر وتحريم الإلقاء في التهلكة **قوله** وقد يرد الاحتياط
بوجوه أخر إلخ **أقول** من الوجوه أنّ الاحتياط مما لا يمكن في كثير من المقامات كما إذا دار الأمر بين المحذورين وربما يتعذر لمانع خارجي بل ربما يؤدي إلى التكليف
بالمحال كما يلاحظ في المسائل المتفرقة التي دار الأمر فيها بين المحذورين كالوجوب والحرمة والشرطية والمانعية كما في صلوة الجمعة والعيدين على بعض الوجوه
ونحو الزوجة بعد ذلك زوجها وما يشبهه هلال شوال وتردّد الزوجة بين كونها لزيد أو عمرو ولأجل طلاق زوجة الغائب غيبة منقطعة ثم مجيئه ومسألة
التقليد رعاية للقولين من المشهور والحلبيين وتردّد المال بين كونه لزيد أو عمرو والمسائل الكثيرة الخلافية في باب الميراث والزيادة والنقيصة في أبواب
الديات والحدود وستر المرأة وجهها وكشفها إياه وعبادة المرأة في أيام الاستظهار والصوم مع الشكّ في الضرر وتبعيض السورة في صلوة الآيات
وإتمامها مع ضيق الوقت عن التكرار واستعلام بلوغ اليتيم بوضع اليد على العانة للدفع ماله والتيمم مع خوف الضرر والجهر بالبسملة في الصلوة
الإخفاتية إلى غير ذلك مما لا يحصى في أبواب الفقه من الأبواب المذكورة وغيرها كباب الزكوة والخمس والوقف وغيرها والجواب عنه بأنه لا مانع حينئذ
من القول بسقوط التكليف في تلك الموارد إذ لا يلزم من ذلك الخروج عن الدين ولو حصل العلم ببقاء التكليف في بعض تلك المقامات وتوقف الخروج
عن عهدته على تعيين حكمه فغاية الأمر القول بحجية الظنّ حينئذ ولا يلزم منه حجية الظنّ في سائر المقامات ودعوى عدم القول بالفصل في محل المنع إذ
الضرورات تتقدّر بقدرها مع أنّ اللازم في ذلك المورد بخصوصه الأخذ بما يكون الظنّ بالفراغ معه أقوى وهو غير مطلق الظنّ ولو توقف على إعمال
مطلق الظنّ في بعض المقامات ثبت حجيته فيه ومنها أنه لو وجب العمل بالاحتياط في محل البحث لزم الضرر لأنه يلزم من كثرة الاحتياط الوقوع في الوسواس
وهو ضرر عظيم وربما يورث الجنون مع أنه مستلزم لتمكين الشيطان من النفس فإنه من عمل الشيطان كما ورد به النصّ وقد ورد في الأخبار النهي عنه
مثل قوله عليه السلام لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم فإنه عوّاد وقوله عليه السلام الفقيه بحال كذا لا يعيد الصلوة فإن قيل غاية ما نسلم أنّ كثرة الاحتياط
مظنّة الوقوع في الوسواس فالدليل ظني والاتكال عليه يستلزم الدور قيل هذا ظنّ بحكم العقلاء باعتباره حيث إنهم يجتنبون عن ظنّ الضرر وقد قام
العلم به مضافاً إلى إمكان حصول العلم القاطع من التجربة فإنّ الإنسان إذا أطلق نفسه واتّبع الخيالات والأوهام من دون ملاحظة ترجيح الراجح وإلقاء
المرجوح الموهوم انجرّ إلى ذلك فإن قيل لو تمّ ما ذكر لزم منه حرمة الاحتياط لأنّ مقدّمة الحرام حرام مع أنّ النهي عن إلقاء النفس في الضرر يكفي دليلاً
مع أنها مخالفة للإجماع إذ لا خلاف ولا إشكال في جواز الاحتياط بل رجحانه قيل نمنع الملازمة فإنّ استلزام كثرة الاحتياط للوقوع في الوسواس لا
يستلزم كون مطلق الاحتياط حراماً بل كثيره ولا نضايق في القول به ولا يأبى عنه العقل ولم يقم على خلافه إجماع ومن هنا قسم سيد المفاتيح الاحتياط
بانقسام الأحكام ولا خفاء في الواجب والمندوب منه والحرام ما يكون مظنة الوسواس والمكروه ما يستلزم فعلاً مكروهاً كاستعمال المشمّس في
الماء لتطهير النجاسات المشكوك فيها والمباح ما يشك في إثر الوسواس في عدمه ومنها أنه لو وجب الاحتياط لزم عدم جواز العمل بالخبر الواحد
عند وجود معارضه مع كثرة أدلته من الكتاب والسنة وذلك لاحتمال التعبد في هذا المقام أو هو من سائر المقامات فإذا وجب فيه وجب فيها بطريق أولى
ومنها أنه لو وجب العمل به لانسدّ باب الاجتهاد والتالي باطل وفيه نظر ظاهر ومنها أنّ المكلّف لو تمكن من الاحتياط في عمل نفسه فلا شكّ في عدم تمكنه
في معاملات الأحكام لغيره مع وجوبه عليه بل ربما يتعذر عليه كما في مسألة دوران المال بين يتيمين وتوقفه موجب للتعطيل كما عرفت فيجوز له
العمل بالظنّ في حقّ غيره ويتم بالنسبة إلى نفسه بعدم القول بالفصل إلى غير ذلك من الوجوه التي لا يخلو بعضها من قوّة ما **قوله** منها أنه لا دليل
على وجوبه إلخ **أقول** ربما يتوهم التنافي وتخيل التدافع بين القول ببقاء التكليف في الوقائع المشتبهة والقول بعدم وجوب الاحتياط فيها فإنه
ينافي تسليم إحدى مقدمات الدليل وهو ضعيف إذ المراد من بقاء التكليف عدم سقوطه رأساً بمعنى حرمة المخالفة القطعية لا بقاؤه على التقدير على
مضافة المبنى به للواقع في نفس الأمر ومن هنا يمكن الالتزام بالتكليف عند دوران المكلّف به بين الأمرين بحسب الحكم أو الموضوع مع تعذر الجمع بينهما
أو تعسّره وسقوطه بالنص لا ينافي الحكم بالتخيير كما حققه المصنف في بعض كلماته الآتية **قوله** وفيه أنّ دليله إلخ **أقول** وقد يجاب عنه بأنّ عدم قيام
الدليل على وجوب الاحتياط لا يقتضي تعيّن العمل بالظنّ في الواجب لعدم الدليل عليه أيضاً فإذا دار الأمر بينهما فتعيّن الأوّل على أنا أمنا المنع من الثاني [illegible]
في إثبات وجوب العمل بالظنّ إقامة الدليل على سقوط الاحتياط إلّا الرجوع فيه إلى مجرد الأصل المشترك بينهما فيبقى العمومات المانعة سليمة عن المعارض حتى
يتعيّن الرجوع إلى الاحتياط وفيه أنّ الغرض إثبات شرعية العمل بالظنّ ويكفي فيه عدم وجوب الاحتياط باتفاق الخصم إذ المانع من العمل بالظنّ يدّعي وجوب الاحتياط
وإذا ثبت شرعيته وجوازه ثبت وجوبه لعدم القائل بالفصل كما أشرنا هذا إذا لوحظ دوران الأمر بين العمل بالظنّ والعمل بالاحتياط بالنظر إلى الهوى
مع قطع النظر عن الأدلة الخارجة وإلّا فلو لوحظ أدلة حرمة العمل بالظنّ أمكن معارضتها بأدلة نفي الحرج المتقدمة عليها على ما تقدم بيانه فيثبت
حجية الظنّ حينئذ **قوله** لكن وجوب الاحتياط إلخ **أقول** لأنه إذا ثبت العلم الإجمالي فإمّا أن يلتزم بوجوب الاحتياط في الكل أو في البعض أو يلتزم بالتخيير

والاخير خلاف الاجماع في المقام والثاني ترجيح بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب قوله نعم من لا يوجب الاحتياط آه اقول على الايجاب لما سمعت الاحتياط
العلم بالمكلف به تفصيلا في صحة التكليف فلا يصح التكليف بالمجمل من اصله واما من جهة الاكتفاء في الامتثال بالقدر المتيقن قوله
منها ان العمل بالاحتياط آه اقول من هنا استشكل بعضهم في قضاء العبادات احتياطا قال الشهيد ره قد اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا
وفعلا الاحتياط بقضاء صلوات يحتمل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا يدخل الوهم في صحته وبطلانه في الحيوة
وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال يشرع عند التوهم … قال وربما يحتمل المنع لوجوه …
واستقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلى الله عليه وآله الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء
استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز وهذا قال ابو عبد الله عليه السلام وان كان صلى اربعا كان هاتان نافلة

في قصد الوجه المعتبر في الواجب ثم لا يعتبر ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما بان يقصد الى الصلوة الظهر لوجوبها ثم يقصد الى الصلوة الجمعة لوجوبها بل يقصد الى اتيان الظهر
لوجوب الامر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي يصليها قبله او يصليها بعده وبالجملة حقيقة نية الفعل هي قصده على الصفة التي هو عليها الخاصة باعتبارها
واجبا فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين اذ لو حوظ فيه ذلك فاذا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هي احتمال تحقق الواجب المتقرب به الى
الله تعالى … فيقصد هذا المعنى والزائد عليه غير موجود فيه فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه … بان التقرب بما لم يتعبد به الشارع تشريع
محرم وكذا الكلام في قصد الوجه فلم يبق لاحد الا ان يجعله التكليف النية المرددة في تصحيح قصد التقرب والوجه وكذا الى الوجوب من جهة تحريم المخالفة
القطعية لانه يمكن اثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في كل من المحتملين بان يقال ان الاول منهما واجب بالاجماع ولو من جهة الفرار عن المخالفة
القطعية والثاني كذلك ايضا بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي اذ مقتضاه بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي قلنا اما الاول فليس … الخصوص
ظهر او جمعة حتى يتحقق الوجوب الشرعي وانما وجب لاحتمال تحقق الواجب الموجب للفرار عن المخالفة …

هي الاصول فيحصل الظن بالطريق ولو كان الظن بالواقع في الحجية فيصير المشكوك كان من قبيل المظنون فيثبت الانتقال الى الامتثال الظني وهو المطلوب فنقل مسألة حجية الظن بالطريق بعد الفرق بين دليل الظن بالواقع متوقفة على مسألتنا هذه اعني كون المرجع في المشكوكات الاحتياط وعدمه فكيف يتمسك فيها بنفيها فلا دفع في بعض النسخ المصححة على هذا الجواب من قوله الى خط المحو واثبت بدله بعد قوله قلت هكذا مرجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا على الرجوع في المشكوكات الى الاصول هو الاجماع على وجود الحجة الكافية في المسائل التي انسد باب العلم فيها حتى تكون المسائل الخالية عنها موارد للاصول ومرجع هذه الدعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد انتهى وهذا وان كان ايضا يصلح جوابا عن السؤال الا ان سبب العدول عن الكلام الاول ان هذا الكلام غير معلوم اهل البيت ادرى بما فيه فتدبر **قوله** واما الرجوع في كل واقعة الى اه **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق المقررة للجاهل التي يتكفل المقدمة الثالثة لابطالها وتوضيح الكلام فيه ان المانع من افادة دليل الانسداد لحجية الظن المطلق هو ان انسداد باب العلم وبقاء التكليف وبطلان الرجوع الى البراءة والاحتياط لا يقتضي حجية الظن لامكان الرجوع في المسائل الخاصة الى الاصول العقلية والثابتة بالنص والاجماع الجارية في الموارد الخاصة على حسب اقتضائها فان كان فيها حكم سابق محتمل بقائه استصحب والا فان كان الشك في اصل التكليف يبنى على البراءة وكذا في صورة حصول العلم الاجمالي اذا خرج بعض اطرافه عن التعلق الفعلي بالمكلف الواحد كما في خنثى الشك في اصل التكليف ودخوله تحت ادلة البراءة وان كان الشك في المكلف به ودار الامر بين امور محصورة يتعلق بها التكليف فعلا يبنى على الاحتياط ان امكن والا فعلى التخيير ويتعين في عبادات المحتملة على احد الامرين باختلاف المسلكين فان بنينا على شمول ادلة البراءة لها حكمنا بنفي الاجزاء والشرائط المشكوك فيها الا حيث يقطع باعتبار احد الامرين او الامور المحتمل فيها نبني على الاحتياط بالجمع مع الامكان وعلى التخيير مع عدمه وان بنينا على جريان الاحتياط فيها حكمنا بعدم تحقق الاشتغال بها بالامتثال على القدر المتيقن وان فرض تعذره او تعسره في موضوع فالعمل بالتخيير وفي تبعيض الحقوق باصنافها يقتصر على القدر المتيقن ويرجع في غيره الى الاحتياط ان امكن والا فالتخيير وكذا في الاسباب الشرعية فلا يحكم بترتيب الاثر على المشكوك فيه الى غير ذلك مما يطلع عليه الماهر فيما هو التعارض بين الاصول بعضها مع بعض يعمل بقواعد الجمع والكلام فيها في محلها والحاصل ان الوارد على العمل بالاحتياط والبراءة لا يرد على هذا الطريق فبه لا يثبت حجية الظن **قوله** وبالجملة فالعمل بالاصول النافية اه **اقول** لما نمنع انهدم كلتا الدعويين اما الاولى فلان انسداد باب العلم في موارد الاحتياط على الاحتياط مع امكانه وعلى التخيير مع عدم امكانه وجريان الاصل النافي للتكليف في غيرها وغير المعلوم التفصيلية لا يلزم المخالفة على نحو يحصل علينا الخروج عن الدين كما الالتزم عند المسلكين في الظن بعد فقد الظنون المخصوصة او المطلقة واما الثانية فلان الحرج انما يلزم من العمل بالاحتياط في كل الموارد وليس الامر في المقام كذلك غاية الامر ان نفي التعذر او التعسر في موارد الاحتياط كما قد يتفق عند الفريقين من العاملين بالظن في غير موارد الظنون المخصوصة او المطلقة ايضا فيقتصر في الحكم بسقوط الاحتياط على موارد لزوم احدهما من غير تجاوز الى غيرها وح فلا يلزم الحرج والحاصل ان الموجب للزوم احد المحذورين هو احد الامرين مستلزما ام غير غيرهم في حصول الاشتراك بينهما في العمل بحسب تتبع الموارد لا يلزم شيء منهما **قوله** واما رجوع هذا الجاهل اه **اقول** هذا هو الطريق الثالث من الطرق التي يتكفل المقدمة الثالثة لابطالها وحاصل ما يقول المتمسك به انه مع ثبوت حجية الظن من دليل الانسداد ببطلان الرجوع الى الاصلين البراءة و الاحتياط لا يستلزم تعين العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع هو التقليد فعلى المستدل سد باب هذا الاحتمال ليتم الاستدلال ثم ان ههنا طرقا اخرى تحتمل ان تعد من نحو العمل بالظن منها القرعة والظاهر قيام الاجماع على عدم اعتبارها في محل الكلام كما ادعاه بعضهم ومنها التخيير والمراد منه التخيير في كل ما يحتمل ان يكون حكم الله من الآراء والاقوال المختلفة فيه في غير المعلوم مما من الوقائع ورد بان التخيير في جميع المسائل او اكثرها مما انعقد الاجماع على بطلانه ثم قد ذهب الكل الى تعيين المدرك ولا اختلفوا فيه في التخيير الذي قالوا به انما هو في تعارض الامارتين مع انه لو بني عليه لوقع الهرج والمرج واعترض عليه بعض الافاضل بانه لم يعلم مع انعقاد الاجماع لانه ان كان المراد من معقده التصريح ببطلان التخيير فلم يصرح احد به بل الاكثر صرحوا بثبوته وان كان المراد انهم لم يقولوا بالتخيير بل اخذ كل احد قولا معينا فثبوت ذلك في جميع المسائل حتى المسائل التي ليس لهم فيها مرجح ثابت الحجية ثم دعوى اكثرها مسلم لا يثبت تحريم الاجماع لكون ذلك ناشيا من دليل ثابت الحجية وليس حال فاقده كحال واجده حتى يتحقق الاجماع والحاصل ان دعوى الاجماع على بطلان التخيير في حقهم مسلم وفي حقنا ممنوع ونظير ذلك حكم الامام عليه السلام بالتخيير عند تعارض الادلة مع انه لم يشتهر كان احد من المدلولات وحكم السيد والشيخ وغيرهما به فيما اذا اختلفت الامة على قولين مع ان قول جميع الامة ليس كذلك ولزوم الهرج والمرج هنا ليس باظهر من لزومه في تخيير المقلد بين اقوال المجتهدين المختلفين سيما بعد فرض جواز تقليد الميت سيما مع جواز العدول والرجوع عن التقليد هذا محصل كلامه وانت اذا تاملت وجدت ان المدعى الاجماع هو الاجماع القطعي الناشي عن الحدس بنظير ما مر في دعوى اجماع العلماء على عدم الرجوع الى كل من البراءة والاحتياط في زمان الانسداد وح فيتجه بناء الاعتراض ومنها التوقف وقد مر الاشارة اليه في ابطاله انه اما ان يكون في العمل او في الفتوى اما الاول فغير معقول واما الثاني فلا معنى له الا انتفاء بالحكم الواقعي العلمي ولا شك في بطلانه في الحكم الواقعي الظني والعلمي الظاهري لان مرجعه الى نفي وجوب الافتاء وهو باطل لاستلزامه الهرج والمرج بل المخالفة للاجماع ولذا قيل بوجوبه عينا عند الانحصار وكفاية عند التعدد واما ما يترائى من توقف الفقهاء كثيرا فهو انما يكون بالنظر الى الحكم الواقعي واعترض عليهما بما حاصله اولا منع جريان بناء العمل على حكم لا محالة والا لزم تفسيق الفقهاء اذ ليس احد منهم الا ويتوقف في مسائل عديدة والتفسيق المذكور

توقفهم مما لا مفر له وثانيا منع بطلان التوقف في الافتاء في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري وقد تقدم من الكلام ما يكفي لرد هذا الاعتراض فراجع ثم ان العمدة في الطرق التي يمكن معها منع تمامية دليل الانسداد في اثبات حجية الظن المطلق هي الظن الخاص كما ستعرف **قوله** فهو باطل لوجوه اه **اقول** بل لوجوه ثالثها يجري بالنسبة الى غيرها من الطرق ايضا وهو ما سيذكره المصنف من تمامية دليل الانسداد انه رجوع الى العمل بالموهوم وهو قبيح عقلا ولذا لا تراخذ بمقابل الظنون في معظم المسائل الواقع ومع عدم ما ذكرناه فمجرد احتمال كون شيء آخر طريقا شرعيا لا يوجب العدول عن الظن اليه وسيأتي بيان ذلك **قوله** ولا يجوز الاكتفاء بالرابعة اه **اقول** لظهور ان الاخذ بالموهوم والمشكوك مع امكان الاخذ بالمظنون لا يقل في القبح عن الاخذ بالمظنون مع امكان الاخذ بالمعلوم وكما ان العمل بالعلم مع امكانه لا يترتب عليه المؤاخذة ويترتب على العمل بالظن حينئذ فكذلك لا تترتب على العمل بالظن مع امكانه وانسداد باب العلم وتترتب على العمل بغيره مضافا الى ان العمل به مستلزم للمخالفة القطعية نظرا الى القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام **قوله** فان العدول عن الظن الى الوهم اه **اقول** وذلك لاستلزامه ترجيح المرجوح ومنه يظهر ان الحكم بالتسوية بين الظن والوهم والشك والحكم بالتخيير بينهما ايضا غير جائز فان العقل اذا حكم بقبح ترجيح المرجوح حكم بقبح عدم الترجيح ايضا لان ترك الترجيح مرجوح لكون ترجيح الراجح راجحا مضافا الى ما قيل من انه مع كونه مخالفا للاجماع يكون راجعا الى تجويز العمل بالموهوم دائما في جميع الوقائع مع ان العمل بالمظنون متعين قطعا بعد ثبوت الاشتغال لدوران الامر بين التعيين والتخيير ومما حققنا يظهر ضعف القول بالتخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وكذا بتبعيض العمل بالظن في غيرها من الاحتمالات الضعيفة **قوله** فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني اه **اقول** يريد الكلام في النزاع المعروف في السنة الاواخر من ان الحجة في زمان الانسداد هل هو الظن بالطريق او الظن بالواقع او كلاهما وهذا النزاع لا يختص بالقائلين بالظن المطلق كما قد يتوهم بل يمشي عند القائلين بالظنون الخاصة ايضا ولا دخل لهذا النزاع بالنزاع في حجية الظن الخاص او الظن المطلق اذ ملخص هذا النزاع ان نتيجة دليل الانسداد بعد تمامية مقدماته وصحتها ومن جملتها انسداد باب العلم والظن الخاص على الامرين او الامور واما النزاع الاول فملخصه ان الحجة في زمان الغيبة هل هي الظنون الخاصة بمعنى انه هل قام الدليل الخاص على اعتبار بعض الظنون على وجه يكتفى بها في الاحكام بحيث لا يحتاج الى دليل الانسداد او لا بل لا بد من التمسك بدليل الانسداد وبعبارة اخرى هل الحجة في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن اهل العصمة عليهم السلام وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هو ظن المجتهد مطلقا من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه ام فرق بين الطرق المفيدة للظن وان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها انتهى ولاشتباه كلامهم في ذلك النزاع مشتبه المراد فذكر بعض محققي هذه الاعصار انه يقوى في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة هو الظن بالواقع فلا يكون الامارة الغير المفيدة للظن لمانع حجة وان لم يكن المانع حجة لحصول المنع من افادة الظن منه وان يراد حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل منه الظن بالحكم فعلا او منع مانع عنه وقضية كلماتهم وادلتهم هي الاول ثم استغرب على مذاقهم ان يكون مرادهم حجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع ام بالطريق الموصل اليه حتى انه لو قام دليل ظني على حجية شيء خاص كظاهر الكتاب قام حجة وان لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع ثم ذكر الاحتمالين الاولين في القول الثاني ايضا ووجه الثاني ثم ذكر ان النسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلق كما هو الحال في الثاني منهما على وجه وكذا في الاحتمال الثالث من الاول والثاني من الثاني وكذا لو قيل بعد الاخير من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموم من وجه هذا ملخص ما افاده ونحن لسنا بصدد تحقيق هذا المطلب بل غرضنا بيان النزاع على اجمال لا يتحقق الفرق بينهما ولا يدخل احدهما في الاخر فان قلت كيف يتمشى هذا النزاع على القول بالظن الخاص مع ان المناسب له هو الاقتصار على الظن بالطريق ولذا نرى ارباب الظنون الخاصة يقتصرون عليه قلت اولا قد عرفت ان كلامهم في حجية الظن الخاص يحتمل ارادة حجيته من حيث نفسه وحجيته من حيث الوصف فيمكن ان يلاحظ عندهم ايضا الواقع في حجية الطرق المقررة شرعا فاذا انتفى العلم بالطرق يتبع الظن بالواقع او الظن بنفس الطرق فمن يقتصر في زمان الانسداد على الظن بالطريق يقول كما قيل انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول وح فان كان سبيل العلم بتلك الطرق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيرها مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين وان انسد سبيل العلم بها تعين الرجوع الى الظن بها فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا ح الى الواقع فلا يعدل عنه الى الظن بالواقع ومن يقتصر منهم بالظن بالواقع يقول كما قيل ان المقصود في الحقيقة هو الواقع غاية الامر مطلوبية اخذه من الطرق المقررة مع امكانه واما مع عدمه فيرجع الى المقصود الواقعي مع ان الظن بالواقع الا انه على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه ومن يذهب الى الاعم يقول كما قيل ايضا انه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام وكما ينتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به كذلك ينتقل من العلم بالاحكام الشرعية الى الظن بها نزولا من العلم الى الظن في المقامين غاية الامر ان المشهور من سلك ارباب الظنون الخاصة هو الوجه الثالث من الوجهين المذكورين كما عرفت توجيهه من المحقق المذكور فيكون المشهور بينهم في هذا النزاع هو الظن بالطريق لعدم ملحوظية الواقع عندهم وثانيا ان كون العمل بالظن الطريقي راجعا الى القول بالظن الخاص انما يتم اذا كان ترجيح ذلك من جهة الادلة الخاصة وليس الامر كذلك بل هو من جهة كونه القدر المتيقن توضيحه ان القائل بالظن الطريقي يستند في ترجيحه الى ان مقدمات دليل الانسداد لا تنتج الا على سبيل الاهمال ولا شك ان القضية المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع واما اذا كان بعضها متيقن الاعتبار على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحجية لانه القدر المسلم المتيقن لانه ثابت الحجية على كلا القولين كلا التقديرين

والحاصل انه ليس لمقصود المثبتين في هذا الترجيح الا الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة اذ المفروض تمامية المقدمات المسلمة وبعد ثبوت حجيتها من حيث خصوصها وعدم الاتفاق عليها اكثر لك فيكون حجيتها من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها فتلك الحجية جارية في جميع الظنون فلا فرق بينها فعلم ان مرحلة ترجيح الظن بالطريق غير هذه المرحلة فتامل في المقام لئلا تزل قدم بعد ثبوتها **قوله** احدهما من يرى ان مقدمات آه **اقول** ومنهم من الاواخر منهم العلامة المحقق صاحب الهداية وصنوه المدقق صاحب الفصول **قوله** الثاني مقابل هذا آه **اقول** ومنهم ايضا جماعة منهم شريف المحققين ومن جملة تحقيقه **قوله** وهو الذي اقتصر عليه بعضهم آه **اقول** هو صاحب الفصول قدس سره وقد ادعى انه لم يسبقه اليه احد مع ان اخاه المحقق قد سبقه اليه فانه الوجه الثاني من الوجوه الثمانية التي ذكرها لاثبات حجية الظنون الخاصة وعدم اطلاعه عليه منه بعيد غاية البعد كما يشهد به من طالع كلاميهما نعم بينهما فرق كما انه الباعث على الدعوى المذكورة وملخص الفرق ان صاحب الهداية لم يفرق بين الطرق المجعولة من الشارع وغيرها في الاعتبار في نظر الشارع ومجرد ذلك اثبت حجية الظن الطريقي ولذا عد العلم بالواقع من الطرق المقررة ... [illegible]

من الشرع للوصول الى الاحكام اغنى ظن المجتهد بحكم علما استثنى او خصوص الظنون الخاصة لكنه من مسائل الفروع بل هي من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد باب العلم بالنسبة اليها وقد يمنع كون المسئلة من مسائل الكلام فانه لا ربط لها بالكلام كما يظهر لمن لاحظ مجموع مباحثهما من مسائل الاصول لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل ومنها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح لان كلا من الفريقين اعني ارباب الظنون المطلقة والظنون الخاصة يدعي العلم بما بنى عليه من القول بحجية الظن المطلق او الظن الخاص ورد بان الدليل العقلي الذي تمسك به ارباب الظنون المطلقة على فرض صحته انما تم على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف لو كان عنده طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم الدليل المذكور قطعا لانتفاء بعض مقدماته ولا يدعي المستدل ايضا قيام الدليل القطعي ولا على حجية كل ظن ولا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع ... [illegible]

١٤٠ علی الاختصاص الثانی من جهة طلب الریاسة مما یلزم منها ذلک الاول کما هو ظاهر **قوله** واما المقلد فلا کلام اه **اقول** قال بعض سادة مشایخنا انه یمکن
ان یدعی صرف التعبد فی شیء الی التقلید هو غیر بعید قوله واختلاف الفتاوی فی الخصوصیات اه اقول توضیحه ان الاختلاف فی الحکم علی وجهین
الاختلاف الراجع الی التعیین بعد الاتفاق علی القدر المشترک والآخر الاختلاف لا علی هذا الوجه بل یسلک المختلفون مسالک مختلفة یعتقد کل
منهم صحة ما اعتقده دون فساد ما اعتقده غیره بحیث لو انکشف علیه لقطنا لم یلتزم بالاعتماد دون الکاشف عن الاتفاق علی القدر المشترک هو الاول دون
الثانی نظیر اختلاف الاخبار فی الوقایع حیث انه لا یوجب تواتر القدر المشترک الا اذا کان علی الوجه المذکور وحاصل الفرق هو الفرق بین الحیثیة التعلیلیة
والحیثیة التقییدیة قوله والاجماع المرکب اه اقول حیث ان اختلاف الفریقین یتصور علی وجهین الاول ان یقول احدهما هذا لا غیر والآخر ذلک لا غیر
والثانی ان لا یتعرض احدهما لنفی قول الآخر فخرق الاجماع یتحقق فی احد الوجهین دون الآخر کما لا یخفی قوله بل الطریق العقلی بالنسبة الی الطریق المجعول اه اقول
وبعبارة اخری فلا فرق فی الظن المطلق عند وجود الظن الخاص فی عدم جواز ینتفی موضوعه کما هو شأن الاصول بالنسبة الی الادلة قوله وثانیا سلمنا نصب الطریق اه
اقول هذا الاعتراض کالاول راجع الی منع المقدمة الثانیة ایضا ودونما یقرب هذا الاعتراض بوجوه اخر متقاربة یقرب من بعض منها انا لا نسلم بقاء
التکلیف بالعمل بالادلة المقررة من حیث الخصوص بعد انسداد باب العلم الیها وانما المسلم حینئذ ثبوت التکلیف بالعمل بها فی الجملة ومنها ان غایة ما یلزم
بقاء التکلیف بالطرق المعلومة بالاجمال وتجرد هذا العلم الاجمالی لا یقدح فی الحکم العقلی الثابت علی تقدیر عدمه الخ وجواز التعویل علی کل ظن لا
دلیل علی عدم حجیته ان یتیسر الاکل ای اما ما ارادة لا علم بعدم حجیتها الفرض فیرادها الا الظن فیعمل علی مقتضاها کما یعمل علی مقتضاها مع انسداد باب العلم الی
الاحکام الفرعیة مع العلم ببقاء التکلیف بها عند عدم العلم بنصب الشارع لنا الی معرفتها لا ثانی مغایرة للحکم العقلی المذکور ومنها ان من جملة طرق
الاحکام ما نتمکن من معرفة جملة من تفاصیل بطریق القطع وهو الاجماع والادلة العقلیة ونحوها ولا قطع لنا ببقاء ما قطع لنا ببقاء التکلیف بالعمل بما فی البعض
بالنسبة الی کل واحد من بقیة احد الشرطین المعتبرین فی جواز العمل بالظن ومن جملتها ما نقطع بحجیته بطریق الاجمال دون التفصیل ونقطع ایضا ببقاء التکلیف
بالعمل به وهو الکتاب وخبر الواحد ولا قطع بحجیة ما عدا هذه الادلة الاربعة ایضا ولا ببقاء التکلیف بالعمل به حتی یتفرع علیه جواز التعویل فی تحصیله
الظن بما یوجب تخصیصه جواز التعویل علی الظن وجوده بمجرد الفرض محضا ومنها ان من ادلة الاحکام ما یقطع الی الادلة القطعیة ادلة ظنیة قام القاطع علی حجیتها
کظاهر الکتاب والخبر الصحیح وفیما عدا ذلک لا قطع لنا ببقاء التکلیف فیعمل بالحالة البرائیة لقطع العقل بحجیتها حیث لا دلیل معلوم الحجیة عند العامل
بها علی خلافها الی غیر ذلک من الوجوه التی یعلم صحتها وسقمها من التأمل فیما ذکرناه وتذکره ثم ان هذا الاعتراض الذی اورده المصدر ربما یجاب عنه مضافا
الی بعض ما تقدم بما لخصه عدم الفرق بین الطرق المجعولة وغیرها فیما نحن بصدده وهو ان ما تتصف به نفسه یصلح لدفع الاشکال والجواب حسبما الفصول عاجز
منه من التقریرات السابقة بان الادلة المخصوصة بعد نصب الشارع لها دلیلا من جملة احکام الوضع فیندرج فی الاحکام الشرعیة والاجماع منعقد علی
بقاء التکلیف بالاحکام الشرعیة بقول مطلق ولا یخلو عن بعد **قوله** فیثبت ان ما ذکر رضی الله عنه اه **اقول** ربما یقرر ذلک بوجه اخر وهو ان احتمال
اختصاص الطریق بزمان انفتاح باب العلم بها والاولی هو الوجه المذکور فی المتن کما لا یخفی قوله وثالثا سلمنا نصب الطریقة اه اقول اورد علیه بما
حاصله بعد تلخیصه ان الدلیل المذکور انما هو علی عدم حصول الاکتفاء بالقدر المتیقن من المتیقن الاحتمال ان یرجع الی الحقیقی والا فالصواب عدم التخطی
ایضا مع الاکتفاء به علی انا نقول انا ان عثرنا فی المسائل الفرعیة علی القدر المتیقن ولو بالاضافة اقتصرنا علیه والا رجعنا الی مطلق الظن الطریق المظنون
وان لم یلزم من الاقتصار علی المتیقن والرجوع فی غیره الی الاصول خروج عن الدین لان المراد المکلف فی المسائل المخصوصة یلزم من تاثیر فیها علی الطریق
الفلانی دون الاصل العملی او علی الاصل الفلانی دون الاخر بخلاف العدول عن المظنون الی الموهوم وان فرضنا انفتاح باب العلم فی غیرها من عامة
المسائل الفرعیة فلا یبقی هذا الدلیل علی فقد استلزام عدم الاکتفاء بالطرق المعلومة الخروج عن الدین غایة الامر ان المتجه عند عدم الاکتفاء هو
الرجوع الی الاصول کلیة مورده الا انه لو فرض التباس الامر علی المکلف فیما یجب بناء علیه فی تلک الحال من الطرق والاصول وتعذر علیه العلم بذلک
لزمه العمل بالظن فی ذلک ولو فی مسئلة مخصوصة لامتناع العدول الی الموهوم فلو وجد هناک امارات واصول عدیدة ظن بحجیة شیء منها فی تلک الحال
کان ما عداه موهوما ولا یمکن فرضه مشکوکا الا مع تواقوا لعلیهما ولا شک فی تعین ترجیح الموهوم کالمشکوک ولا افاد الظن بالواقع فلا بد ان یاخذ
المجتهد بالمظنون وان لم یفد الظن بالواقع اصلا بل وان کان موهوما بالنظر الی الواقع اذا استفرغ وسعه لم یقدر علی اکثر من الظن فی المسئلة مع ازدواج
بنائه فیها علی احد الوجهین وامتناع التوقف فی البین لذا نقول بکون القائلین بالظن المطلق مکلفین بالعمل به ویجوز تقلیدهم فیما یفتون به حجة
لو لم یقطع احد منهم بحجیته وانما ظن بعد استفراغ وسعه بلزوم بنائه علیه جاز ذلک ایضا وهذا معنی قول الفقهاء الاظهر کذا والاقوی کذا والاشبه
کذا فانهم لا یعنون بذلک الظن بالحکم الواقعی وکذا الحال فی المتجزی بل المقلد اذا تعذر علیه العلم بما یجب بناء علیه هذا کلامه وانت خبیر بان الامر
انما یتوجه علی ظاهر کلام الاستاد حیث انه یعطی ان مجرد انسداد سبیل العلم الی الطرق المجعولة یوجب جواز العمل بالظن فیها الا عند وجود ما یقتضی
الکفایة وثانیا المراد لا یدفع الایراد فان ربما یمنع ظهوره فیه فهو امر اخر والا فمع تسلیم الظهور یرد ذلک حیث یرجع الجواب الی ان المراد خلاف ما یعطیه ظاهر
وهو عین ما ذکره المعترض فی مقام التنزل بقوله سلمنا عدم وجود القدر المتیقن الخ فلیس ذلک الا ما ذکره فی مقام التنزل دفعا للایراد مع ان ارادة المستدل

١٤١ منع التخطی عن المتیقن لامتناع الاکتفاء به مما لم یستقم ان یتخذ من کلام المستدل اذ المحتمل الفرض فی المنع من الرجوع الی مطلق الظن ثم کیف یکفی فی مثبت اهمال
نتیجة دلیل الانسداد من غیر حاجة الی تعیین الجزئی الذی یؤول الیه الاهمال فی الظن بالطریق من جهة المرجح نعم ما ذکره فی العلاوة متجه لو تم مبنا الکلام
فی اثبات ذلک لعله تعرض له ان سلمنا الیه ما اولی الحاجة ثم انه ربما یعترض علی الدلیل بوجه اخر یشبه هذا الوجه وهو ان غایة ما یثبته انسداد باب
العلم الی الطرق حجیة الظن فی الجملة ولا یثبت العموم لامکان الترجیح بین الظنون المتعلقة بذلک تارة بقوة الظن وضعفه واخری بالظن بالاعتبار
وعدمه وثالثة بالقدر المتیقن بان یکون بعضها علی تقدیر حجیة الظن متیقنا بالنسبة الی بعض ورابعة بکون البعض متعلقا بمعلوم الحجیة علی
الاجمال ای بحسب النوع کالمتعلق منها بالکتاب والسنة وح فکیف یمکن القول بحجیة مطلق الظن فی ذلک وهذا الایراد مبنی علی الخلط بین
الطریق الواقعی والطریق الفعلی فان الترجیحات المذکورة انما تعقل فی الاول دون الثانی کما قیل **قوله** ورابعا سلمنا عدم وجود القدر اه
اقول قد یستغرب هذا الکلام نظرا الی ان القائل بالظن المطلق لا یقول به الا بعد سد باب الاحتیاط فی المسائل الفرعیة لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا یکون
فکیف لو اضیف الیه الاحتیاط فی المسائل الاصولیة ایضا والعمل بجمیع الطرق المشتبهة علی ان الاحتیاط فی المسائل الاصولیة انما یتحقق بالاحتیاط فی المسائل
الفرعیة لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا یکون امرا اخر وراء ذلک مع ان المنشأ الاستغراب فی محله فان المحذور اللازم من الاحتیاط فی المسائل الفرعیة
الذی اشیر الیه بانه لازم من الاحتیاط فی المقام ایضا کما اعترف به قوله نعم قد عرفت ان حرمته اه اقول قد تقدم بیان ذلک فی مقام ما سیجیء الاصل فی
العمل بالظن قوله فان کان مخالفا للاستصحاب فلا اشکال اه اقول وان کان مخالفا للبراءة فقد مر فی مقدمات دلیل الانسداد انه لا یعمل بها
فی المقام وان کان مخالفا للتخییر فلا اشکال انه لیس لها مع امکان الاحتیاط قوله اذا لم یعارضه الاحتیاط فی المسائل الفرعیة اه اقول لظهور الاحتیاط
فی المسائل الاصولیة لا مثبت له بعد العمل بالاحتیاط فی المسائل الفرعیة قوله وخامسا سلمنا العلم الاجمالی اه اقول ربما یدفع ذلک بان المطلوب
اداء ما هو الواقع لکن من الطریق الذی قرره الشارع فان حصل العلم به فلا کلام وکذا ان اداه علی وجه یقطع معه باداء الواقع فان العلم طریق الیه
قطعا سواء اعتبر الشارع بالخصوص ام لا وسواء حصل له العلم بالطریق الذی قرره الشارع ام لا للاکتفاء بالعلم باداء الواقع قطعا
بل یتعین الاخذ به علی تقدیر انسداد سبیل العلم بالطریق المقرر وانفتاح سبیل العلم بالواقع واما اذا انسد سبیل العلم بالامرین تعین الاخذ
بالظن بالطریق دون الظن بالواقع لان التکلیف المتعلق بالطریق بذلک حال اداء الواقع به علی حسب الطریق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع
فلیس فیه اداء التکلیف المتعلق بالطریق لا علما ولا ظنا ویندفع بما سیذکره المصدر **قوله** وکان المستدل توهم اه **اقول** منشا
ما ذکره المستدل احد امرین احدهما الذی اشار الیه المصدر هنا من ان نصب الطریق ولو حال عروض الاشتباه موجب لصرف التکلیف عن الواقع
الی العمل بمؤدی الطریق فالاحکام الواقعیة حینئذ لیست مکلفا بها تکلیفا فعلیا الا بشرط تادیة الطریق المنصوب علیها فیکون المکلف به حقیقة
هو العمل بمؤدی الطریق دون الواقع من حیث هو فیلزمه اهمال ما لم یؤد الیه الطریق المفروض من الواقع وثانیهما ما اشرنا وسیشیر المصدر الیه من ان الظن
بالطریق ظن بالامتثال الظاهری والواقعی بخلاف الظن بالواقع فانه لا یستلزم الظن بالاول قوله فان قلت نحن نری اه اقول حاصله ان الظن
بالواقع لو کان یعارض الظن بالطریق فی حال الانسداد لکان الظن بالواقع فی حق المقلد او بالحق الواقع فی المرافعات فی حق القاضی متبعا ایضا والا
باطل بالضرورة قوله قلت فرق بین ما نحن فیه اه اقول ملخص الجواب الفرق بین محل الکلام وما ذکر من المثال من وجوه ثلاثة احدها ان الظنون
الحاصلة للمقلد وللقاضی بالنظر الی الواقع امور غیر منضبطة کثیرة المخالفة للواقع بخلاف الظنون المعمولة فی تعیین الطریق واعترض علیه اولا بانه
یحصل احیانا مسئلة الظن المطلق بین حصوله من الامارات المنضبطة وغیرها وثانیا بانه لو قیل بالتفصیل لا یمکن القول بمثله فی حق المقلد ایضا اذ
الانضباط لا یرجع الی ضابط معین ولو اعتبر المستوی فقد یحصل فی بعض الامارات الحاصلة للمقلد وقد لا یتحقق فی بعض الامارات الحاصلة للمجتهد فی تعیین
الطریق المعلل ایضا وثالثا ان مثال القاضی خارج عن محل الکلام بالکلیة اذ الواقع انما یکلف به المتخاصمان اما القاضی فلا یکلف الا بالحکم بطرق مخصوصة
وعن ثوبه لا یبقی اکثرها علی ما اخطار الواقع بالکلیة کالیمین والنکول والقرعة والیلی الاقرار وشبهها لعدم حصول الظن منها نوعا ولجامعها
مع الظن القوی بخلافها قطعا ولو کان الواقع هنا ملحوظا لکان الظن الحاصل من الاجتهاد فی الواقعة الشخصیة اقرب الی الواقع من تلک الطرق
قطعا وعدم انضباط الامارات المتعلقة بتشخیص الواقع هنا لا یقصر عن حال الظنون الرجالیة والترجیحات الاجتهادیة لا یمنع عقلا ولا شرعا من ان
الحکم بصحة الظن المنضبط فی حد ذاته لولا الاجماع علی عدم اعتباره والقطع علی عدم اناطة القضاء به فتعین انسداد باب العلم الی الطریق نصل الخصومة
وعلمنا بعدم جواز اهمال الحکم فیها مع ذلک لو منا الرجوع الی الظن فی ذلک من غیر ان یکون للظن بالواقع اثر فی ذلک بالمرة بخلاف الحال فی المقلد
التکلیف بالواقع ثابت فی حقه غیر ان طریقه منحصر فی التقلید فمتی شک فی الطریق موضوعا او حکما لزمه تحری الاقرب الیه فالاقرب الی الامر العلم بالظن
الی الاقرب الیه دون الظن بالواقع ویرد علی الاولی ان العمدة فی الاتکال علی الاجماع وحدیث عدم الانضباط بالنسبة وجه للاعتبار ویرشد الیه
التامل فیما ذکرنا الخ ووجود الدلیل علی الاعتبار وعدمه فی القسمین وح فلا یرد ما ذکر من ضیق عدم التفصیل وعلی الثانی ان الامارات الحاصلة للمجتهد
من مثل الکتاب والسنة وغیرها والمقلد فی تعیین الطریق کقول اهل الخبرة وشهادة العدلین والشیاع وامثالها منضبطة قطعا بخلاف امارات المقلد

١٤٢ في تعيين الواقع فانها من قبيل العلائم التي يتفتح في قلبه منها الاضبط والاحتياط فالمراد من الانضباط في الامارات [illegible]

لاعتبار المستفي في ذلك كما لا يخفى واما الثالث فظنّ تعبّد المقرر بنفسه خبرًا وبعده لا يحصل الي براد منه عليه مع امكان المناقشة في [illegible]

عن قريب واما قررناه يظهر ان ما ذكره المقرر غنية في اثبات الفرق ولا حاجة الى التمسك بالوجه الذي ذكره المعترض تبعًا للوالد المحقق ره

من ان الشارع حصر طريق العامي في التقليد وطريق علمه بالمجتهد جعله لم يكن له بدّ من اعمال الظنّ في ذلك الطريق متى لم يكن هناك قدر متيقن

للامتثال حكمًا او موضوعًا كما لو دار الامر بين الفاضل والمفضول فان الاول هو المتيقن او بين شخصين يعلم باجتهاد احدهما دون الآخر اما لو دار

الامر حكمًا بين الافضل والاعدل او بين تقليد الفاضل الميت وعدوله الى المفضول الحي وان كان الاول اقرب الى احتياط الواقع او

موضوعًا بين شخصين لا قطع له بافضلية احدهما بعينه لزمه العمل بالظنّ في ذلك كما الحال في المتحري لو دار امره بين الاجتهاد والتقليد

طريق العلم بذلك لزمه العمل بالظنّ فيما هو طريق في ذلك الظنّ بالواقع لا ترجيح لاحد الطرفين من غير مرجح وهكذا المقلد متى انسدّ عليه

[illegible]

في مسئلة الظنّ بالطريق والظنّ بالواقع

[illegible]

غير من الاحتمالات المبني عليه نشأ كلما انه الناظر الى هذا المطلب مثل هذا الكلام المشتمل عليه الدليل الذي هو محل الكلام في المقام اعترض على المحقق الاستاذ
بوجوه من الاعتراضات وسنشير اليها ولا نعتقد ان حمل كلامه ره على غير المعنى الاول بعيد اما الثاني فلما ذكرناه من بعده ومعقوليته مضافا الى انه لا يساعد عليه
كلما له في المباحث السابقة واللاحقة مثل ما ذكره في جملة كلام له في جواب سؤال هناك مبنا اعتقاد الترتيب بين العلم بالواقع والعلم بالطريق نحو
لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع وليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر وعدم العلم به قاضيا بترتب
العلم بالواقع عليه لا تعين الرجوع الى العلم بالواقع الا ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلا على ترتب الاخر عليه بل
للجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر وعدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك و
لذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا ويتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء وغير ذلك من كلماته التي لا داعي لنقل الذكرها واما الثالث
فظاهر ضرورة انه لا مساس لها بالكلام اصلا ولا يمكن حمل الكلام على كل محمل بادنى مناسبة ولو كان من قبيل مناسبة التضاد وكيف يحمل الناظر
في هذا الكلام الطويل وامثاله اياه على احد هذين المعنيين لو تحاشى انصفهما كيف واولهما فاسد لما ذكره الموجه والثاني لبعده عن مقصد المحقق
المذكور بما ادريت فيه لاطلاق كما لا يخفى فالمحمل الصحيح هو المعنى الاول لكن لا على الوجه الذي فهمه الموجه وقرره لظهور انه خلاف الشيء كما
اعترف به ولا يمكن ان يتفوه به غافل فضلا عن مثل هذا المحقق الفاضل وكيف يمكن الرجوع الى غير العلم بالواقع مع عدم ثبوته بالدليل ومع عدم ثبوتها
بالظن وكيف يمكن الترديد بين العلم بالواقع وبين غيره مع عدم الدليل عليه بناء ذلك يلزم مثل هذا الترديد غير معلوم من عبارة الدليل المعضول ان بعد
ثبوت الطريق المقرر بالدليل هل المعتبر هو تحصيل اليقين بالاحكام على الطريق المقرر الذي اراده الشارع في الظاهر او تحصيل اليقين بمصادفة
الاحكام الواقعية الاولية الا مع قيام الدليل على الاكتفاء بغيره من الطريق المقرر وحاصل الفرق بين ما ذكرناه وما ذكره ان المراد بالاكتفاء بغيره من
دليل عليه على الاول هو الاكتفاء بالطريق المقرر مع عدم الدليل على كفايته بدون مصادفة الواقع وعلى الثاني هو الاكتفاء بما لم يقم دليل عليه
ولو كان مراده غير هذا المعنى توجه المنع على دعوى بطلانه بالعقل والنقل على الوجه الذي يدعيه لا يقال يلزم على ما حملت الكلام عليه القول بالترتيب
بين العلم بالواقع والعلم بالطريق مع انه ره حكم صريحا ببطلانه في غير موضع من كلامه منه الكلام السابق لانا نقول لزوم ممنوع فان لو وصلنا نقيم
اذا اريد بالاول في قوله او اداء الواجب ولا هو الاول على سبيل التعيين في الاستقلال وليس كذلك بل المراد هو الاول على سبيل التخيير فحاصل الترديد انه
هل يجب تحصيل العلم بالواقع اولا يخير لا يجوز العمل على وفق العلم بالطريق مع امكانه او يجب جعل العلم بالطريق ايضا في المرتبة الاولى من دون
من دون تقييده بمصادفة الواقع وبعبارة اخرى هل يكون الثاني في عرض الاول اولا الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني لبطلان الترتيب عنده كما عرفت
والشاهد على ان هذا هو المعنى في كلماته اكثر من ان يحصى ويكفي ما يستفاد من كلامه السابق في جواب السؤال وقوله في هذا المقام ولو حصل العلم
بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع وان بعث لا عن استفادة الترتيب صريح فلا انطباق فيه فيكون ذلك الخبر قرينة
عليه كما اعترض به المصر ره بل يصير على ذلك محل الاعتراض من حيث لا بعد فيه وانت اذا تاملت فيما حققنا جزمت بعدم ورود ايراد الموجه على
المصر ره بوجوه بجمعها بعد تحرافه ره عن جادة الاستقامة في فهم كلام المحقق المذكور منها ان التحقيق الذي لا يتوجه اليه ريب ولا شك ان جعل
الطريق المخصوص في استنباط الاحكام حكم واقعي كسائر الاحكام وان كان مدلوله حكما ظاهريا في كل منها فالظن به كسائر الظنون المتعلقة بالاحكام
الواقعية فكما ان الظن بالاحكام الواقعية لا يستلزم الظن بالبراءة كذلك الظن بالحكم المذكور واعتراض المصر ره مبني على توهم التفرقة بين
الامرين من كلام المحقق المذكور ومنها ان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمامور به يستلزم سقوط التكليف المتعلق به بحسب الواقع ونفس
الامر عينا كانت وغيرها فالظن باداء الواقع يستلزم الظن بالبراءة بالمعنى المذكور كما ان الظن بحجية الطريق يستلزم ذلك لا يعقل اجتماع ذلك
مع الشك في البراءة فضلا عن الظن او القطع بعدمها ولا يتصور الفرق في ذلك بين الامرين والمصر ره توهم التفرقة بينهما في كلام المحقق المذكور
وحكم بالتسوية بينهما في الحكم بالبراءة والمراد بالبراءة بالمعنى المذكور وهو من الضروريات التي لا شبهة فيها ومنها ان المصر ره توهم مطابقة المحقق
الطريق الشرعي بالطريق العقلي وان سلوك الطريق المجعول مع قطع النظر عن العلم به يستلزم البراءة كالطريق العقلي وهذا توجيه لكلامه بما
لا يرضى به صاحبه ومنها ان المراد من الظن بالطريق المقابل للظن بالواقع الذي حكم المحقق باستلزامه الظن بالبراءة بخلاف الظن بالواقع هو الظن
الذي لا ينفي على الاسباب الموهومة والمشكوكة وليس المراد به مجرد الظن بالحجية الواقعية التي يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بتحريم العمل عليها
كالقياس ونظير ذلك وشبهه كما توهم المصر ره لوضوح ان الشك في بعض المقدمات يستلزم الشك في النتيجة فالظن بذلك لا يخرج عن الظن بالواقع
الذي صرح بعدم استلزامه للبراءة ومنها ان البراءة الواقعية لا تلازم البراءة الظاهرية سواء اعتبر في المطلق قصد القربة او لم يعتبر وسواء حصل
بواسطة العمل بالواقع او بواسطة العمل بالطريق المقرر مما يستلزم ذلك العلم باحدهما دون الظن باحدهما والذي ذكروه من الفرق بين الظن بالواقع
والظن بالبراءة انما يتم حيث لا يعلم كون المصالح والمفاسد الواقعية علة للامر في تشريع الاحكام اذ مع العلم بذلك لا ينفك الظن بالواقع عن الظن
بالبراءة لاستلزام الظن باداء تلك المصالح الواقعية التي اوقع المصر ره فيما توهم تحميل ان الاحكام الشرعية من هذا القبيل مع ان المحقق المذكور

بنى هذا الوجه على ما قرره في المقدمة الرابعة هذا ملخص ما افاده وهو المتامل المنصف اذا تامل في عبارات المحقق وجدها غير محتملة لما اراد حملها عليه المعترض الا
احتمالا بعيدا والعجب انه اعترف بذلك ثم تعجب من المصر ره في حمل الكلام على ما فهمه من ظاهره ولو بني على ان لا يحمل الكلام على ظاهره وانسد ابواب النقض و
الابرام والسؤال والجواب والايراد والدفع فكيف يجاب عن الاعتراض الوارد بان ظاهر الكلام لم يقصد مع ان من المقرر ان بيان المراد لا يدفع الايراد واي
استعجاب اي استبعاد واي كلام لا يرد عليه الايراد لا كلام خالق الخلق وليت شعري هل كان طريقة اهل الحل والعقد من اول بناء التدوين والتصنيف
والتاليف حمل الكلام الذي هو محل البحث والايراد على غير ظاهره بحيث لا يتوجه عليه ذلك فلو ادعى ذلك فهو مما يكذب به كل منصف ينكره كل منصف

قوله لكن على سبيل الجعل لا الحقيقة آه اقول يتصور ذلك على وجهين الاول ان يكون مضمون الطريق كذلك باعتبار كونه مشتملا
على مصلحة مساوية او فائقة على مصلحة الواقع والثاني ان يكون الحكمة التسهيل والفرق بينهما بعد الاشتراك في بعض اللوازم انتفاء الحسن عن ...
عند المقدم عليه على الاول دون الثاني الوجه عند ذلك على الثاني الا اذا ادى الى اختلال النظام فيكون كالاول كذا قيل قوله هذا في الطريق المجعول
في عرض العلم آه اقول توضيحه ان الطريق المجعول اما ان يكون في عرض العلم بالواقع او في طوله وبعبارة اخرى اما ان يكون بينهما ترتيب في مقام الامتثال
اولا وعلى اي تقدير فالذي يوجب الامتثال هو العلم بالطريق في مقابل العلم بالواقع الذي لا شك في حصول الامتثال معه اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلان بدل العلم فهو امتثال الواقع هو الامتثال الظاهري دون غيره واما اذا تعذر او دار الامر بين الظنين المتعلقين بهما فلا دليل على تعيين
الظن بالطريق على الظن بالواقع بعد عدم ثبوت كون مطلوب سلوك الطريق بدلا عن العلم بالواقع بل بثبوت عدمه ملاحظة كون الغرض الحقيقي هو ادراك
الواقع المقتضي لترجيح الثاني ولو لوحظ بدليته نعم لو استلزم عن نفس العمل بالواقع فلا اقل من الحكم بالتساوي بينهما في الترتيب سيما على فرض اعتبار الظن
فيما يكونان بدلين عنهما اعني العلمين المتعلقين بهما نعم اذا ثبت تقييد الواقع بالطرق المقررة لا يتجه ترجيح الظن بها على الظن به وقد عرفت ان اثباته
في غاية الاشكال قوله واما اقتصر على الطرق المجعولة آه اقول توضيحه ان الذي يفيد في اثبات المطلوب هو نصب الشارع على سبيل الجعل
الاستقلالي لا الامضاء والتقرير لما جرى عليه طريقة العقلاء ولا دليل على الاول ولا يحكم العقل بوجوب نصب الشارع للطريق بدليل من الوجوه
الا انه يستلزم جعل الحكم نصب الطريق لبطلان التسلسل ووضوح لزومه من جهة ان الطريق المجعول مما يجب العمل به فلو لزم التكليف في نصب الطريق
لم لزم ذلك فيه ايضا وينقل الكلام الى ذلك الطريق وهلم جرا نعم يستلزم ذلك وجود الطريق والامضاء ومنع العقلاء على العمل به وحسنه على كل
فلا بد من الطريق العقلي التي لا مجال للجعل فيه يستقل العقل بالاكتفاء به وقبح المؤاخذة معه بحيث يجب على الامر عند عدم رضاه بالعمل به التنبيه عليه
والا لزم الاغراء بالجهل ومن هنا لا يلتفت الموالي في كثير من الاحوال والاوقات الى نصب الطريق لعبيدهم فيما امرهم به او نهوهم عنه بل يكتفون لهم
بالطرق العقلية ولا يحكم العقل بقصورهم وتقصيرهم والحاصل ان اقتصار الشارع على الطرق المجعولة امر محتمل ينهدم به معظم اركان الاستدلال
ولو لوحظ بعد ذلك باحكام المبني وانقان البناء فيهدمه احتمال كون الطريق المجعول في حال الانسداد امر اخر غير الظن بالطريق بعد العلم بنصب الطريق
المجعول قوله ثم على ان بعض من لا خبرة له آه اقول مراده ره صاحب الضوابط ره قوله ويدفعه ان المسئلة ليست من التوقيفيات آه اقول سيأتي
عن قريب من المصر ره ما يوهم صلاحية المقام لدعوى الاجماع فيه بل التصريح به ايضا وهذا منه عجيب بعد الطعن في دعوى الاجماع والقطع في مدعيه
بالبلغ بيانا قوله مع ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص آه اقول قد عرفت وجهه فيما تقدم وقد يقال ان امتناع التخصيص في الدليل
العقلي انما يراد به التخصيص الواقعي وهو ممتنع في العمومات النقلية ايضا والتخصيص في مجرى ظاهر التعبير حيث انه يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه
بعض الافراد جائز في الدليل العقلي والنقلي كليهما اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ايراد التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم
عليه بحكم العقل وغيره ولا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي يظهر لك ما فيه من التامل فيما اسلفنا قوله
وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين آه اقول حيث انه ممن وافقه في المسلك يبطلون البراءة والاحتياط بمنع الدليل عليهما عند قيام
الظن على خلافهما والوجه في ذلك ما قد يتوهم من ان الاصل دليل حيث لا دليل وبعد قيام الظن على خلاف البراءة وغيرها من الاصول يحتمل وجود
الدليل فيرتفع موضوع الاصل وان كان محل نظر من جهة ان الماخوذ فيه عدم وجود الدليل لا عدم احتماله او ما قيل من ان البراءة مثلا قد اخذ في
اعتبارها الوصف شطرا او شرطا وهو منتف عند قيام الظن على خلافها قوله اذ كما ان نفس وجوب الاطاعة آه اقول يعني انه لا يمكن ان يكون الامر
المطاع امر مثلا الا من باب الارشاد اذ لو كان الامر الزاميا لوجب الامر باطاعته ايضا فيلزم الدور او التسلسل وان احتيج الى توضيح ذلك فلعله
يصدر عنا في محل اخر قوله مدفوع بما قررنا في محله من ان التلازم آه اقول حاصل الكلام في المقام ان الملازمة المحققة في محلها لا تقتضي الا
مطابقة حكم الشرع لحكم العقل اذا كان المورد قابلا لورود حكم الشرع ولا تقتضي فعلية مطابقتهما في كل مورد وعلى مثل ذلك يبتني ما ذكره صاحب
المعالم وغيره في جواب استدلال القائلين بوجوب مقدمة الواجب من ان جواز تركها عقلي لا شرعي فلا يرد ان عدم وجوبها يستلزم جواز تركها
وخطاب الشرع بجواز الترك بعد الامر بذي المقدمة قبيح توضيح المطلب ان العقل بعد ما حكم بجواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك وانما
لم يحكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لكونه عبثا بل منافيا للغرض فلو حكم بالجواز بعد انتفاء المجلس حتى يتوهم بسببه جواز المقدمة بل

من جهة كونه لغوا لا يليق صدوره عن الحكيم فحاصل ما ذكر ان جواز حكم الشرع بجواز الترك انما يتم اذا ترتب فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا بخلاف
حكم العقل به فان من شانه درك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال وبالجملة ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بان
لا يتطابقا كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهي في حكم الشرع ايضا مما يجوز تركه لكن المقصود عدم جواز تصريح
الشارع بجواز تركه للزوم اللغوية لا انفكاك في ذلك المقام من جهة عدم قابلية المورد للزوم اللغو ايضا كما في مسألة الاطاعة والمعصية فعلم ان
الانفكاك على هذا الوجه لا ينافي ما ثبت في محله من الملازمة فلا تغفل **قوله** واما من حيث مرتبة الانكشاف اه **اقول** لا يخفى الفرق
بين الامرين بالنسبة الى حكم العقل بحكومة اذ لو لوحظ مجرد حكم العقل في باب الاطاعة الظنية لم يحصل الفرق في حكمه بين المراتب كما لم يحصل
في حكمه بين الاسباب اذ المقصود هو الانكشاف ولا فرق بين مراتبه ولو لوحظ حكم العقل بالنظر الى النتيجة اللازمة للمقدمات فكذلك فكما يمكن الفرق بحسب
بين مراتب الظن يمكن الفرق بين اسبابه بان يقتصر على العمل بالظن الحاصل من الخبر الصحيح ونحوه دون الشهرة وشبهها فتدبر **قوله** نقول الحق في تقرير

بل نقول لو تعارض دليلان في حكم ولم يحصل المرجح الذي يعتبر غيرنا فلا يمكن القول بالتوقف لبطلانه عند الخصم ايضا ولا العمل بالاصل الذي لم يعمل به غيرنا فلم يكن
حينئذ الا بالتخيير كما هو مختار المجتهدين عند التعارض فكذلك نقول فيما نحن فيه لا يقال العمل بالتخيير بين الظنون يوجب ترجيح المرجوح والمرجح لانا نقول
كما لا يلزم ذلك المحذور من جهة كل واحد من المجتهدين ظنا لاجل دليل لا يلزم من اخذنا اي ظن شئنا كالظن الحاصل من الخبر او الشهرة او غيرهما فالفرق
تحكم هذا ملخصه وفيه ما فيه **قوله** فنقول ما يصلح ان يكون معينا او مرجحا اه **اقول** الفرق بين التعيين والترجيح ان الاول عبارة عن الاخذ
ببعض الافراد من جهة دليل دال عليه بالخصوص والترجيح عبارة عن الاخذ ببعض ما لم يتم على شيء من افراده دليل خاص من جهة ما يوجب قوته ورجحانه وربما
يخفى الفرق بينهما ويجعلان من قبيل المترادفين ثم ان النسبة بين المرجحات الثلاثة بعضها مع بعض عموم من وجه مع احتمال العموم المطلق في بعض الصور
كما يظهر بالتامل فيها **قوله** فتامل اه **اقول** قيل في وجه التامل ان المتيقن للماخوذ بعد ما سلمنا حجيته تفصيلا فاعتباره ووجوب الاخذ به انما
هو لدليله لا للانسداد فيندرج في الظن المطلق غاية الامر انه كونه متيقنا يوجب تعيينه لا دليليته فانها بالنظر الى ادلته والظن المطلق ما يكون

١٤٨ والعاقل لا يسترا كمها فيما هو المقصود من تحصيل البراءة وثانيهما ان الحال في ذلك على تقدير الحكومة بل وعلى تقدير تسليم الطريق المجعول ايضا ترجيح في دوران الحجة بين الكل والبعض لان نصب الظن المشكوك اعتباره من حيث هو كذلك يستلزم نصب المظنون ولا عكس وانما اعتبرنا قيد الحيثية لجواز ان لا يمكن نصب المشكوك من حيث نفسه دون المظنون لكون ذلك لا يجدي في مقام العمل على المكلف في تلك الحال اذ ليس الحاصل عنده حجة الا المشكوك والمظنون من حيث هما كذلك فلا يمكن نصب الاول المكلف على الحال التي هو عليها دون الثاني مع امكان العكس وثالثهما انه لو سلم دوران الحجة بين المتباينين فيمكن اجراء الدليل في تعيين الحجة منهما نظرا الى بقاء التكليف وانسداد باب العلم انهما بعد ابطال الاصلين البراءة والاحتياط يتعين الرجوع في ذلك الى الظن فيكون المرجح اذن المعلوم دون المظنون ورابعها انه ما انكر ان الترجيح لاحد الدليلين على الاخر يتوقف على القطع باعتبار ان ادرك توقف على العلم بحجيته في نفسه فممنوع وان اريد العلم باعتباره في مقام الترجيح فهو حاصل بالظن لحصول الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين لكن المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل من باب دوران الحجة بين الاحتمالين بل ليس من باب التعارض اصلا بل هو من باب لا تنصف في مقام القصر على اقل ما تندفع بل من باب دوران الحجة بين الكل والبعض المعين بما يخصه من المرجح الظني او احتمالي وغاية ما ذكر توقف الترجيح على القطع بان المرجح يمكن تسليمه في المقام بعد كون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتبارها بعد الانسداد كما اذا قام قرن ملتبس عن ... من الاخبار الصحيحة على حجية بعض ما دونه فيكون متيقن الاعتبار دون غيره ويلحق به ما كان متيقنا بالاضافة اليه وخامسها انه ما انكر حكم العقل بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع ثم وانما يحكم العقل بذلك على الوجه الاقرب الى البراءة وذلك لان العلم بالاشتغال يقتضي تحصيل اليقين بالبراءة مع الامكان ثم الظن بها مع تعذره وان دعى الى اليقين بها بعد ما لاحظ حكم العقل في الاشتغال مشكوك الاعتبار وان فادا الظن الاقوى بالواقع لكن البراءة معه مشكوكة فلا يحكم العقل به في مقابلة مظنون الاعتبار الا مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به وكلام صاحب المعالم يشعر بتقديم الا عند المعارضة ويدل على قبح ترك الاقوى واختيار الاضعف من حيث هما كذلك وهما خارجان عن محل الكلام وسادسها ان قوة الظن المشكوك مما لا اناطة به الحجية لما عرفت من عدم رجوعها الى ضابط معين بخلاف نفس الظن بالاعتبار الى الظن بالواقع فان له معيارا معلوما الا ان الاقع من الحجية به **اقول** اما الايراد الاول فلا يخلو عن وجه فان الانصاف انه لا اشكال في الكلام المذكور يكشف العقل عن الجعل الشرعي بل ان جميع اجزاء الكلام من اوله الى اخره ناظر الى مرحلة الحكومة كما لا يخفى على المتامل واما الثاني فمن غرائب الاوهام فان المظنونية والمشكوكية ليستا من الصفات اللازمة للظنون انما تتصف بهما بالنسبة الى اختلاف الاعتقاد بانية افرادها فان بعضها مما نظن باعتبارها وبعضها مما نشك في اعتباره مثلا اذا نظرنا الى الخبر الصحيح نجد انفسنا بحيث نظن حجيته واعتباره واذا نظرنا الى الشهرة نجد انفسنا بحيث نشك في حجيتها واعتبارها وهكذا فحاصل الكلام فيما نحن فيه التريد بين الامرين حجية مثل الظن الخبري الذي نظن اعتباره والظن الاخر الذي نشك في اعتباره فيدور الامر بين المتباينين ولا يعقل الامرين تعلق جعل الشارع بالشيء المتصف بالمشكوكية او الشيء المتصف بالمظنونية للوجوب ان جعل المشكوك بوصف انه مشكوك او جعل المظنون بوصف انه مظنون ولو سلم فجعل المشكوك وان كان يستلزم جعل المظنون لكنه لا يستلزم جعل الموهوم فيدور الامر بين جعل مجموع الموهوم وجعل المشكوك المستلزم لجعل المظنون لو لوحظ استلزام جعل الموهوم من حيث هو كذلك لجعل المشكوك كذلك المستلزم لجعل المظنون كذلك دون العكس لا لامراك لدوران بين الكل اعني المجموع من الظنون والمشكوك والموهوم والبعض اعني خصوص المظنون فلا يبقى مصداق له وثلثا الامرين لا يناقض الذي صرح به المستدل في كلامه اما الثالث فيرد عليه اولا انه يمنع ما يقتضيه مقدمات دليل الانسداد بعد انسداد باب العلم التكليف ابطال الاصلين هو الرجوع الى الظن واما الرجوع الى خصوص هذا الظن من بين الظنون الثابت حجيتها على وجه الاهمال والاجمال فلا دليل عليه الا الظن باعتباره وهو من الظنون التي لم يثبت اعتبارها بعد فالتمسك به دور ومن يظهر حال الرابع فان تحقق الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين بمجرد الظن الذي لم يقم على حجيته قاطع اول الكلام ثم ان ما ذكره من كون المقام من باب دوران الحجة بين الاحتمالين لا من باب تعارض الدليلين ان اراد به التعريض على المصرح فلا يخفى موقعه اذ لم يصرح بالثاني بل يظهر من كلامه الاول مع ان القول بالثاني مما لا يعقل صدوره عن الرضلا عن مثل هذا المحقق الا ان يريد ما يرجع الى الاول وان اراد به تحقيق الحق فلا ضير وبما ذكرناه يظهر ما في الخامس فلا نطيل بيانه واما السادس فقد تقدم الكلام في مثل مستقصى في مطاوي كلماتنا وحمل كلام صاحب المعالم على ما ذكره يكشف عن عدم تجديد النظر فيه والا فظاهر ان مراده تقديم نوع الظن الاقوى على الاضعف ثم ذكر الكلام المذكور في مقام اثبات دلالة دليل الانسداد على حجية خبر الواحد بعد ان استتم من مقدماته وجوب الرجوع الى الظن فمراده ان الظن الحاصل من الخبر مما يكون اقوى من غيره فيجب تقديمه والمراد بها المتعددة الطرق المختلفة مثل الاجماع والكتاب اعطاء البراءة على ما صرح به الفاضل الصالح واما الشارح فعندي عليه ان الظن المشكوك ان وان لم يبط به الحجية على ما ادعى لكنه يصلح مانعا الاناطة الحجية بالظن المظنون فليتدبر **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى منع قيام الظن على حجية بعض الظنون من حيث الخصوص وامكان دعوى قيامه على انه معتبر ولو بدليل الانسداد **قوله** ودون اللزم الاول بعض من يكون **اقول** هو الفاضل النراقي في عوائده مانه اجرى دليل الانسداد في اثبات ظهور المراد مستندا **قوله** وفيه ان اللزم باقتضائه **اقول** لقائل ان يقول ان دليل

الانسداد الاجري بالتسلسل اصل الظن يثبت حجيته على سبيل الاهمال فلا بد فيه من الترجيح واذا لوحظ بالتسلسل الظن في مقام الترجيح اثبت حجية مطلق الظن ١٤٩

والفرق ان الحكم بانتاجه الثابت على سبيل الاهمال يستلزم التسلسل والدور بطلان الاول كما يقال مثله على القول بان النتيجة هو الظن بالطريق والمفروض ان هذا القائل انما اجرى دليل الانسداد في اثبات حجية الظن في مقام الترجيح بخصوصه ولم يكتف بجريانه في اصل الظن فلو لم يرد ما ذكر لم ما لا ذا جرا به كانت فافهم **قوله** فمال معترضا على القائل اه **اقول** كلام القائل على ما حكاه عنه ان المراد من الترجيح هنا هو التعيين دون التلبس باعتبار ان المتلبس به هو الازم الاتباع دون غيره ولا شك ان الترجيح بهذا المعنى لا يستدل فيكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدلالا بالظن على تعيين هذا الظن من الظنون الحجية للعمل دون غيره ولا شك ان هذا الاهم الا على ثبوت حجية خصوص هذا الظن او القول بحجية كل ظن والاول لم يثبت فتعين الثاني فلا تتم هذا الا على القول بالظن بحجية كل ظن **قوله** يقول ان هذا القائل خلط اه **اقول** حاصل مراده الفرق بين المرجح والدليل فان ما يثبت التعيين وهو غير معتبر في المقام بل المعتبر هو الترجيح وجواز اخذ الراجح فلا يلزم المحذور **قوله** وحاصل الكلام ان المراد من المرجح اه **اقول** كان منشأ توهم تعارضهما ما تداول بينهم في مسئلة التعادل والتراجيح ان المرجح غير الدليل لا تخل له بما هو بصدده فان الترجيح عبارة عن بيان احد الاحتمالين او المتعارضين على الاخر والمرجح هنا له دوران لم يكن دليلا الا ان ترجيح احد الطرفين لا بد ان يكون من دليل شرعي او عقلي يوجد فيه المرتبة مع ذيلها دليلا فالمرجح هنا ح هو الجزء العلة التامة في وجوب الاخذ باحدهما وطرح الاخر والخروج عن التخيير بينهما **قوله** ثم ان ما ذكره الاخير مقتضية الاولى توضيحات القول ببطلان الترجيح بلا مرجح معنونة في مقابلين احدهما مقام الايجاد والتكوين حيث انهم يقولون بان وجود الممكن يحتاج الى مرجح والا لزم ترجيح الوجود المساوي للعدم في الامكان وهو ممتنع سواء كان ح ذلك في مقام عروض الوجود للافعال المنوطة وجودها بالارادة والاختيار كالاكل والشرب وغيرها او عروضه للموجودات الخارجية كالموضوعات الصرفة وثانيهما مقام الالزام والتكليف باحد امور لا مرجح له على الباقي وهذا قبيح من الحكيم ولا يكون محالا اذا عرفت فالاول المورد من مورد الامتناع وثانيهما مورد القبح فلا وجه للاضطراب المشعر بوحدة المورد **اقول** الذي يخالجني ان هذا الامر لا وقع له لانا اما ان نقول بكون نفس الارادة مرجحا كما يقوله الاشاعرة بالنسبة الى الافعال الصادرة من الخالق او المخلوق حيث ان ارادة الفاعل مرجحة عندهم لاحد طرفي الممكن وبه تمسكوا فيه بقدحي العطشان ورغيفي الجوعان وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي تتصور الترجيح فيها فلا شك في جواز الترجيح بلا مرجح خارجي وانما المحال هو الترجح بلا مرجح بمعنى ان يترجح احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح والارادة متصف بالترجيح وانما الترجيح بلا مرجح للمؤثر ان يفعل بمعنى ان يرجح بارادته اي مقدوريه شاء اولا نقول به نظرا الى ورود الاشكال فيما اذا كان ارادة الفاعل لاحدهما مساوية لارادته للاخرى بالنظر الى ذاته حيث ان اتصافها باحدهما دون الاخرى ترجيح بلا مرجح اذا لم يستند الارادة الحادثة وموجب للزوم التسلسل في الارادات اذا استندت الى ارادة اخرى وفي التعلقات اذا قيل بوحدة الارادة وكثرة التعلق بحسب المرادات والتمسك بالامثلة المذكورة مما لا يجدي اذ فرض التساوي من كل وجه لا يوجب وقوعه في الخارج اذ لعل هناك مرجحات خفية مؤثرة في الترجيح حاصلة في نظر المرجح وان لم يتنبه لها واقلها كون الفاعل انه حال الترجيح الى احدهما او الى ما يترتب عليه من الغايات المقصودة اكثر ولا يلزم من كون شيء مرجحا تفطن الفاعل بكونه مرجحا ومن هنا ذكر بعض المحققين في باب التنبيه ان الداعي الى العمل قد يكون في الواقع محض الرياء ويعتقد العامل حال العمل انه محض القربة ثم ينكشف له بعد تلطيف النظر اعمال التامل حقيقة الحال وذكر الشهيد في القواعد عن بعض انه اجاب باشتقاق نفسه الى الغزو فاتهم نفسه في ذلك لحب ان يقال انه شهيد وبالجملة مجرد الفرض لا يقتضي الوقوع الا ترى انا نقطع بانه لو وضع عسل على حد سيف بحيث يتساوى ثقله من الجانبين وقف عليه او يميل الى جانب مع انا نرى بالتجربة ان الفرض لا يقع في الخارج فان قلنا بكون الارادة مرجحا لم يمتنع الترجيح في شيء من الطائفتين بل لم يقبح وان قلنا بعدمه فلا بد من مرجح ثم الطرفين وان كان خفيا عن النظر والترجيح بدونه قبيح وممتنع مع قطع النظر عن كون القبيح ممتنعا عن الحكيم نعم يمكن الفرق بين القبيح من الترجيح بلا مرجح والممتنع منه على الوجه الذي حققناه سابقا فراجع وتامل حتى لا يختلط عليك الامر **قوله** بل لا يبعد دخول الاولين تحت القياس اه **اقول** ان اريد دخولهما فيه حكما فلا يبعد دعواه وان اريد دخولهما فيه موضوعا فلو سلم في الاول لم يسلم في الثاني فان القياس هو اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع بينهما والاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات نعم يدخل الاستقراء التام وهو ما علم فيه بانحصار الجزئيات فيما يتصف بالحكم في القياس المنطقي حيث انه قسم من القياس الاقتراني الشرطي ولذا يسمى بالقياس المقسم ولا دخل لذلك بما نحن بصدده وح فلا يليق بالعالم ان يشتبه عليه الفرق بينهما كما حصل لصاحب المعالم في باب الفور والتراخي على ما صرح به في القوانين كما لا يليق به ان يشتبه عليه الفرق بين جزئي قاعدة الاعم الاغلب كالفقيه المحقق القمي في مواضع شتى حيث صرح بانه من المناقضات التي في حجية احدهما اضعف من الخلاف في حجية الاخر كما يظهر من الغاية القصوى لذا زاد بعضهم في تعريف الاستقراء التقييد بعدم القطع بجزئي مخالف لاخراج الاعم الاغلب **قوله** فنكشف به بعض غير واحد اه **اقول** لا اشكال في حجية الاستقراء التام اذا وجد لافادته العلم فيكون حجة اجماعا واما الناقص ففي حجيته وعدمها قولان وظاهر النهاية التوقف لو قيل بافادته الظن والتحقيق انه يقال ان لم يفد الظن فليس بحجة مطلقا وجهه ظاهر ولكنه خلاف ما يحكم به الوجدان ان انكره الفاضل وان معلا ان بانه لا تعلق بين ما رايت بين ما لم تره ولا بين ما علمته من ذلك ان قلنا بافادة الظن المحقق التام فلا اشكال في حجيته على القول بالظن المطلق لانه

ظن لم نعم الاجماع على عدم حجية فيكون حجر العموم حجية ظن المجتهد الا ما خرج بالاجماع وهذا ليس منه ولا فرق فيه بين ما يفيد الظن الضعيف وما يفيد
القوي كالمتاخم للعلم واما ارباب الظنون الخاصة فهم في حيص بيص لا يمكنهم رفع اليد عن مثله مع كونه معمولا به عند العلماء فلا بد لهم اما من
دعوى الاجماع عليه او التمسك بمثل نص مثل اسحق بن عمار في بحث اللباس صاحب الاشارات اراد التمسك به حجية بدلالة الاشارة فقال في
المقام ما لفظه فان قلنا بقوله العموم مما دل على حكم لا كثر من جميع الخطابات فحجة من باب دلالة الاشارة ايضا لرجوعه الى دلالة اللفظ وليس ببعيد
فان الشارع اذا حكم في اكثر ما وجدناه من المحال بكفاية البينتين من حكم هذا الاطراد فهو مما فهم من مجموع احكامه والا فليس حجة لعدم الحجة على
العموم انتهى وفيه ما فيه واما توهم انه يترجح في ذهن المجتهد مع الظن ارادة الشارع لتعميم الحكم فيصير الحالة مظنة للضرر فهو مع عدم التعقل
والتامل كما لا يخفى ومن فروع عدم حجية البينة واستحباب صلوة الوتر لجوازها على الراحلة مع ان كل ما وجد من صلوة الفريضة لا يجوز
ذلك فيه احتمال كون بعض ذلك من قبيل الاعم والاغلب بصرح المط ثم ان هذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى الاحكام الشرعية واما اثبات اللغة
به فلا اشكال فيه بل لا خلاف فيه ايضا كما ادعاه في الاشارات ومن تتبع في كلمات اهل الادب بل علماء الاصول ايضا لهم كثيرا ما يتمسكون به في تعيين
عليه الاصوليون مسائل كثيرة كاشاعة النقل والمرجح في تعارض الاحوال واثبات الحقيقة الشرعية واشتراط بقاء المبدأ في المشتق وتحديد المفاهيم
الى غير ذلك مما ينفتح عليه حول القياس على ما اشرنا فان القياس في اللغة مما لا يجوز بلا خلاف كما صرح به جماعة **قوله** ومنه يظهر
الوهن آه **اقول** حاصله انه لا يحصل الظن من الرواية بمجرد العمل بها بعد عمل الاصحاب بمقتضاها فينكشف ذلك عن حجيته وجرانه في الرواية
والا فلو فرض حصول الظن منها لا يمكن طرحها والعمل بالاولوية وهذا ظاهر **قوله** احدها ان يكون الظن القائم على حجيته آه **اقول** لا يخفى ان هذا
المرجح لقبل نفع من المرجح الاول من المرجحات المذكورة اعني كون بعض الظنون متيقن الاعتبار بالنسبة الى بعض اذ لو قطع النظر عن الاشكال الاتي من
القدر المتيقن انما يتصور على ما يقرر الكشف وتعميم الظن بالنسبة الى المسائل الفرعية والاصلية على طريقة الحكومة وامكن اعتبار القدر المتيقن في
الظن بالطريق الى الامر فيه ما جرى فيه من حيث عدم الكفاية بل يرد عليه ما ورد عليه ايضا مثل ان القدر المتيقن يكون من الظنون الخاصة ح
للقطع التفصيلي بحجيته وان تيقن لبعض بالنسبة الى الباقي لا يصير معينا له لكونه معلوم الحجية تفصيلا وغيره مشكوك الحجية منفية بالاصل
لا يجدي في اثبات المراد للعلم الاجمالي بوجود معارضات كثيرة ومخصصات ومقيدات وقرائن في الامارات الباقية الغير المتيقنة الاعتبار فيكون نظير
ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسك بها مع قطع النظر عن غيرها مع ان اعتبار المتيقن الاعتبار ايضا يخرج المجتهد عن حد الانسداد ح تحت اعتبار الرجوع
الى البعض الذي هو غيرها فمع حال الى غير ذلك مما يتصور وروده **قوله** الثالث ان يكون الظن القائم آه **اقول** مبنى التعيين على هذا الوجه جريان دليل
الانسداد في حصول مسئلة تعيين ما هو المتبع من الظنون بعد الانسداد كاجرائه في مسئلة حجية اصل الظن وهذا الامر عليه ما اورد على تعيينه
الفاضل النراقي في اجرائه دليل الانسداد في المسئلة المذكورة ولا يحتاج فيه الى التكلف الذي وقع منه هناك من جهة اتحاد الظن المعين للطريق
كما لا يخفى **قوله** فالذي ينبغي ان يقال آه **اقول** اختلف النسخ في المقام ففي بعض النسخ فالذي ينبغي ان يقال على تقدير صحة دليل
الانسداد على وجه الكشف وفي بعضها ثم على تقدير صحة تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف فالذي ينبغي ان يقال الخ وكيف كان فهذا تكملة
المطلب السابق وتوضيحها ان دليل الانسداد اما ان يقرر على وجه الكشف او يقرر على وجه الحكومة اما على الثاني فسيأتي الكلام فيه واما على الاول
فاما ان يوجد بين الظنون قدر متيقن حقيقي اولا وعلى الثاني فاما ان يوجد متيقن اضافي اولا وعلى الثاني فاما ان لا يقوم على اعتبار شيء منها
امارة او تقوم على بعضها وعلى الثاني فاما ان تكون الامارة القائمة عليه واحدة او متعددة وعلى الثاني فاما ان تقوم على ظنون لا يكفي بعضها
في الفقه بل يحتاج الى كلها او على ظنون يكفي بعضها ولا احتياج الى كلها وعلى الثالث فاما ان تتفاوت الامارات القائمة في الظن بالاعتبار اولا فعلى
الاول يقتصر على القدر المتيقن وكذا على الثاني وعلى الثالث يحكم بالاخذ بالكل وعلى الرابع يتبع تلك الامارة الواحدة وعلى الخامس يعمل بالكل
وعلى السادس يؤخذ بما قام متيقن الاعتبار او مظنون الاعتبار على اعتباره وعلى السابع يعمل بالكل **قوله** وهذا يحتاج الى سير آه **اقول** بل يحتاج
الى مؤنة التدرب في الروايات والاطلاع على مظانها وبسط اليد في فن الدراية والرجال وقد ادعى المصنف ره فيما سيأتي كثرة الاخبار الموجبة
للاطمينان ودعواه مما يطمئن به النفس **قوله** ما سلكه غير واحد من المعاصرين آه **اقول** نقل ذلك عن صاحب الرياض وولده صاحب المفاتيح قدس
سرهما **قوله** بان مقتضى القاعدة بعد ابطال التبعيض آه **اقول** قد عرفت مما تقدم وجه كون ذلك مقتضى القاعدة فان القضية المهملة في
قوة الجزئية وحينئذ فان تساوت الظنون من كل وجه لزم الحكم بحجية الجميع نظرا الى انتفاء المرجح والترجيح في نظر العقل وعدم امكان القول بالتخيير
لمخالفته الاجماع وعدم امكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح واما ان اقام الدليل الظني على حجية بعضها
انصرف اليه القضية المهملة فيتقدم لا محالة المظنون على المشكوك والموهوم وكذا يقدم المشكوك على الموهوم في محل الخبر وبحمالته وقد اعترض
الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يصح التعدي عنها في الحجية الى غيرها من الظنون انه لا يثبت بالقضية
المهملة المذكورة ما يزيد عليها وبتقرير اخر نقول ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والتزامه بالظن المعين مع الامكان دوران الامر عنده بين العمل

بالمعتبر على الظن المظنون الاعتبار ووقوع الخلاف في ذلك بين العلماء لم يجز له الحكم بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة الى العمل
بالظن تندفع به فلا داعي الى ضم غيره من الظنون والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وكذا الحال في دوران الامر بين المشكوك والموهوم
قوله وثانيا ان العلم الاجمالي آه **اقول** هذا على فرض تسليم الدعوى والا فللمانع ان يمنع ثبوت العلم الاجمالي اولا وفي جميع المراتب المرتبة
ثانيا وكون المقام من الشبهة المحصورة ثالثا **قوله** ومن ذلك يظهر الكلام آه **اقول** وعلى هذا فلو ادعى وجود مثبتات خلاف ظواهر المظنونات في
الموهومات ايضا واثبت حجية بعضها بذلك من دون حاجة الى توسيط حجية المشكوكات فيه امر يلزم حجية الفاقد للعلم من المشكوكات من حجية
فضلا عن الفاقد له من الموهومات مع ان الاولوية في الاول في غاية الظهور ثم ان بعضهم ذكر وجها اخر للتعميم عكس الوجه المذكور يعني ان الملحوظ
في ذلك الوجه ترك العمل بالظن بملاحظة القدر المتيقن من الاضعف فالاضعف وفي الوجه المذكور العمل به بملاحظة القدر المتيقن من الاقوى
فالاقوى لبناء الاول على مراعاة الاحتياط الموافق للاصل فيقتصر في الحكم بسقوطه على المتيقن والثاني على الحجية والاصل عدمها فيقتصر على
الاقل تقريره ان الثابت اولا وبالذات بعد اثبات بقاء التكليف بمعظم الاحكام وانسداد باب العلم هو لزوم الاحتياط المفيد للعلم الاجمالي بالامتثال
في جميع المشتبهات وانما يسقط ذلك بتعذره او لزوم العسر والحرج بالالتزام به فان تعين مورد التعذر او الحرج اختص السقوط به وجرى
الاحتياط في سائر المقامات وان تردد بين جميع المقامات فان تساوت النسبة اليها لزم الحكم بسقوط التكليف به في جميعها لامتناع
التعيين بغير مرجح وبطلان التخيير والا فاللازم هو الحكم بسقوط الاحتياط في الاحتمالات الموهومة بالنظر الى الواقع والطريق معا ثم الموهومة
بالنظر الى احدهما خاصة فان بقي الحرج ايضا لزم الحكم بسقوطه في المشكوكة بالنظر الى الامرين جميعا فاذا ظن بالواقع او الطريق لزم الاحتياط
بالعمل به ثم بملاحظة الظن يحسب مراتبه المتقدمة وذلك لان ما دل على عدم وجوب الاحتياط انما يدل على سلب الموجبة الكلية ولا يقتضي السالبة
الكلية فيكون العمل بالظن مبتنيا على مراعاة الاحتياط بالقدر الميسور للقطع بعد لزوم الحرج بالاحتياط فيه وح فلا يحتاج في تعميم الحكم الى دليل
اخر لموافقته ايضا للاصل والقاعدة فيجب تعميم الحكم لمظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه للقدر المتيقن وغيره وللظن القوي والضعيف الى
غير ذلك من اقسام الظنون ولا يخفى ان هذا بعيد عن غرض القائل بحجية مطلق الظن فانه قائل بحجيته من حيث هو لا من باب الاحتياط **قوله** قد عرفت
الجواب عنه آه **اقول** ومنوان الحرمة بعد منع كونها ذاتية اما من جهة التشريع او من جهة استلزام طرح الاصول وشيء منهما لا يمنع عن العمل
كما تبين هناك ولا اختلاف في نفسه ما اشرنا اليه من ان طريقة الاحتياط الاستناد عن القائل بحجية الظن المطلق حيث انه يجعل حجة شرعية في مقام
القضاء والافتاء والعبادات والمعاملات والاحكام المتعلقة بالفروج والاعراض والدماء والاموال واثبات ما يحتاج ثبوته الى برهان ونفي
ما يفتقر انتفاؤه الى البينة فبين المقامين بون بين **قوله** ولا ينافيه الاحتياط في المسئلة الاصولية آه **اقول** ان قيل ان قضية قاعدة الاشتغال
في المقام مع كون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل انما هو بان يكون العمل بالظنون المشكوكة وغيرها لرجاء الوجوب كما هو قضية الاحتياط لا بقصد
الالتزام والتشريع وح فيمكن ان يقال ان العمل بالظن القائم على عدم وجوب السورة يكون من باب الاحتياط فيرجع الامر الى ان الاحتياط ترك السورة
من جهة العمل بهذا الظن قضية للاحتياط بمعنى العمل به لرجاء الوصول الى الواقع فالعمل على مقتضى عدم الوجوب انما هو لذلك الرجاء لا ليتم
البناء المذكور اذ تطبيق العمل على عدم الوجوب بهذا المعنى لا يمكن مع ايقاع الفعل مع السورة لاحتمال الوجوب قلنا ان مقتضى الاحتياط في المسئلة
الاصولية هو العمل بالظن هو مقتضى عدم الوجوب وليس نفس عدم الوجوب مقتضى الاحتياط ليمكن ارجاعه الى الاحتياط في المسئلة الفرعية فقد
يجاب عن اعتراض المصنف بان مقصود المعمم اثبات حجية الظن مطلقا ولا ينافي ذلك عدم جواز العمل ببعض افراده المعارضة للاحتياط كما ترى في
الظن بالطريق وليس هذا باعجب من خروج القياس ونحوه وفيه ما لا يخفى **قوله** لا يمنع من لزوم اتيانه آه **اقول** بل لا يبعد لزومه من
جهة تحصيل الموافقة القطعية بعد عدم المنافاة بين الاحتياط في المسئلتين فان في ترك الاحتياط في المسئلة الفرعية احتمال المخالفة وخوف
الضرر اذ من المعلوم انه اذا دار الامر بين العلم بالموافقة مع الامن من ضرر المخالفة او احتمال المخالفة وخوف الضرر فالترجيح للاول قطعا لا
ان يقال ان الاحتياط في المسئلة آه **اقول** الانصاف انه لا فرق بين المثالين كما اعترف به لان الامر دائر في احدهما بين القصر والاتمام وفي الاخر
بين الصلوة الواجدة للسورة والفاقدة لها فالشك في كليهما على طرز واحد والمثال المناسب للمزيل والمزال ما اذا شك في جواز قطع الصلوة للتيمم
بوجدانه الماء في اثناء الصلوة من جهة الشك في بطلان التيمم بحرمته وعدمه فاذا قام امارة من الامارات التي يعلم اجمالا بوجوب العمل ببعضها على
بطلان الوضوء بذلك فالاحتياط في المسئلة الفرعية اعني حرمة قطع الصلوة بذلك لان الشك الموجب له مسبب عن الشك الاول كما لا يخفى
قوله فقد عرفت شناعته آه **اقول** اذ الحكم بوجوب العمل في الاول انما هو للعلم الاجمالي المفقود في الثاني لانه من جهة الحكم العقلي الذي نعلم بعدم
تعرض الامام عليه السلم له قولا او فعلا لان الامر باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير المحل المذكور **قوله** فالتعميم على
لا يتصور آه **اقول** المراد التعميم بالمعممات الخارجية المذكورة بمعنى انه على تقدير ح لا يعقل فيه حيث التعميم بالمعممات المذكورة نعم انما
انه فرع ثبوت القدر المتيقن من اول الامر فلا يرد الاشكال على العبارة ومن هنا يعلم ان احد وجوه التعميم بناء الامر على تقرير مقدمات دليل الانسداد

١٠٢ على وجه يوجب حكومة العقل وتلخيص جميع ما مرّ من اول الباب الى هنا ان المقدمات ستّ احدها هذا وثانيها اجراء الدليل في كل مسئلة بانفرادها فان من المعلوم ان الحاصل في كل مسئلة بانفرادها العلم الاجمالي لا تكثر فيه حتى يحتاج الى التعميم او ينحصر الرجوع الى المرجحات المذكورة نعم تحصل فيه بين مقتضى الظن بالواقع والظن بالطريق فلا بد من الترجيح بموافقة وثالثها عدم حصول الكفاية بالعمل ببعض الظنون دون بعض ورابعها العمل بالحجة المرددة بين الظنون على العمل بجميعها وخامسها توقف البراءة القطعية عن التكاليف المعلومة اجمالا بعد تعذر البراءة القطعية على العمل بمطلق الظن وسادسها بطلان الترجيح بلا مرجح **قوله** بيان ذلك ان الثابت من مقتضى بقاء التكليف **اقول** للقائل ان يقول ان هذا البيان يجري بالنسبة الى الاسباب ايضا فانه يجب لانه ملاك تحصيل الاقرب الى العلم عند تعذره وذلك لانه اقرب الى كشف الواقع من غيره وهذا يجري في الظنون الحاصلة من الاسباب المختلفة فان كشف الظن المظنون الاعتبار مثلا عن الواقع اقرب حصولا من الظن المشكوك الاعتبار او الموهوم الاعتبار وعلى تفاوت الاسباب المفيدة للعلم في اقتضاء اعتبارها لا يقتضي عدم تفاوت الاسباب المفيدة للظن فيه الظهور الاختلاف فيها في كثير من الاحكام الا ترى ان العلم غير قابل للتصرف والجعل نفيا واثباتا بخلاف الظن في المقصود ولاولويته لا ترى ان العلم يكون حجيته بديهية عند العقل بخلاف الظن في المقصود ولاولويته الذاتية من الواقع فكلما يكون اكثر كشفا يكون اقدم والظنون مختلفة في ذلك بحسب الاسباب والمرتبة فكما يقدم الاقرب مرتبة يقدم الاقرب سببا فافهم **قوله** وهذا ليس حجية مطلق الظن اه **اقول** توضيحه ان المراد من حجية مطلق الظن ومرتبته خاصته منه كونه مرجحا في استنباط الاحكام بحيث يستند اليه ويعتمد عليه كالظن الخاص عند القائل به وليس الامر في المقام كذلك لان الظن الموافق للاحتياط انما يؤخذ به من حيث انه احتياط الا من حيث انه ظن والمخالف له انما يؤخذ به بمقدار ما يجوز ترك الاحتياط من جهة استلزامه الحرج لا زيد لو لا الاحتياط لزم العمل بموارد منه هذا اذا وجد الظن في الاثبات بمقتضى الاحتياط الا الاصول الجارية في خصوص الموارد من البراءة والاستصحاب وغيرهما كما هو مقتضى القواعد في موارد فقدان الدليل فلو شك في حرمة عصير التمر مثلا حكم بالاحتياط مع ان المورد مجرى البراءة من جهة تعلق الشك بالتكليف لا بالمكلف به فيكون العمل بالظن من باب التبعيض في الاحتياط ولا التزام به من باب الايجاب الجزئي بعد بطلانه على وجه الايجاب الكلي غاية الامر تعيين الايجاب الجزئي فيما يكون احتمال التكليف فيه قويا لا ما يكون ذلك الاحتمال فيه ضعيفا بحيث يكون خلاف الاحتياط مظنونا بالظن الاطمينان **قوله** بل العمل على هذا الوجه اه **اقول** هذا عطف على قوله هذا ليس حجية مطلق الظن **قوله** فان قلت ان العمل اه **اقول** التبعيض مختلفة في المقام فبعضها ان العمل بالاحتياط في المشكوكات منضمة الى الموهومات يوجب العسر فضلا عن انضمام العمل به في المظنونات بالظن الغير القوي وبعضها الاخر المظنونات في الفقرة الاولى والموهومات المقابلة للظن القوي في الثانية والمقابل واحد لكن الاول اقوم لفظا ومعنى **قوله** لان حصول الظن الاطمينانية اه **اقول** لا يخفى ان هذا التحصيل من الاطمينانيات في حصول الظن الاطميناني من الاخبار وغيرها بعيد عن مذاقه على ما تراه مما بنى عليه من انكار اكثر الظنون الخاصة فلو كان هذا المقدار من الظنون الكافية موجودا فيهما فما المحوج الى دليل الانسداد والتجشم في اثبات الظن المطلق والبناء على تبعيض الاحتياط **قوله** وهو يحصل غالبا من خبر من يوثق اه **اقول** هذا الاطمينان انما يحصل من اكثر الظنون الحاصلة من خبر اصحاب الرجال والعلماء المقاربين من عصر الائمة واهتمامهم في القدح في رواية من يتهم بالكذب من يعاشر مع الكذابين وتوثيقهم الموثقين وجرحهم المجروحين حتى انهم ميزوا بين من يوثق بصدقه ومن لا يوثق بصدقه من غير الامامية واخرجوا المدح من بين جرح الحصيد فلكل ذي حق كثير من الموثقين ما ذكروا كقولهم في فضال انه كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه غير ما يفرع من ذلك في ما قد نقدمه في المباحث السابقة نبذ منه حتى انه اعتمد على خبر امثالهم جماعة من بنوا على الامتناع من النقل عن المجاهيل فضلا عن الضعفاء فلو لم يحصل لهم الظن الاطميناني لم يعتمدوا على مثل ذلك خصوصا مع عنده وكفاك كلام الصدوق في اول الفقيه حيث صرح بان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع ان كثيرا من تلك الكتب منسوبة الى الثقات والمعتمدين من سائر الفرق الضالة وكلام الشيخ في العدة بعد التصريح بوجوب العمل بخبر من يعمل بخالف المذهب حيث قال ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه الى ان قال بعد الحكم بوجوب العمل باخبار الثقات من الشيعة ولاجل ما قلنا عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعده هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم الى ان قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم الى غير ذلك من كلمات القدماء وغيرهم والمتامل في امثال هذه الكلمات من الاخباريين ربما يدعي القطع بصدور الاخبار وارباب الظنون الخاصة على ما سلكوا فيه من السلوك وبالجملة فيمكن حصول الاطمينان من الاخبار فدعواه مسموعة كما اشرنا **قوله** توضيح ذلك مقدمات دليل الانسداد اه **اقول** حاصل التوضيح ان تلك الاصول اللفظية بعد العمل بالظن وكذلك الاصول العملية وكما ان الثانية لا يرجع اليها مع فقد الظن على خلافها الا بعد اثبات

كون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن المطلق ولا يمكن الرجوع اليهما مع البناء على التبعيض في الاحتياط فكذا الاولى فان الفرض تحقق العلم الاجمالي بمخالفتها في كثير من الموارد فمع الشك يجري بها في مورد لا يمكن التمسك بها الا بعد اثبات كون الظن مرجحا كالعلم بمعنى انه اذا قام في مورد عمل بمؤداه ولا اخذ بمقتضى تلك الاصول كما هو الحال في الاصول العملية ولا شك ان مقدمات دليل الانسداد قاصرة عن انتاج مثل هذه النتيجة حسبما عرفت اذا شك في مورد لم يقم على حكمه امارة ظنية لم يمكن الرجوع الى الاصل اللفظي كالاصل العملي بل لا بد من الرجوع الى مقتضى العلم الاجمالي ان يجري حكم العقل بعد وجوب الاحتياط فيما قام فيه الظن على عدم الحكم لا يكفي في دفع الاجمال بعد ثبوت العلم الاجمالي فلا مناص عن هذا الاشكال الا باحد امرين احدهما اثبات كون نتيجة الاصل الدليل حجية الظن وكونه كالعلم والاخر اثبات ان العلم الاجمالي انما هو بملاحظة موارد الامارات فلا يقدح في المشكوكات والاول لا يساعده المقدمات والثاني يكذبه العيان الذي نعتقده بل يقابله بجواز العلم الاجمالي كما لا يخفى ودعوى الاجماع على كون المرجع في المشكوك هو الاصول اللفظية ثم الاصول العملية ممنوعة على مدعيه **قوله** نعلم مما ذكرنا ان مقدمات دليل الانسداد اه **اقول** الذي يظهر الاشكال مذكرة هذا المقام الذي طال فيه الكلام توضيحها ان دليل الانسداد اما ان يقرر على وجه الكشف او على وجه الحكومة اما على الاول فلا ينتج الا على سبيل الاهمال والقدر المتيقن منه على الثاني وان افاد الكلية الا انه لا يفيد المقصود اعني حجية الظن المطلق بل انما يفيد التبعيض في الاحتياط فلا بد على تقرير الكشف الرجوع الى ما يتم من المرجحات المذكورة وعلى تقرير الحكومة الاقتصار على الظنون الاطمينانية المتعلقة بالاحكام او الطرق بناء على ما اخترناه من التعميم بالنسبة اليهما والرجوع في غيرها الى الاحتياط ان امكن والا فالى الظن المطلق في جميع الافعال بالتخيير **قوله** فيشكل توجيه خروج القياس اه **اقول** هذا الاشكال وارد ايضا على ارباب الظنون الخاصة الطاعنين به على ارباب الظنون المطلقة ومرجع مثل هذا الاشكال الى لزوم التخصيص في القاعدة العقلية ولم يتفطنوا الورود مثل هذا الاشكال عليهم ايضا فانهم قائلون بعد حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون مقامه في حكم العقل الا ما قام الدليل على حجيته فيرد ذلك ايضا الزام التخصيص في القاعدة العقلية وبعض من تفطن به منهم نفعه ان خروج الخارج انما هو من باب التخصص لا التخصيص فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل الا مطلقا فيمكن دفع الاشكال عن القول الاخر على هذا الوجه ايضا كما اشرنا وستشير اليه **قوله** ومنشائه لزوم التناقض اه **اقول** بيان لزوم التناقض ان العقل اذا استقل بالحكم في امر كان ذلك بعد ملاحظة جميع الجهات المعتبرة في الحكم اذ لا يخفى شيء منها على الحاكم من حيث انه حاكم فلو رخص حكمه في مسئلة الظن بشيء فلا يمكنه التفكيك بين افراده بعد اشتراكها في المصلحة التي ادركها الحكم منها على الحاكم حيث انه حاكم ... فلو حكم به لها فاثباته الحكم مع ذلك في بعضها دون بعض اخر يؤول الى اثبات ذلك الحكم وعدمه فيما نحن فيه يؤول الامر الى حجية الظن وعدم حجيته وليس ذلك الا تناقضا ظاهرا **قوله** الاول ما مال اليه وقال به بعض اه **اقول** هذا احد الوجوه التي ذكرها المحقق القمي في القوانين في دفع الاشكال وحاصله انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون ما دل على عدم حجية القياس ونحوه يكون معتبرا قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه والحاصل من غيره **قوله** فلا ريب ان بعض تلك الاخبار اه **اقول** هو مورد تلك الاخبار العاملون بالظن القياسي من باب الاستقلال واتباع الهوى من دون متابعة للشرع كما هو طريقة ابي حنيفة وعن الزمخشري في ربيع الابرار عن يوسف بن اسباط قال رد ابو حنيفة على رسول الله صلى الله عليه وآله اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار **قوله** حيث تركوا الثقل الاصغر اه **اقول** المراد بالثقل الاصغر هو العترة الطاهرة وبالاكبر هو القرآن الكريم كما ورد بذلك اخبار كثيرة من طرق الفريقين وفيه من الاشكال ما لا يخفى فان عالم التكوين سابق على عالم التدوين وليس الكتاب الكريم رشحة من رشحات فيض انوارهم المقدسة بل ذكر المحدث الفاضل المجلسي ره في بعض كلماته ان من انتقش في قواه الفاظ القرآن وفي عقله معانيه اتصف بصفاته الحسنة على ما هي عليه واخبر عن الله عنه به واتعظ بمواعظه وصار القرآن خلقه وروي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعلي بن ابي طالب وهو افضل لكم من كتاب الله وهو مترجم لكم من كتاب الله تعالى وقد ورد في الاخبار انهم عليهم السلام كلام الله الناطق والقرآن كلام الله الصامت ولم احد من الاصحاب تعرض لعقد هذا الاشكال فضلا عن حله الا البعض الاواخر لكنه لم يأت بشيء يشفي العليل ويروي الغليل وتحقيقه وان كان خارجا عن المرام اجنبيا عن المقام الا انه لما انجر اليه الكلام بحيث ان اهتم فيه ببعض الاهتمام مخافة ان لا يجد الطالب في كلام غيري من الاعلام فاقول الذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجوه الاول ان هذه التسمية انما هي بملاحظة ظواهر افهام الناس واعتقاداتهم حيث انهم لم يكونوا مطلعين على بواطن اسرار الائمة الطاهرين ولم يعرفوا حقائق مقاماتهم حتى انهم تخيلوا ان القرآن اعظم قدرا وافضل رتبة ويضعفه لزوم تقرير النبي صلى الله عليه وآله اياهم على الاعتقاد الباطل والرأي الفاسد الثاني ان

لائمة عليهم السلام ثلاث مقامات احدها مقام كينونة حقائقهم التي يكونون فيه اشهادا واعضادا وولاة باسم عز الله وظهر قدرته على محالها وهو
مقام الوساطة الكبرى والولاية العليا وهو مقام الوسائط النورية والحجب الهيولية وهم في هذا المقام افضل من القرآن بل من كل ما خلق الله
عدا النبي صلى الله عليه وآله وثانيها مقام التأييد بالوحي ونفخ روح القدس وهم في هذا المقام يساوون القرآن حيث انهما ثقلان باطنه وهم ثقلان
ظاهر في تراجمة التوحيد وثالثها مقام الامامة والولاية الظاهرية في عالم الناسوت ولباس البشرية وهم في هذا المقام يستفيدون العلوم من القرآن
لذا وصف الله عليا عليه السلام في غاية الوصف بقوله تعالى ومن عنده علم الكتاب وكل شيء احصيناه في امام مبين فالقرآن في هذه المرتبة هو الثقل
الاكبر وهم الثقل الاصغر لان حكمهم تابع لحكم القرآن دون العكس ويمكن ترتيبه بان للقرآن ايضا مقامات غيبية كما ان لهم مقامات وطريق المطابقة بين
الثقلين انما هو مع الاغماض عن المراتب التي لو لاحظناهما من الجانبين على انه لو تم لاستلزم تفضيله على رسول الله صلى الله عليه وآله ونحو ذلك
ترى ان الرجم بعض القاصرين ممن عليه نفحة من زمرة العارفين الثالث ان كتاب كل نبي مشتاق لوجوده التكويني ونوره الحقيقي ولذا كان القرآن مهيمنا
على سائر الكتب كما كان نبينا صلى الله عليه وآله مهيمنا على سائر الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم فكان القرآن في الحقيقة
هو النبي صلى الله عليه وآله والفرق بين التكويني والتدويني لا شك ان النبي صلى الله عليه وآله افضل من العترة الطاهرة فكذا القرآن وان كانوا
افضل منه بالنظر الى مرحلتي التكويني التدويني الرابع ان القرآن اعظم معجزات النبي صلى الله عليه وآله واقومها واكدها فكان متكفلا لاثبات
نبوته والامام عليه السلام كان حافظا لشريعته نائبا للنبي في رياسته بعد ثبوت نبوته فكان القرآن اكبر من هذه الجهة وههنا وجوه اخر لا نتعرض لها لئلا
يخرج الكتاب عن وضعه في هذا العقد كما يدوم اهل الهداية **قوله** الا ترى انه لو فرضوا الغيبا بالقياس آه **اقول** تحقيق المقام ان يقال
ان الانسداد قد يكون عن العلم وسائر الادلة الظنية سوى القياس بحيث لو لم يعمل به لزم الخروج عن الدين واخرى لا يكون كذلك بل عن العلم فقط
مع وجود سائر الادلة الظنية بقدر الكفاية فعلى الاول الحق مع القائل بحجيته اذ الخروج عن الدين اشد منعا من الشارع من حرمة العمل بالقياس
قطعا وهو واضح عقلا ونقلا ويمكن دعوى عدمه نظرا الى ان لا ادلة الى المسائل على الثاني الحق على خلافه لفقد الامرين جميعا واما الفرق
بين العمل به على جعل التشهي الاستقلال والعمل به على جعله الكاشفية عن حكم الشارع لدى المنابطة له كما تصدى له المحقق المذكور فتمام الاوجه له
لعموم الادلة سيما بملاحظة المطلقات لو قطعنا القياس الطارد في حصول الظن منه هذا لكن فرض انسداد باب الطرق لتمعينه الكلية خروج
عن مفروض المسئلة لان الكلام في هذه الحالة التي عليها اغلب المكلفين كما يظهر من التتبع في كلمات القوم من المثبتين والنافين قوله لكن الانصاف
ان اطلاق آه **اقول** ان المتعمق الفقيه الناظر في سيرة اصحاب الائمة والعلماء وجدهم معرضين عن العمل به بل مجمعين على تحريم الاستناد اليه والتعويل
عليه ما الذين عليه قاطعين بذلك على نحو قطعهم في سائر الضروريات حتى ان الشيعة تبرأت من ابن الجنيد للعمل بالقياس حتى انه لم يستطع المقام فيهم
فخرج من بلادهم ثم على ما نقل تاب عنه ورجع كما نقله بعضهم قوله الخامس منع افادة القياس للظن آه **اقول** هذا ايضا من الوجوه التي ذكرها المحقق
المذكور ووجهه في مباحث الظن الاجماع والتقليد بما اشار اليه المصنف ره وقد يوجه بوجه اخر وهو ان بعد ما نكشف من نهي الشارع عن العمل به
عن وقوع الخطاء في مقاصده غالبا وذلك يوجب الظن بخلاف مقتضاه لكان الدليل الاعم الاغلب فيحلم في الظن الحاصل بمقتضاه التعارض ونحو ذلك
ترى ناظرا الى عدم حجية الظن الحاصل الا الى عدم حصوله **قوله** ويدفعه منع حصول الظن آه **اقول** تنقيح الجواب ان مقتضى حصول الظن
موجود في القياس حتى ان اهل الميزان جعلوه من طرق الاكتساب بل ربما يفيد القطع وقد ذكر اساتيد الاصحاب في المسائل المقامات فاذا جاز افادته
للعلم فكيف لا يجوز افادته للظن فدعوى عدم افادته الظن اصلا كدعوى عدم افادته للقطع من جهة امر الشارع بالعمل به في
الهمزي لا يتصور وجود مانع الا ما اشار اليه من ان الاخبار الناهية عنه من حيث كونه من الشرع غالبا على جميع المخالفات التي يدل عليها
فتخلف جملة من موارده عن اصابة الواقع وليس شيء منها بمانع اما الاول فلان النهي عن العمل بامارة لا يوجب عدم حصول الظن منها بل
انما يوجب عدم جواز العمل بها الا ترى ان الشارع نهى عن سوء الظن بالمؤمنين ومع ذلك يحصل الخبر عنده مع امارة دالة امتنع مخالفته هذا النهي
ولو كان النهي عن العمل بظن يوجب عدم حصوله لكان النهي عن نفس الظن موجبا لذلك بطريق اولى مع امكان منع دلالة الاخبار على ما يوجب الكلية
مع تسليم الاهمال والجزئية واما الثاني فلانه لا اثر للعلة في منع حصول الظن به مطلقا والا لزم منع حصول العلم في تنقيح المناط والوجدان شاهد
على خلافه وتجرد خفاء الحكم الملحوظة في الاحكام في كثير منها لا ينافي ظهورها في بعضها في بعض المقامات واما الثالث فلان مجرد التخلف في بعض الموارد
لا ينافي حصول الظن احيانا لان مثل هذا التخلف متحقق في اخبار الآحاد والظواهر اللفظية حتى ان مثل ذلك حمل ابن قبة ومن حذا حذوه على
منع امكان التعبد به وكذا شاهد في وقوع التخلف ووقوع التعارض بينهما الكاشف عن بطلان احد المتعارضين **قوله** وقد يحصل من
القياس القطع آه **اقول** ان قلت القياس اما ان يحصل فيه تخريج المناط بحيث يمكن ان يحكم بان الامر الفلاني هو المناط او لا فعلى الاول
يفيد القطع وعلى الثاني لا يفيد الظن فلا ملازمة بين الامرين قلت هذه مغالطة في غاية السقوط انها مبتنية على دعوى عدم الواسطة
تحقق العلم وعدم تحقق الظن ومع ما فيه ما يشهد به الاعتبار الصحيح بخلافه فان تخريج المناط قد يكون بحسب الاعتقاد العلمي وقد يكون بحسب الاعتقاد

الظني على مراتبها المرتبة بل لا يبعد دعوى ان حصول العلم في النظريات انما يكون متدرجا متسلسلا في مراتب الظن كما ان ثبات الكيفيات المختلفة بالشدة والضعف
ولو منع من دعوى الايجاب الكلي فلا مناص عن تسليم الايجاب الجزئي وبالجملة اختلاف مراتب اسباب حصول الاعتقاد قوة وضعفا يوجب اختلاف
مسبباتها فينبعث مراتب القطع والظن **قوله** الثالث ان باب العلم في مورد القياس آه **اقول** هذا ايضا من الوجوه التي ذكرها المحقق
المذكور ومحصله خروج مورد القياس عن محل الكلام فان البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداده في باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص
في حكم العقل قيل ويمكن ان يرجع هذا الوجه ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه
مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه ان محط النظر في هذا الوجه ليس افادته الظن وعدمه وان ثبت بعدم افادته الظن ايضا فان
الوجوه تختلف باختلاف الحيثيات وربما يلاحظ في الوجوه المتحدة بحسب المال مرحلة التنزل بمعنى ان ابداء بعضها بعد التنزل عن الاخر و
ان تصادقا بحسب المال وعلامة ذلك تمامية بعضها مع فرض التصادق مع الاخر الا ترى ان هذا الوجه بعد تمامه يفيد المدعى وان فرض افادة
القياس للظن كما ان الوجه السابق كذلك يفيده وان ثبت الانسداد في مورد القياس **قوله** وفيه ان هذا العلم آه **اقول** مع ان النهي عن القياس
لا يستلزم الارجاع الى الاصول بعد فرض بطلان الرجوع اليها مضافا الى ما قيل من ان الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا
عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بغير العلم لا اخذ بخلاف الواقع فغير بعيد العلم يكون حكمنا غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من
القطع بعدم جواز العمل به ان اراد حصول العلم من ذلك بوجوب عدم الاعتماد على القياس لا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث انه
مؤدى الدليل الاخر المساوي له فهو كذلك الا انه لا محصل له في دفع الايراد فهو باق على حاله وان اراد حصول العلم منه بكون الحكم في الواقع غير
ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد واعتبار كون الحكم مستفادا من القياس لا يقتضي تعدد الحكم حتى يقال ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا
من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس والحاصل ان مراده من العلم ببطلان الحكم
من حيث كونه مؤدى القياس ان كان هو العلم بنفس الحجية اعني تادية القياس فهو راجع الى العلم بعدم حجية القياس وهو لا يرفع الاشكال بل يقرره وان
كان هو العلم ببطلان نفس المؤدى فهو غير معقول مع تجويز صحة القياس دليل آخر واما ما يقال في توجيه هذا الوجه من انه خروج عن الفرض
المطلق ورجوع الى القول بحجية الظن بالطريق ففيه ما لا يخفى فانك ان احطت بما حققنا في مباحث الظن بالطريق تعلم ان مجرد المنع عن بعض
الطرق لا يستلزم نصب غيره بل يحتاج النصب الى الجعل بالخصوص فلا يرجع ما ذكر الى القول بالظن بالطريق **قوله** الرابع ان مقدمات دليل
الانسداد آه **اقول** هذا ايضا من الوجوه التي ذكرها المحقق المذكور ومحصله المنع من ناطة الحكم العقلي بالظن بما هو ظن بل بما من شأنه افادة
الظن وان لم يحصل منه الظن لمانع وبعبارة اخرى منع دلالة مقدمات الدليل على وجوب العمل بالظن الواقعي او العمل بما يفيد الظن من حيث كونه مفيدا له
بل بما يفيد الظن في نفسه مع قطع النظر عما يفيد خلافه وبالجملة القياس مستثنى من مطلق الظن وبرابعه تعلق التخصيص بالدال لا المدلول ونحن نمنع
الاستثناء من الدال على الحكم وايضا لا دلالة ظنية لا من نفس الظن الحاصل منه **قوله** كان غرضه بعد فرضه آه **اقول** اراد توجيه كلامه حاصله ان
الذي يحصل في كل واحدة من المسائل الخاصة بعد ملاحظة مجموع الامارات المتعلقة بها ليس الا ظن واحد يقابله الوهم فلو كان المناط هو الظن امتنع
ترجيح الوهم عليه من اي طريق حصل لان حجية الظن الواحد لا تقبل الاهمال ولا التخصيص اما الامارات المفيدة للظن فيمكن تعددها في مسئلة
واحدة ويكون الحجة حينئذ امارة ما على سبيل الاهمال ويتوقف التعميم على انتفاء الترجيح فيرجع المنع عن القياس وشبهه الى ترجيح سائر الامارات
عليه وهو غير مناف لحكم العقل ويمكن توجيهه بوجه آخر وهو ان الحكم العقلي يتعلق بوصف الظن فمتعلق الظن الفعلي فالاخراج منه تخصيص في
حكمه واما الظن الشأني فليس متعلق حكم العقل بحيث لا يمكن تعلق جعل وتصرف من الشارع به فالاخراج منه لا يستلزم تخصيصا في حكم العقل
ويمكن توجيهه بوجه ثالث وهو ارجاعه الى الوجه الذي ذكره في باب القياس من القوانين وهو انا نثبت اولا حرمة العمل بالقياس كسائر الموضوعات
بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فخروج
القياس مقدم على اثبات الدليل العقلي وفي التوجيه الاول ما ستعرفه ويظهر منه ما في الثاني وفي الثالث ضعف اصل الوجه المرجع اليه لان النقد
لا ينافي التخصيص بعد فرض كون الحاكم هو العقل وهو ظاهر **قوله** وفيه ان نتيجة المقدمات المذكورة آه **اقول** تنقيح الايراد بعبارة اخرى ان ملاك
الجواب هو العدول عن ارادة الظن الفعلي الى الشأني وهو غير مفيد لان دل الدليل المذكور على حجية ما من شأنه افادة الظن لدل عليه من حيث ان له
شأنية افادة الظن لدل عليه من حيث ان شأنيته افادة ذلك لظهور ان هذا الوصف هو المناط والعلة في حكم العقل بحجيته وهذا ايضا جهة
واحدة فيجب عدم اختلاف حكمها باختلاف مواردها وقد يورد عليه بوجه آخر بغير ما ذكره وهو ان الدليل المذكور لو تم فانما يدل على وجوب
العمل بما يفيد الظن الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا بما له شأنية افادة الظن اذ لا فرق في نظر العقل بين الظن الشأني اذا تجرد عن الفعلية وبين
الشك والوهم فكما ان الوظيفة الاولية هي العمل بما يفيد العلم الفعلي من حيث كونه مفيدا له لا من حيث ان له شأنية افادة العلم كذلك الوظيفة الثانوية
انما يتعلق بما من شأنه الظن الفعلي واما تعدده في كل مسئلة الا ان الظنون التفصيلية في جميع المسائل متكثرة والحكم بحجيتها قابل للتخصيص او الاهمال فيعمل

بعضها ويرجع في الباقي الى مقتضى الاصول فليس على ما ينبغي اذ لو تم الفرق بين الظن الفعلي والشأني وقطع النظر عما من كون المناط هو الوصف مع مدخلية ذات الامارة ثم الجواب لان كل مسئلة من المسائل انما يلاحظ حالها مع قطع النظر عن الاخرى ان يكثر تعدد الظنون الفعلية بتعددها فيلزم فيها تخصيص حكم العقل كما لا يخفى على المتأمل المنصف **قوله** الخامس ان دليل الانسداد آه **اقول** هذا الوجه ذكره الشيخ المحقق اخو الفاضل صاحب الفصول قدس سرهما وحاصله ان العقل انما يحكم على العنوان الخاص لا انه يحكم على العنوان العام ثم يطرء عليه التخصيص فلا تخلف قوله واستوضح ذلك آه اقول هذا اشارة الى ما اشرنا سابقا من كون الاشكال يلزم من تخصيص الحكم مشترك الورود بين القولين كذا طريق الحل فيصير هذا حقيقة جوابا نقضيا عن الاشكال وتقريره ان يقال كما انه يجوز قيام الدليل من الشارع على اعتبار بعض الظنون عند انفتاح باب العلم وحرمة العمل بالظن كما هو المحقق عند الفريقين كذا يجوز قيام الدليل عند حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند الانسداد على تحريم العمل ببعض الظنون فاما الجواب الاول فهو الجواب في الثاني وانت خبير بان هذا البيان على ما فيه مخالف لما يظهر من كلامهم من تأبيد النبا وامثالها مخصصة لا رادعة عن العمل بالظن وليس الامر فيها ناظرا الى التخصيص **قوله** فيما نحن فيه على العكس من ذلك آه **اقول** اذ فيما نحن فيه عدم العمل بظن مع جواز اصل العمل بالدليل ذلك هو العمل بظن مع حرمة اصله بالدليل **قوله** وفيه انك قد عرفت عند التكلم آه **اقول** هذا البيان مبني على ما فهمه المصنف من كلام ابن قبة من ان الدليل على ما نحن فيه على ما فهمه غيره من ارادة زمان الانسداد فلا تعقل **قوله** فنقول ان الامر فيما نحن فيه كذلك آه **اقول** لا يحتمل الامر انما هو حكم العقل صريحا بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي حال الانفتاح والامتثال الظني في زمان الانسداد لم يعقل التخصيص في حكمه فالاشكال في جواز النهي المفروض عند قبح العقل لها نظرا الى ما فاتهما ما سواه لغرض في جعل الواقع اذ لا يكون حال الظن عند الانسداد الا كحال العلم عند الانفتاح فكما يمتنع المنع من العمل بالعلم في بعض المقامات يمتنع من العمل بالظن كذلك في المفروض ان دليل الانسداد يقتضي بحكم العقل بقيام الظن مقام العلم حال الانسداد وليس الغرض الاشكال في حصول البرائة حال الانفتاح بالعمل ببعض الظنون عند تحقق الامر به وعدمه حال الانسداد عند ثبوت النهي عنه بل في اثبات ذلك **قوله** فهذا يرجع الى ما سنذكره آه **اقول** حاصل ما ذكره هنا في الوجه الاول في تصحيح الامر والنهي مع الحكم القبيح من العقل وجهان احدهما ان يكون الظن المفروض عند الانفتاح مشتملا على مصلحة يتدارك بها مفسدة المخالفة للواقع والظن الممنوع حال الانسداد على مفسدة تغلب على مصلحة ادراك الواقع عند العمل به لكن مجرد احتمالها لا يجوز العدول عن العلم حال الانفتاح والظن حال الانسداد وحكم العقل في المقامين من الاحكام الظاهرية المتبنية على شيء ما يوجب العدول وهذا الوجه هو الذي قرره سابقا وثانيهما وهو المبني عليه الوجه الاول ان يكون الظن المفروض حال الانفتاح في علم الشارع غالب الموافقة للواقع كما في فقد العلم وربما يتفق المخالفة فيه كما يتفق في العلم ايضا ويكون هذا هو المؤثر في حكم الشارع بحجيته وعدم لزوم تحصيل العلم معه ويكون المخالفة في الظن الممنوع حال الانسداد بعكس ذلك وربما يمنع الاختفاء فيها فان هناك مصالح ومفاسد اخر في الطرق تبعث على الامر ببعضها والنهي عن الاخر كتسهيل الامر على المكلف في جعل الطرق التي لا يفيد العلم مع امكانه اكتفاء بادراك معظم الواقع غالبا ببعض المصالح لذلك ويكون الغرض في غيره امتحان المكلف واختبار المداوم على الطاعة وعدمه وكذا الامر في الظن الممنوع حال الانسداد **قوله** لكن يصح للشارع المنع عنه آه **اقول** فان قلت ما حقيقته وجه الفرق بينهما مع كونهما جميعا ادراك لا يمكن الالتفات الى النقص الحاصل فيهما بعد فعليتهما فكما ان القاطع حال حصول القطع له لا يمكن التفاته الى نقص في قطعه كما جربنا في اوائل الكتاب كذا الظان حال حصول الظن له قلت الفرق ان القاطع لا يحتمل خلاف المقطوع اصلا والظان يحتمل خلاف المظنون احتمالا ضعيفا فالشارع يقوي ذلك الاحتمال وهو امر ممكن لا يلزم منه محذور **قوله** والحاصل ان قبح النهي آه **اقول** محصل الحاصل انه اما ان يلاحظ القبح بالنسبة الى الواقع واما ان يلاحظ بالنسبة الى الظان فلا قبح في النهي عند شيء من الاعتبارين **قوله** وهذه جملة ما حضرني من نفسي آه **اقول** جملة ما ذكره المصنف هنا وفي المباحث السابقة من نفسه ومن غيره نحو سبعة اربعة منها للمحقق القمي ره وقد اشار في مطاوي كلماته الى وجهين اخرين للمحقق المذكور احدهما ما ذكره في باب القياس من منع شمولهم اخراج القياس عن اثبات الدليل العقلي وثانيهما ما ذكره في باب الاجتهاد والتقليد سواء يكون المراد المنع عنه في مقام التشريع والسبعة والاستقلال في الحكم بمحض ما يفهمه الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القياسيين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم وتوضيحه على ما ذكره ره ان لكل مصلحة موجودة في شيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليها فاذا كان شيء في نفس الامر سببا لحكم في نفس الامر لزم الحكم عنه لو اطلع عليه كذلك اذا كان شيء في نفس الامر نافعا لحكم في نفس الامر لزم ادراكه بل لو اطلع عليه العقل يستقل بهذا الحكم وهو لاء القياسيون لما رأوا ان الله تعالى قد حكم بحكم في شيء خاص تخيروا في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة حكموا من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لا قتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم في ذلك ايضا كذا الاجل هذه بحجية العلة وقولهم تبع له بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع ثم ايد مقصده ببعض الاخبار وبكلام الرضي رحمه الله في ربيع الابرار التي نقلنا سابقا وهذان الوجهان ضعيفان اما الثاني فلما اشرنا واما الاول فلان حاصله ان الاستنتاج مقدمة موهمة لا يحصل له نتيجة الا بعد اطلاع الامر على الظن من حيث انه ظن كاشف عما قاله في الاسفار من الاستنتاج في تحصيله موجود الدليل مقدمة ومفاده يثبت بالعقل فهو ثابت قبل الشرع بل قبل ايجاد الخلق لانه مرتب وجه العقل

وجوب الواجب في مرتبة ذاته وواحد منها للمحقق الشيخ محمد تقي ره وتحدا احدى ولوجها الوجوب بما اشرنا في كلماتنا اليهما احدهما ان يريد بالتخصيص خروج بعض افراد التعبير ذلك الحكم من الدليل العقلي والنقلي وان ريبة تلك بحسب الواقع ونفس الامر لم يجر في المقامين غاية الامر حصول الفرق بينهما بما مر الاشارة اليه فالتخصيص الحاصل في كلا المقامين كاشف عن عدم ارادة ذلك الفرد المخصوص من الحكم العام في كل منهما وثانيهما ان دليل الانسداد انما يقتضي حجية الظن في الجملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون ولا مرجح اقوى من قيام الدليل القاطع على تحريم العمل ببعض الظنون والثاني منهما المقصود الاشارة وقد تقدم منا وجه الخدشة فيه من بعض الوجوه المذكورة في المباحث السابقة ونضم اليهما وجهين اخرين يخطران بالبال المختل العدد الميمون بيمن بركات المعصومين عليهم السلام الاول ان القياس مما يخرج بحكم المقدمة الثالثة كالبرائة والاحتياط وغيرهما فالاستنتاج بعد اخراجه نفيه بدوا لخروج منه اعم من خروجه عنه بلا واسطة كما في العمل بالبرائة او بواسطة الخروج عن طاعة الشارع والحافظين لشريعته كما في العمل بالقياس وشبهه فان تعبد وورود الاخبار الكثيرة البالغة حد التواتر معنى على حرمته المنع عن العمل به لو عمل به لزم الخروج عن طاعة النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام وخروج عن الدين او الاخير اخرجه بحكم تلك المقدمة مع كونه مما يفيد الظن فهو نظير البرائة على القول بافادتها الظن كما عليه البهائي وصاحب المعالم ره الثاني ان العقل اذا ادرك في الشيء جهة حسن او قبح حكم فيه بمقتضاها وليس له الاحاطة على جميع الجهات المحسنة والمقبحة بخلاف الشرع فان له الاحاطة الكلية وعلى هذا فربما يحكم العقل بمقتضى الجهة التي ادركها وقد تخفى عليه الجهات الاخر لو اطلع عليها لم يحكم بالحكم الكذائي ولذا فسر بالملازمة بين حكم الشرع والعقل بان العقل لو اطلع على الجهة التي حكم بسببها الشارع لحكم ايضا فبعد حكم الشارع ينكشف الجهات المخفية الاخرى ان العقل يحكم في الامور الخالية عن جهات المفسدة والمضرة كالاستظلال تحت حائط الغير بالاباحة مع ان الشارع منع عن بعضها كما في الغنا فيكون الحكم فيما نحن فيه من هذا القبيل هذا فالحكم العقلي على قسمين احدهما الحكم المستقل المطرد الذي لم يتصرف الشارع فيه بالخلاف في شيء من افراد النوع كحسن الاحسان وقبح العدوان والاخر الحكم المشروط الذي تصرف فيه كذلك كالحكم بالاباحة بما ذكر والذي لا يجوز فيه التخصيص هو الاول وما نحن فيه من قبيل الثاني ولا بد من البناء على الحكم العقلي مع عدم ثبوت خلافه من الشرع كما صرح به صاحب الفصول ولا يتوهم ان هذا عين الوجه الاخير من الوجوه المذكورة في الكتاب لظهور الفرق فان مبنى احدهما على الحكم التنجيزي ومبنى الاخر على الحكم التعليقي فتأمل ثم اذا ضممنا الى الخمسة الوجوه وجهين اخرين مؤكدين للاشكال وذكرهما بعضهم في الجواب لمقتضى المذكور والقول بخروج القياس بالاجماع والضرورة صارت الوجوه سبعة عشر جمعها من خواص هذا الكتاب فاغتنم وانتفع **قوله** الا على عدم الدليل على اعتبار آه **اقول** انما قيد بذلك لان الاصل عدم الظنية في هذه الصورة فلا يجري فيها الاقوال كما لا يخفى **قوله** ولا زم بعض المعاصرين آه **اقول** بل صرح في الهداية في نظير المقام بما يقتضي ذلك فانه ذكر في جملة الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة ما حاصله انه بعد قضاء المقدمات الثلاث بحجية الظن على سبيل الاجمال ان سلمنا ثبوت الظنون بالنسبة الى الحجية وعدمها فلا ازوم حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها ووجه تقريبه ظاهر **قوله** ونظير ما نحن فيه ما تقرر في الاستصحاب آه **اقول** توضيحه ان يكون من الاستصحابين من قبيل الوارد والمورود والمزيل والمزال فان استصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به اذ الشك في الثاني مسبب عن الشك في الاول بيان ذلك انه لو ارتفع الشك عن طهارة الماء المغسول به ارتفع الشك عن الثوب اما لو ارتفع الشك على الثوب بعلم بنجاسته لم يرتفع الشك عن الماء لان محل الكلام هو الماء المشكوك في كريته وعدمها ولا يثبت بحجر استصحاب النجاسة قلنا لا على القول باعتبار الاصول المثبتة فاستصحاب طهارة الماء وارد على استصحاب نجاسة الثوب اذ كان كل من الامرين متيقنا في السابق ومشكوكا في اللاحق ومشمولا للاخبار الدخول تحت ادلة الاستصحاب فيخرج الثاني عن عنوان الشك بعد دخول الاول تحتها بخلاف العكس وبعبارة اخرى قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشك السببي لا يمكن شموله لجريان الاستصحاب في الشك المسببي بمعنى ان نقض اليقين لم يصر نقضا بالدليل لا بالشك فلا يشمله النهي اذ اللازم من شمول لا تنقض للشك المسببي نقض اليقين في مورد الشك السببي لا لدليل شرعي يدل على ارتفاع الحالة السابقة فيه فيلزم من اهمال حكم الشك السببي طرح عموم لا تنقض من غير مخصص ومن اهمال الشك المسببي عدم قابلية العموم لشمول المورد والحاصل ان معنى عدم نقض اليقين رفع اليد عن الامور السابقة المضادة لآثار المتيقن فعدم نقض طهارة الماء لا معنى له الا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب اذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطرو النجاسة وهو طرح لعموم لا تنقض من غير مخصص اما الحكم بزوال النجاسة فليس نقضا لليقين بالنجاسة الا بحكم الشارع بطرو الطهارة على الثوب فظهر اندفاع ما يقال من ان اليقين بالنجاسة ايضا من افراد العام فلا وجه لطرحه وادخال اليقين بطهارة الماء تحته وكذا ما يقال من ان جعل شمول حكم العام لبعض الافراد سببا لخروج بعض الافراد عن الحكم او عن الموضوع كما فيما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في العموم مع قطع النظر عن ثبوت الحكم توضيح الاندفاع ان فردية احد الشيئين اذا توقف على خروج الاخر المفروض الفردية عن العموم فلا بد من الحكم بعدم فردية لا يجوز رفع اليد عن العموم لان رفع اليد عنه حينئذ يتوقف على شمول العام لذلك الفرد المفروض توقف فرديته على رفع اليد عن العموم فيلزم الدور

١٠٨ وبالجملة فرينة نقض يقين النجاسة بالشك الا استصحاب حكم عليه بعموم الحرمة تتوقف على خروج ما هو متيقن لقرينة عن حكم العلم من العقول الذي
حينئذ الحكم بدخول معلوم القرينة لاطلاعه على التخصيص فما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره ره فيما يأتيك ان مرجع تقديم الاستصحاب الاول الى تقديم
التخصيص على التخصيص بلا زيادة توضيح لذلك في مباحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى **قوله** وفيه اولا انه لا يتم اه **اقول** مضافا الى انه
يلزم على هذا التقدير من حجية الظن المانع عدم حجيته ومن عدم حجيته حجيته لتعلق الظن المانع بالمنع عن نوع الظن الممنوع والمفروض انه من
افراده وهو محال وبعد امتناع الحجية للظن المانع لمعارضته للدليل القاطع يبقى الظن الممنوع سليما عن المعارض والمانع والقول بان الظن
المانع يكون خارجا من الظنون الخاصة مع كونه من جنس الظن الممنوع على ما هو المفروض كما ترى قوله فان العمل ببعض افراد الامارة اه اقول وجه
الاستبعاد والتضعيف ظاهر بعد فرض تساويهما او ترجيح المرجح في العكس نظرا الى ان الشهرة المانعة معارضة لنفس دليل الانسداد المقتضي لحجية
الشهرة الممنوع عنها فلا تصلح الشهرة المانعة للاندراج تحت دليل الانسداد فلا تصلح مانعة عن الشهرة الممنوع عنها فهي سليمة عن المانع المتوقف
متفرع على الاندراج الممتنع بخصوصه من جهة المنافاة قوله وثانيا ان الظن المانع اه اقول قيل عليك ان بقاء الظن بمنع الشارع عن بعض الظنون
لا ينافي القطع بحجيته في زمان الانسداد وكذا ان اندراج الظن المانع تحت دليل الانسداد حتى حصل القطع بحجيته لا يوجب خروجه عن موضوع
الظن وتبدله بالقطع فكذا اندراج الظن الممنوع تحته توضيحه ان الظن بالحكم الشرعي لا يستلزم الظن بحجية ذلك الظن لامكان اجتماعه مع الظن
لحجية المنصوص نعم الظن بالمنع الفعلي الملحوظ على حسب حال المكلف ينافي ذلك الا ان الكلام في تخصيص ما يجب عليه اتباعه من الظنين المفروضين
من كون المانع قطع او ظن بعدم جواز العمل بالممنوع وكذا العكس فالكلام المذكور مبني على الخلط بين المقامين الا ان يبنى ذلك على تعميم كون العقل
في محل المسألة كاشفا عن الجعول الشرعي فيتحد المقامان ولو ابطل ممنوع لامكان ملاحظة اختلاف الرتبة والحيثية فيهما باختلاف الحكم الاولي و
الثانوي هذا ملخص التحرير ان هذا البناء انما يتم على مذاق القائلين بالظنون الطريقية والا فلو بني على الظن المطلق لم يمكن انكار تساوي الظنين
في الاندراج تحت دليل الانسداد فكيف يجتمع ذلك مع الحكم بحكومة احدهما على الآخر وكيف يعقل بقاء المانع على افادة الظن بالمنع مع حصول القطع
باعتبار الممنوع من جهة دليل الانسداد وليس اندراج الاول تحت الدليل مقدما على اندراج الثاني ليكون مانعا عن حجيته ومنه يظهر عدم تمامية الفرق
بين ما نحن فيه ومسألة الاستصحاب بما ذكره فالايراد عليه في غير محله **قوله** والاولى ان يقال ان الظن اه **اقول** اورد عليه بعض المعاصرين اولا
بانه لا مانع من ان يكون المنع المظنون عن الظن المفروض ملحوظا من باب الطريق كما هو الظاهر من باب الطريق كيف والمنع عن ذلك من الجهة المذكورة يقتضي كونه
عين الواقع لانه يستلزم تقييد الواقع به ولا يخفى ما فيه وثانيا بانا لو سلمنا اناطة المنع من ذلك بترتب المفسدة على العمل به فلا شك ان تحصيل ادراك
الواقع حينئذ غير مطلوب للامر لحصول الظن بوجود مصلحة غير مطلوبة للامر متضمنة لمفسدة غالبة عليه ولا شك ان العقل لا يحكم بحجيته مثل
ذلك سيما في مقابلة سائر الظنون التي لا تكون مثل تلك بل لا شبهة في رجحانها عليه في نظر العقل وان كان الظن الممنوع في غاية القوة والمانع
في غاية الضعف فلا معنى لترجيح احدهما على الآخر بالقوة والضعف ويضعف الاول بان ما ذكره سابقا من عدم امكان النهي عن الظنون من باب الطريقية
في زمان الانسداد كالامر بها حال الانفتاح لاستلزامها تفويت الواقع احيانا ما يكفي في المنع ولا مانع اقوى من ذلك فهذا المانع الا من جهة النهي
بجهة اشتمال الظن الممنوع على المفسدة الغالبة عند العالم بالحقائق والعواقب كالنهي لغلبة المخالفة عن الواقع والثاني بانا بعد ما اثبتنا عدم
الفرق بين الظن بالطريق والظن بالواقع في الاندراج تحت نتيجة دليل الانسداد فلا بد لنا من ملاحظة الترجيح وتقديم الارجح فيرجع الامر الى النزاع
في اصل المسألة ولتحقيق الكلام فيه مستقصى بنحو يلائم المقام فائدة صغروية متعلقة بهذه المسألة وهي تحقيق حال بعض الظنون كالظن الحاصل
من الرمل والجفر والاسطرلاب والرؤيا وامثالها والحق عدم حجيتها في الاحكام للاجماع المنقول على لسان غير واحد من الاواخر بل المحصل الحاصل من التتبع
في سيرة الفقهاء ولانها ليست مظنة لاستخراج الاحكام فلا تندرج تحت الدليل المثبت لحجية الظن فيها كما صرح به المحقق القمي ره في مباحث الاجتهاد
والتقليد من القوانين لما قيل من ان العمل بافراد الظن كلها انما يكون من باب الاحتياط وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد اتيان
جميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والاجتناب عما يحتمل الحرمة ولو موهوما ولكن لا بد من كون الاحتمال احتمالا عقليا فلا اعتبار بكل احتمال حتى الاحتمالات
التي لا يبني العقلاء امورهم عليها كالامور المذكورة بالنسبة الى الاحكام فتامل وربما يستدل على ذلك بوجوه اخر وهو ان دليل حجية الظنون لا
يشملها فيبقى تحت الاصل الاولي لان الدليل اما لزوم ترجيح المرجوح من ترك العمل بالظن او لزوم الخروج عن الدين وتعطيل الاحكام منه او تعريض
النفس في معرض الضرر المظنون ولا يجري شيء منها في الظنون المذكورة اما الاول فلعدم اعتناء العقلاء بهذه الاحتمالات فلا يحكم القوة
العاقلة بقبح تركها واما الاخيران فلكفاية الظنون الاخر واغنائها عنها فلا يلزم من ترك العمل بها خروج عن الدين والاخوف من الوقوع في الضرر
والهلاك وانت خبير بانه يجري في كثير من الظنون التي يقولون باعتبارها كالاجماع المنقول والشهرة مع عدم تسليم عدم تمامية الدليل على حجيتها بالخصوص
نعم استشكل المحقق القمي ره في الحكم بعدم حجية الرؤيا مطلقا حتى فيما اذا لم تخالف شيئا وان كان الحكم بحجيتها حتى فيما لو خالف شيئا من الاحكام الشرعية
الواصلة الينا مشكلا ايضا ثم قوى الاشكال في الصورة الاولى اذا حصل الظن بصحتها خصوصا لو كان اغلب رؤياه صادقا سيما مع ملاحظة ما رواه الكليني

١٠٩ في الحسن لابرهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلم قال سمعته يقول رأي المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وما في الصحيح
معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلم قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وغيرهما مما في معناهما وما
ما استدل به بعض على حجيتها مما ورد من ان من رآني فقد رآني وان الشيطان لا يتمثل بي وفيه بانه لا يدل على العلم لان دلالتها عليه فرع ان يعرفه
بصورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه واجيب بانه ورد ان من رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ورجله في المنام في زمن الرضا عليه السلم فقال ان رسول
الله صلى الله عليه وآله من رآني فقد رآني ومن المعلوم ان الرائي لم يره [illegible] والخبر مذكور في امالي الصدوق ره ورده المحقق القمي ره بانه كثيرا ما يرى شخصهم
في المنام ويظهر في اليقظة انه كان على ما خالفها وقد يرى بصورة تظهر بها لجلالته كما في قصة رؤيا المفيد المشهورة في الالسنة وكيف كان فالاتكال في
المقام على الاجماع اولى لو تم كما لا يخفى تماميته في بعضها **قوله** دفعه تضعيف هذا القول اه **اقول** قد اشرنا سابقا الى اختلاف كلامه في
المقامين بالفرق بين القسمين تارة وعدمه اخرى فلا تغفل قوله وكون زرارة هو ابن اعين اه اقول زرارة بن اعين بن سنسن على وزن برثن شيخ الاصحاب
وقته وتقدم علماء الرجال وقد ورد اخبار عديدة في فضله وله تصانيف شأنه اجل من ان يحتاج الى البيان وزرارة ابن لطيفة ممن لم يقولوا بتوثيقه بل
قدحوا فيه وهو ممن لا اصل له ولا كتاب قوله وكون علي بن الحكم اه اقول اختلف كلمات علماء الرجال في اشتراك علي بن الحكم بين الكوفي والانباري والنخعي
وكان النخعي وابن الزبير ابنهما بعد تسليم الاشتراك وكيف كان فالكوفي وثقه كثير من اهل الرجال واختلفوا في احمد بن محمد البرقي عنه فقيل هو ابن ابي عبد الله
البرقي فان اطلاقه عليه شايع لكن الظاهر انه ابن عيسى لانصراف الاطلاق اليه قال مولانا عناية الله محمد الابن خالد كما في جش ومحمد الابن عيسى كما في ست
عند قوله باب صفة التيمم وهو الظاهر من مثل هذا الاطلاق كما لا يخفى وصرح بابن عيسى في طريق علي بن الحكم مشيخة يه انتهى وعن مشتركات المقدس
الامين الكاظمي ره ابن الحكم بن الزبير النخعي الظاهر عنه محمد بن اسمعيل الثقة واحمد بن ابي عبد الله وابن الحكم الثقة عنه احمد بن محمد بن خالد ومحمد بن اسمعيل
بن بزيع والحسين بن محمد بن عيسى ومحمد بن السندي وموسى بن ابي زرع انتهى قوله ومن هنا تبين ان الظنون الرجالية اه اقول ربما يستدل على اعتبارها بوجوه لا يخلو عن
نظر وتامل منها الاجماع المركب بتقريب ان كل من قال بحجية اخبار الآحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال ومنها ان معظم الاحكام مستفاد من اخبار الآحاد
واحوال رجال معظم الاخبار انما يطلع عليها بالظنون فلو لم يعمل فيها بالظن لزم هدم اساس احكام الشرع وقد ذكر صاحب الاشارات ان تلك الظنون
تدخل فيما دل على حجية ظواهر السنة فان بها يحصل الظن بالصدور وقد ثبت كفايته في حجية خبر الواحد فيلزم الكفاية به وان لم يتم دليل على حجيته
بالخصوص كما ان الظن في تعارض الاحوال بالغلبة ونحوها يجعل الخبر غير ظاهر في المراد فيكفي في حجية ذلك ولا يفتقر الى دليل على اثباته بالخصوص ومنها
ان تلك الظنون لو لم تكن اقوى من الظن الحاصل من الشهرة لم تكن اضعف فتكون حجة مثلها والاولى ما ذكره المصنف ره من ان الظن باحوال الرجال
مستلزم للظن بصدور الخبر اللازم للظن بالحكم الفرعي المعتبر من دون حجة فصل **قوله** ولا يحتاج الى تفصيل في اعتبارها اه **اقول** اختلفوا في
وجه اعتبار اقوال اهل الرجال في التزكية وغيرها فقيل انها من باب الشهادة وقيل انها من باب الرواية وثمرة الخلاف وجوب التعدد في المزكي على الاول دون
على الثاني كما لا يقول بان مبناها على الظنون الاجتهادية كما هو التحقيق ويظهر من الشهيد ره في قواعده تحقق الواسطة بين الشهادة والرواية كخبر المقوم
والخارص والقاسم والمترجم واشباههم ثم العجب من صاحب المنتقى انه جعل تزكية الراوي من باب الشهادة واعتبر فيها التعدد وعول مع ذلك في تمييز
المشتركات على قرائن ضعيفة فان مبناها في جعل التزكية من احد البابين فان اللازم على التقدير تعيين الشخص باحد الطريقين اذ الاعتماد في تعيين
الرجل على مطلق الظن وفي تزكيته على شهادة العدلين والعدل الواحد تكلف محض على ما صرح به بعضهم ونحن كما بينا في مقام تحقيق هذا المطلب
الامتثال ان القول بكونه من باب الشهادة في غاية البعد كيف وعلماؤنا المعروفون في علم الرجال الذين يعول على اقوالهم في الجرح والتعديل كالكشي
والنجاشي والشيخ ره لم يشاهدوا اكثر الرجال بل لم يعاصروهم وتعويلهم في التعديل والجرح غالبا على قول غيرهم فهم اما شهود فرع او شهود فرع
فرع والشهادة في الثالثة مردودة مطلقا وقبولها في الاول مقصور على مواضع ليس المقام منها وكيف كان فتحقيقه يطلب من محله هذا البحث بعد
ان مبنى علماء الرجال في اقوالهم على الظنون الاجتهادية المعتبرة من جهة تعلقها بالاحكام الفرعية قوله بل يقتصر على تصحيح الغير للسند اه اقول
هذا انما لا اشكال فيه بناء على ما اناط عليه الامر من حجية مطلق الظن المتعلق بالحكم الفرعي وربما يفصل في المقام بين ما اذا لم يلزم من عدم الاعتماد
على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل في الاحكام وبين ما اذا لزم احدهما فلا يجوز في الاول الاعتماد عليه ويجوز في الثاني بل يجب في ثاني شقيه اما
الجواز في الاخيرين فوجهه ظاهر واما عدمه في الاول فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه ما خرج وبقي الباقي وانت خبير بان هذا التفصيل مما لا ينبغي
محله **قوله** لزم القائل بالعمل بمطلق الظن اه **اقول** اذ الظن المطلق والاطمئناني انما يحقق موضوع الخبر الذي هو حجة عنده من باب كونه من الظنون
الخاصة اعني الخبر المظنون الصدق باحد الوجهين فلو لم يعمل في الرجال بهما لزم عدم العمل بالخبر المذكور من باب الظن الخاص هذا خلف قوله ثم انه ظهر
مما ذكرنا اه اقول سلك صاحب الفصول في مسألة حجية الظن مسلكا هو الواسطة بين المسلكين في هذا المقام وفي مسألة حجية الظن بالطريق او
الواقع بل في مسألة حجية الظن الخاص والمطلق فوجه عليه بعض الايراد من كل جانب فانه من ارباب الظن بالطريق لكن على غير الوجه الذي قال به غيره
كاخيه المحقق بيان ذلك ان القول باعتبار الظن بالطريق يتصور على وجهين احدهما القول بحجية مطلق الظن بالطريق الى الواقع من دون تحري حصول الظن من الطريق

الذي ثبت المنع عنه فانهما القول بحجية الظن بالطريق لفعل الذي يكتفي المكلف به على ما هو عليه في حكم الشارع فذهب جماعة من الفحول الى الاول وانه المعروف
كغير على ما يستظهر من التعبير عن الفتوى بالاشبه والاقوى والاظهر ونحوها من الالفاظ الناظرة الى الحكم الظاهري دون الواقعي الى الثاني والفرق
بينهما على ما ذكره بعض الافاضل من وجوه احدها ان الاول قول بالظن المطلق مع تخصيصه في مباحث الاصول من غير تخصيص من جعلها على مباحث الفروع
من غير ترجيح بخلاف الثاني وثانيها ان الظن على الوجه الاول يجامع القطع بالبراءة والظن بها والشك فيها والظن في القطع بعدمها اذ الطرق المفيدة
ينقسم الى الاقسام الخمسة لا استيفاء فيها الفصول القسم الاخير بخلاف الثاني فانه لا يعقل الا على وجه واحد وثالثها ان الطريق المظنون من
قبيل الدليل الاجتهادي على الاول ففي كل مسألة يوجد فيها بعض الطرق المظنونة لو مقدمة يرجع في الباقي الى الاصول بخلاف الثاني فانه لا يعقل
التفرقة فيه بين المقامين فيبني على ما يظن لزومه اتيانا عليه في تلك الحال من دليل او اصل او قاعدة ورابعها ان الظن على الوجه الاول يتوقف على
مقدمات الدليل الانسدادي الملحوظة بالكلية في نوع الاحكام الشرعية بخلاف الثاني فانه يلاحظ في كل مسألة واحدة اذ لزوم الفتوى فيها وانسداد باب العلم
بطريقها الا ما وحصل الظن به وان نفتح باب العلم بمعظم الاحكام وخامسها ان الحكم على الوجه الاول ليس مطلقا مخرج الظن الحاصل من القياس
وشبهه بخلاف الثاني فالاشكال في اخراج الظنون الممنوعة يجري في الاول دون الثاني وسادسها ان الظن على الوجه الاول يتعلق بالطريق المجعول
الشرعي بخلاف الثاني فانه يتعلق فيه بمطلق الطريق شرعيا كان او عقليا او عاديا فعلى ما ذكرناه ان مذهب جماعة من الفحول التفصيل بين مباحث
الاصول وتخصيص الحجية ببعضها دون البعض الاخر كالظنون الممنوعة **قوله** او عن كونه مرجحا آه **اقول** مثل موافقة الكتاب والمخالفة
العامة واشباههما قوله اذ باثبات ذلك حصل الدلالة آه اقول توضيحه ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في المسائل الفرعية وبعد ثبوت ذلك
بنفتح باب العلم في حجية الامارات المفيدة للظن الشخصي لا الامارات التعبدية فاذا حصل الظن بالمسائل الفرعية من خبر الواحد لم يحتج في اثبات
حجية ذلك الخبر الى دليل بخصوصه بل يكفي في اثبات حجية الظن في المسائل الفرعية اذ مقتضاها حجية ذلك الخبر وبالجملة ما يفيد الظن الشخصي لا يحتاج
يفيد الظن في الفرع وليس الظن في المسائل الاصولية وكذا الحال في مسائل المرجحات المذكورة في باب التعادل والتراجيح على الفرض مع انسداد باب العلم
في امثال هذه المسائل لا يحتاج الى اجراء دليل الانسداد فيها لاثبات حجية الظن ولا فيمكن بعد فرض تسليم الانسداد اثبات حجية الظن فيها
بطريق الاستلزام او غيرها في قوله فقد علم حجية الظن فيها من جهة استلزام الظن آه اقول حاصل الفرق بطريق الاستلزام انه بعد اثبات حجية
الظن في الفروع لا يحتاج الى اثبات حجيته في الاصول لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانفراد اذ ثمرة اثبات حجيته فيها انما هي اعتبار الظن الحاصل من المسائل
الاصولية في الفروع وهذه الثمرة تترتب بعد اثبات حجية الظن في الفروع نظرا الى ان الظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسائل الفرعية
والمفروض حجية الظن فيها وقد عرفت انه لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي من نفس الامارة او من امارة متعلقة بالموضوعات المستنبطة وربما
يتمسك في المقام بدلا من الاستلزام بقاعدة المقدمية بتقريب ان الاحكام الفرعية متاصلة والاصولية مقدمات فاذا ثبت حجية الظن في المتاصلة ثبت
بالعقل القاطع في المقدمات بطريق اولى وربما يتمسك بقاعدة الاشتغال وبابدال الكلام في تضعيفهما **قوله** واما وجود المرجح فلان الاهتمام
اقول لانه يحصل القطع بالمخالفة لو اقتصر على المعلوم في الفروع ودليل الامر كذلك في الاصول كذا قيل قوله فلو كان الظن فيها حجة وجب ان لا
يحكم حينئذ بعدم حجية الظن فيها بمقتضى الاجماع والشهرة فيلزم من فرض الحجية عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وقد مر نظير ذلك
مرارا قوله والجواب امتناع الوجه الاول آه اقول قد يخطر عندي على نقصه احتمال كل من الوجوه الثلاثة اما الاول فلان بقاء التكليف بالعمل بالطرق
الشرعية ودوران الامر فيها بين ما هو محقق وعدم الاكتفاء بالقدر المتيقن منها وتعذر الاحتياط بالجمع بينها يقتضي الرجوع الى مطلق الظن في
تعيين ما هو الحجة منها واما الثاني فلان الحجية حكم من الاحكام الشرعية فيكون الحال فيها هو الحال في سائر الاحكام وكثرة الاهتمام بها تجري في
القواعد الكلية الفرعية وفي المسائل التي تعم بها البلوى في المسائل المهمة المتعلقة بالفروج والدماء ونحوها ولا قطع بالترجيح بها واحتمال المرجح لا يجدي
شيئا واما الثالث فلما ذكره المصنف وانت خبير بعدم تمامية ما ذكره في الوجهين الاولين اما الاول فلان المستدل يدعي انفتاح باب العلم او ما
الى بعض المسائل وعدم الحاجة الى اجراء دليل الانسداد بالنسبة الى بعضها فان تمت الدعوى ان لم يكن مناص عن قبول اجراء الاصل في الباقي فطريق
ابطال ما ادعاه ولم يتعرض المجيب له اصلا ومعه لا يتم ما ذكره كما لا يخفى واما الثاني فلان المفروض ان حجية الظن بالنسبة الى مسائل الفروع
من القدر المتيقن اذ كل من قال بحجيته في الاصول قال بها فيها عدا صاحب الفصول على ما يظهر منه وقد تلوح من المجيب كلام اشد المنع ولا عكس
فان المشهور اقتصروا في القول بالحجية على الفروع وح نحتاج في اثباتها في الاصول الى التمسك بعدم الترجيح بلا مرجح ومجرد التعميم في الحكم الشرعي
لا يوجب التسوية بينهما فان ذلك مجرد تسمية وهو لا يجدي شيئا الا بعد ثبوت المرجح وما ذكر في مسائل الفروع وان كان محل الاهتمام لكن الاهتمام
في الاصول اكثر من الاهتمام فيه ايضا لابتنائه عليها والترجيح بهذا المرجح لا يقل عن ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع بالمرجحات التي ذكرها
القائلون بها منهم المجيب كما لا يخفى **قوله** والمختار في الاستدلال به آه **اقول** لا يخفى ان قاعدة الاستلزام على الوجه المذكور مما لا غبار عليه
واما قاعدة المقدمية المشار اليها فهي محل تشاور لا يمنع الاولوية نظرا الى كون الاصول مقدمة للفروع ولا يتعرض حصول القطع فيها لحصول الاطمينان بالعلم

وثانيا بان الاولوية بعد تسليمها ظنية يلزم من التمسك بها في اثبات حجية الظن الدور والتسلسل واضعف منه ما قيل من التمسك بقاعدة الاشتغال على ما
اشرنا وسنشير اليه **قوله** واما الجواب عن الثاني فبمنع الشهرة آه **اقول** في العبارة من التسامح ما لا يخفى قوله الامر الرابع ان الثابت بمقدمات
اقول الغرض من عقد هذا الامر بيان حال الظن في الموضوعات الصرفة وهي المصاديق الجزئية الخارجية التي تتعلق بها الاحكام الجزئية تنقيحا
او تطبيقا وملخص ما ذكره فيه ان المنصف بالحجية من الظن هو المتعلق بالحكم الفرعي الكلي والظن المتعلق بالموضوع الصرف مما لا ربط له بذلك
وذكر بعض الافاضل في تحرير محل النزاع ما حاصله ان الظن بالموضوع الصرف اما مطابق للاصل كالظن بالطهارة مع سبقها او مخالف
كالظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام واما متعلق باحد المحذورين عند دوران الامر بينهما كما في صورة اشتباه الزوجة المنذورة الوطي بالمحرم ابدا
وهو اما جار على الاول او الثاني اذ امتنع فيه تحصيل العلم امتناعا اصليا او عرضيا ولا يكون ذلك محل النزاع في هذه الصور المذكورة سوى الشق الاخير من
الصور الاخيرة دون غيره وغيرها اما الصورة الاولى فلان المفروض مطابقة الظن فيها على مقتضى الاصل وكذا الاخيرة لانه لا بد من البناء على الحجية
والاعتبار اذ لو لم يعمل بالظن فيها مع تعذر العلم فان حكم باتيان الجميع او بترك لزم المخالفة القطعية في كلتا الشبهتين التحريمية والوجوبية او العمل
بالموهوم او ترجيح المرجوح وهو منه يظهر اعتبار الظن في الشقين الاولين من الصورة الثانية وعدم كونهما من محل النزاع ثم انهم اختلفوا في المسألة على
قولين عدم الحجية واختاره المشهور والحجية واليهما مال المحقق القمي ره ونسبها الى جماعة ومقتضى مذهبه انه هو مشهور منشأها مع الظن بمغوية ومن
مع الظن بجوده قوله ثم من المعلوم عدم جريان دليل الانسداد آه اقول لقائل ان يقول ان جريان دليل الانسداد لا يتوقف على كون الجزئي مشتبها كلا
منضبطة ولا يشترط فيه طروه في زمان مخصوص فيقال ان باب العلم الى الموضوعات منسد غالبا ولا طريق اليها غير الظن غالبا الامر ان الانسداد بالنسبة اليها
لا يختص بزمان انسداد باب الاحكام الكلية الفرعية وهذا لا يوجب شيئا بعد تعلق التكاليف الجزئية المتعلقة باحاد المكلفين بها في هذه الازمنة
فرق بين الحكم الكلي والحكم الجزئي في ذلك مع اشتراكهما في وجوب العمل به فكما ان انسداد سبيل العلم الى الاول يصحح جواز العمل بالظن فكذا انسداد سبيل
العلم الى الثاني مع اثبات حجية الظن فيها يمكن بوجه اخر ولا حاجة فيه الى دليل الانسداد وهو ان يقال ان ترك العمل بالظن فيها يوجب القطع بالمخالفة
القطعية للقطع بوجود تكاليف متعلقة بها وجوبا او تحريما على وجه يعلم لزوم ترك الواجب وارتكاب الحرام من ترك العمل بالظن فيها ولا اقل
من ظن الضرر ويدفع الضرر المظنون واجب عقلا مع ان الامر يدور بين العمل بالظن والعمل بالوهم ولا يمكن ترجيح الثاني مع وجود الاول ولا يمكن
التوقف مع تعلق التكليف بها والقول بان العلم الاجمالي لا يوجب تنجز التكليف متفرع عن ابطاله ولعل ما ذكرنا هو محط نظر من اجاز من الاخباريين
العمل بالظن فيها وكذا من اجازه من الاصوليين كالمحقق القمي ره ومن هنا ينقدح وجه ضعف الفرق بينها وبين الاحكام في حق المشافهين كاشتراكهم
معهم فيها معلوم فلا بد فيها من العمل بالظن بخلاف الموضوعات حيث ان سبيل العلم اليها منسد للمشافهين ايضا ومعه لا يتعلق التكليف بهم
واشتراكنا معهم فرع ثبوت التكليف لهم والانصاف ان منع الحجية فيها بعيد عن مذاق ارباب الظن المطلق وان كان اثباتها على وجه الايجاب الكلي فيه اشكالا
ايضا فعليك بالتامل التام **قوله** كما في موضوع الضرر الذي انيط به احكام آه **اقول** هذا انما يتم اذا كان الموضوع في المقامات المذكورة
هو نفس الضرر واما اذا كان الموضوع هو ظن الضرر كما هو ظاهر بعضهم فلا وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في اوائل الكتاب قوله ويمكن ان يجري
مثل ذلك في مثل العدالة آه اقول فان كلا منهما يتعلق به احكام كثيرة مع تعذر العلم به غالبا فان قطع بالعدالة والا اكتفي فيها بالظن وكذا
ان حصل معرفته بشيء من الطرق المقررة لها كالفراش فلا كلام والا فان ثبت سماع قول المدعي فيه عند عدم المعارض والا اعتبر في معرفته الظن لعدم
وجوب الاقرب منه قوله وشبههما من الموضوعات آه اقول مثل الغسل الواجب للصوم الواجب في الزمان المتصل بالفجر حيث ان العلم باخر الزمان الذي
على الوجه الذي ينطبق عليه مما لا يمكن حصوله غالبا فيكتفى فيه بالظن ومثل الحيض الواقعي لتعذر تميزه عن الاستحاضة غالبا الا الندور وتعميمه
طرق مخصوصة من الشارع ولولا بنا العمل فيه بالظن ومثل موضوع الوقف الواقعي حيث يمتنع فيها البينة عليه غالبا سيما مع عدم اعتبار الشاهد والفرع
فيكتفى فيه بالظن لو لم يوجد طريق اليه مثل قول ذي اليد ومثل تعيين قيم المتلفات واروش الجنايات مما لا يمكن تعيينها علما على وجه لا يزيد ولا
ينقص الى غير ذلك من الموارد التي انسد فيها باب العلم غالبا قوله في اعتبار الظن في اصول الدين آه اقول هيهنا مسئلتان قد خلط فيهما كثير من
عنوانات القوم احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه الثانية جواز العمل بالظن فيها وعدمه وقد عنون جماعة منهم المص كلا منهما مستقلا
وستعرف الفرق بينهما قوله الخامس كفاية الظن آه اقول قد عرفت مرارا ان الاخباريين يدعون افادة اخبار الاحاد للقطع فلا يرد عليهم
الذين كونهم مكتفين بالظن **قوله** كما يظهر من عدة الشيخ آه **اقول** وكذا في مسئلة التقليد فيه مما ذكره صاحبا المفتي والمستفتي كما لا يخفى على
عبائره قوله ثم ان محل الكلام آه اقول اعلم ان كلمات القوم في المقام مختلفة عنوانا وبحثا ودليلا فوقع في بعض العنوانات لفظ اصول الدين وفي بعضها
اصول الاعتقادات وفي اخر اصول العقائد وفي اخر الاصول الاعتقادية وفي اخر الامور الاعتقادية الى غير ذلك من العبارات المختلفة ومدلول الاول اخص
من الباقي اذ المراد من اصول الدين هو الامور الاعتقادية التي يحكم بكفر المخطي فيها المخالف لها وان لم يتصل الى حد الضرورة فان عنوان الضرورة وكفر منكر
الضروري امر اخر فان ذلك لا يختص بالاصول بل يجري في الفروع ايضا وذلك كاصل التوحيد والنبوة واما الاصول الاعتقادية ففي تود في موطنه فيشمل المسائل

العقلية بتمامها سواء كانت من قبيل اصول الدين كما ذكر او من قبيل اصول المذهب كما ذكر او من قبيل المسائل التي لا تتعلق بالدين والشرع كيكون الكل اعظم من الجزء وان كان الاخير خارجا عن العنوان لقرائن في محل النزاع في المقام في خصوص اصول الدين او يجري في اصول المذهب ايضا وعلى اي تقدير فهل يجب تحصيل القطع بمنزلة العدل لقسطها الديني والمذهب يجري في الخصوصيات والجزئيات من الكيفيات والكميات وما شابههما مما لا يتوقف عليه الدين والمذهب ان ارتبط بهما او باحدهما ككون علم الواجب حضوريا او حصوليا او كليهما او لا ذاتا او لا ذاتيا بل على الكمال ذاته ومثل حقيقة القضاء والقدر وحدوث الكلام وقدمه وعينية الصفات وزيادتها ومثل كيفية علم الامام وكيفية حضوره عند التولد وعند الموت وانه عليه السلام هل يتصرف في الاجساد المثالية ام لا الى غير ذلك من المسائل التي لا يجب معرفتها تفصيلا وان وجب الاذعان بما هو ثابت منها في الواقع والظاهر ان نزاعهم انما هو في اصول الدين التي يتحقق بالتحلي بحليته الاعتقاد بها الاسلام وبالتخلي عنها الكفر وليس نزاعهم في ان كل ما يتعلق بالاعتقاد وان لم يجب تحصيل العلم ولا يكفي فيه الظن فان ذلك يكفي فيه الظن والمعرفة بالادلة النقلية الظنية لا عقاب واجبا وكذا اذا كان الاعتقاد به واجبا وان لم يكن تحصيل الاعتقاد من اصله واجبا كما في الاول وعلى فرض ما لا يكون واجبا لا يعقل لزوم الامرين فيه اصلا غاية الامر انه قد يجب بعضه كفاية لدفع الشبهات او ابطال الشبها او غير ذلك ومما ذكرناه تعرف ان عدم مثل وجود الجوهر الفرد وعدمه واثبات الخلاء ونفيه واثبات الذوات في الاعلام ونفيها من المسائل التي ليس على ما ينبغي وكذا ما في قواعد الشهيد من انه لا يجوز التقليدية العقليات ولا في الاصول الفرعية من التمنيات اذ يدخل فيه التقليدية في مسائل وجود الجوهر الفرد وعدمه مع انه لا دليل على الجزم فيها الا ان يقال انه انما علم المراد فيه بالقرينة كما اشرنا وكذا في كلام بعض الاواخر من مثل تجرده وعينية صفاته وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك **قوله** وهي التي لا يطلب فيها اولا وبالذات آه **اقول** وعلى هذا فيفسر الفروع التي تقابلها بما لا يطلب فيها اولا وبالذات الاعتقاد وهي شاملة لاصول الفقه وفروعه ويفرق بينهما بتخصيص الاولى بما يتعلق باحوال الادلة والثانية بما يتعلق باحوال التكاليف وهذا اسلم من تفسيرها اي انما بما يختص بحصول الفعل والعمل كما في قولهم في تعريف الحكم الفرعي انما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة لانتقاض طرده بمثل الاذعان بالعقائد القلبية وتخصيص العمل بافعال الجوارح وان كان يدفع بعض الايراد لكنه مستلزم لخروج كثير من المسائل الفرعية مثل مسئلة النيات مع ان ظاهر القوم انها من الفروع **قوله** فان اراد ان يجب التصديق آه **اقول** ههنا شق ثالث وهو ان يكون المراد الركون في السكون الى اخبار الآحاد وشبهها في الامور الاعتقادية نظير ما ذكروه في النهي عن العمل بما تقدم في اول الكتاب بالنسبة المطالب العقلية وليس المراد النهي عن اكتساب الظن بعد فرض حصوله بل اجمل سببه كما في النهي عن العمل بالقياس واشباهه والحاصل ان هذا الطريق ليس من الطرق التي يسلك بها في الاعتقادات لعدم حصول الاطمينان المطلوب فيها **قوله** فالدليل على وجوب تصديق العادل آه **اقول** لا مانع ان يمنع شموله لمثل ما اشرنا من ان الامور الاصلية الاعتقادية يكون المطلوب فيها الاطمينان وسكون النفس بحيث انه لو وجب ونحوها لوجب انها لانه موجب لحصول الاطمينان غاية الامر ان العقل يحكم بعد وجوب تحصيلها غالبا عن انظار الناس وعقولهم وعلى تسليم شموله فيخرج بحكم العقل نظير عدم اقتضاء الادلة حجيته فيما اذا عارضه العقل السليم ولذا يجب دليله بعد اجتماع شرائط القبول فيه بل يمكن ان يدعى عدم شمول الادلة الخبر المتواتر مع ان المفروض تساويهما في الرتبة نوعا فافهم **قوله** واقاما يترائى من التمسك بها آه **اقول** من هذا الباب تمسك المتكلمين في المطالب الكلامية بكثير من الظواهر مع انهم عرفوا علم الكلام بانه العلم بالقواعد الدينية عن البراهين اليقينية مع ان ذلك كان شايعا بين قدمائهم غافلا عنه متاخروهم لبعد ظاهر عن المشرب حتى ان علم الكلام صار قسمين كما صرح به المحقق التفتازاني في شرحه على العقائد النسفية احدهما كلام القدماء المتمسكين فيه غالبا بالظواهر وثانيهما كلام المتاخرين المشتمل على المطالب العقلية والمقاصد الحكمية ومما ذكرناه يظهر ان تسمية المحقق المذكور في شرح المقاصد المعتزلة باهل البدع والاهواء من جهة مخالفتهم للاشاعرة في ظواهر السنة مع تصريحهم بان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاد هو اليقين خطاء وغلط بل الامر بالعكس في هذه الجهة كيف لا وان الاشاعرة كانوا جامدين على الظواهر المخالفة للعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية **قوله** مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس آه **اقول** في دلالته على الوجوب نظر وبعد يكون المعرفة علة غائية للخلق لا يقتضي وجوبها والى ذلك يشير قوله تعالى في الحديث القدسي كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف فانه يدل على محبوبية المعرفة وهي اعم من الوجوب فان قلت دلالته على الوجوب من جهة وقوع المعرفة علة للخلق ولا شك انه واجب على الواجب لا بد من وجوبها كما ذكروه في اية النفر قلت بعد تسليم المقدمة الثانية نمنع المقدمة الاولى اذ لا دليل عليه الا لزوم التعطيل في مبدء الفيض المطلق وهو مما لا ينحصر الفيض في خلق الثقلين نعم يمكن ان يقال انه ثبت في محله انه يجب على الله تعالى فعل الاصلح فمن صدر خلق الثقلين عن مبدء فيضه يعلم انه من الاصلح فيكون واجبا لله تبارك وتعالى **قوله** بقرينة سبقها الامارة آه **اقول** قد تقرر بعض الروايات التي استشهد فيها الامام عليه السلام كصحيحة يعقوب بن شعيب المروية في الكافي في مباحث اخبار الآحاد قوله ومن هنا قد يقال ان الاشتغال بالعلم آه **اقول** بل يتوا شرف العلوم لان شرف العلم اما بشرف الموضوع واما بشرف الغاية واما بوثاقة الدلائل واما بوثاقة الدلائل ولا شك في اجتماع تلك الجهات فيه بل هو مع ذلك من شرائط الاجتهاد من جهة توقفه على معرفة المكلف والتكليف وحكمة المكلف بحيث يقبح عليه ان يخاطب بما لا يفهم معناه وما يراد خلاف ظاهره مع عدم نصب القرينة عليه وان يوخر البيان عن وقت الحاجة ويكلف بما لا يطاق الى غير ذلك مما

يتوقف على ثبوت الحكمة والعدل وصدق الرسول واوصيائه عليهم السلام **قوله** فلا تفرح بمن قصر رسلا داه **اقول** انظر الى امثال زماننا تحملهم بين مفرط ومفرط فمنهم من يصرف العمر في المطالب العقلية والشبهات الفلسفية يهيم في كل واد ويتيه في الاشكال والاسترخاء لا يهتدي الى الحق سبيلا ولا يجد اليه هاديا ودليلا ينغمس في بحار الشكلات ويتحير في فيافي المعضلات يجادله الطلب ما لا يسمن ولا يغني من جوع ويكد في التعب حائرا كالمصروع فاذا قلت له خفف السير اليه ما يخدعك السيل ولا ترجع اليه انظر قال مهلا مهلا لا انظر جهلا فاين مقامك من مقامات العارفين واين سبيلك من سبيل الناس الكبير وهل يطلب منك الا تحصيل العقائد وهل يتو بغيرها السائل او يقود بما سواها القائد تمنع عن الوسواس الخناس واخلع نفسك عن رذائل مسائل الحيض والنفاس هل خلقت للرياضيات والرياسات او للخوض في مسائل النجاسات ولعمري انهم لفي سكرتهم يعمهون وكل حزب بما لديهم فرحون والعجب انه غاية طلبهم الكفر والخسران واعجب منه تسميتهم ذلك بالعرفان انت اذا تاملت في غالب مقاصدهم التي يسمونها بالاسرار ويكتمونها عن الاغبياء وجدتها كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا واذا احطت خبرا بمطالبهم التي يقتبسونها بزعمهم من عالم الانوار ويخصونها بالخصيصين الاخيار لم تجدها الا ظلالا وغيا ومع ذلك كيطعنون الى الراشدين من الفقهاء ويسمونهم بالسفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون ومنهم من يعرض عن العقائد العقلية الدينية فرارا من الركوم من انغمار المسائل مخافة من ان يفاتها فضلا عن ان يطالبها فان سئلته عن مسئلة التوحيد فاذا احكي يكبه على القلب الاسفل والاخرى على الجيد واذا طلبت منه حل اشكال في مسئلة النبوة تراه تحيل يرتج حوكا عن تسلط الابوة الى تمسك في النبوة واذا استشكلت منه امرا في الامامة تجده ينظر الى خلفه تارة واخرى يقبل امامه اذا حاولت بيانا في مسئلة المعاد فانما سمعت ذلك ببيان المراد لا وظهر الفسا نعوذ بالله من دهر لا يميز فيه بين القشر واللب واهل لا يعرفون الهر من البر واما قدماء السلف من الرواة الواقفين متكلمين في علماء المتبين فان روحه من اصحاب الائمة فانظر في احوال هشام الحكم الذي قال في حقه الامام عليه السلام مثلك فليتكلم واراك من العلماء فانظر الى المرتضى المفيد حيث كسر صولة كل جبار عنيد وان اردت من الطبقة الوسطى فانظر الى العلامة على الاطلاق الكاسر لاصنام اهل البدع والنفاق في الافاق وان شئت من الطبقة السفلى فانظر الى الشهيد الثاني حلال المشكلات في الفروع والمبادي وهذا شيخنا المحقق الانصاري في هذه الاعصار الاخيرة عنده من المعقول ما يكفيه لم يكن يعجزه مشكل يريده او شبهة تعتريه كما يستفاد من كتبه ونحن بحمد الله قد حصلنا من المعقول ما يكفينا في ايراد الحجج ورفع الشبه بل اطلعنا على اسرار الحكمة والكلام والاصول الاعتقادات الحقة ببركات ما وصل الينا من ائمتنا الكرام صلوات الله عليهم اجمعين الى يوم القيام **قوله** دعوى صريحة في المدعى آه **اقول** ان قلت كيف تكون صريحة في مع لفظ المعرفة في المقامات الثلاثة يحتمل المعرفة الكاملة التفصيلية فاذا وقع فيه لفظ شهادة ان لا اله الا الله الخ يكون ليتم دلالته على المدعى قلت لو سلم ذلك فالتعبير بلفظ المعرفة في نفسه لكن سياق الخبر يابى عن ارادة ذلك كما يظهر بالتامل في اوله واخره **قوله** والتصديق بصفاته الثبوتية آه **اقول** صفاته الثبوتية هي العلم والقدرة والحيوة والارادة والادراك والسرمدية والتكلم والصدق ولا شك في كون الحيوة راجعة الى العلم والقدرة لان الحيوة في الواجب عبارة عن صفة توجب صحة العلم والقدرة عند جمهور المتكلمين وكونه تعالى بحيث يصح له ان يعلم ويقدر عند الحكماء واياما كان فرجوعها اليهما ظاهر ولذا استدل بهما عليها المحقق الطوسي ره في التجريد وكذا في كون الارادة راجعة اليهما لانها صفة شانها تخصيص بعض الممكنات بالايجاد كما فسر به في التجريد فهي من جزئيات العلم لانها العلم بالاصلح في الحقيقة وكذا في كون الادراك كذلك فهو ظاهر وكذا في كون صفة التكلم كذلك فان المقتضي لها هو عموم قدرته كما صرح به في التجريد وتوضيحه ان التكلم اعني فعل الكلام فيما يتوقف على قدرته والله تعالى غني عن الالة في جميع افعاله لكن تعالى انما يتوقف على القدرة دون الالة ولا شك في عموم قدرته بالنسبة الى جميع الممكنات لما ثبت بالنسبة الى الجميع التكلم بدون الالة ممكن له تعالى فيدل عموم القدرة على ثبوت صفة التكلم له لانه صفة كمال فلا يرد ان غاية ما افاده البيان المذكور هو المقدورية وهي اعم من الثبوت وكذا في كون الصدق كذلك ظاهر بعينه ولان امتناع القبح عليه يقتضي ذلك لان العلم والقدرة يقتضيان عدم ارتكاب القبيح وانما الاشكال في ارجاع صفة القدم والازلية والسرمدية اليهما ويمكن توجيهه بان العلم والقدرة عين ذاته تعالى ولو لم يكن قديما لم يكن الامر كذلك لان القدرة والعلم فرع الوجود والحيوة المفروض انهما مستندان الى علة الحدث فلا يكون نبيين ومن هنا استدل في التجريد على سرمديته تعالى بوجوب الوجود فقد يرد من هنا يعلم انه لو ارجع جميع الصفات الثبوتية الى صفة الوجود كما ارجع جميع الصفات السلبية الى الحاجة والحدوث كان اولى فلئن قلت كما يمكن ارجاع جميع الصفات الى صفة العلم والقدرة يمكن ارجاع الاولى الى الثانية بان يقال قدرته الثابتة على وجه العموم يقتضي علمه بزعم فرض عدم العلم يجابى المقدرات والاصلح بالنسبة اليها لم يكن قادرا على نحو الوجود اللائق بها قلت اذا بني ذلك امكن العكس بان يقال عموم علمه يقتضي كونه قادرا لان المثبت للاول من كونه واجب الوجود وعدمه يقتضي ثبوت الثاني وعدم ارجاع احديهما الى الاخرى لكونهما اظهر الصفات بعد ايجاد الكائنات وابداع الحقائق **قوله** ويمكن اعتبار ذلك آه **اقول** مثل الخضوع الذي لا اضطراب فيه وذلك لان صفات النبي على قسمين منها ما يكون راجعا الى اصل النبوة ككونه عالما فاما لا مالا الى غير ذلك من الصفات التي يرجع انكارها الى انكار اصل النبوة فعلا او شانا ومنها ما لا يكون كذلك ككونه عالما بالاشياء على سبيل العلم الفعلي الحضوري وكونه عالما ببعض علوم الغيب او كونه بريئا من جلعة كما هي من امامة فان هذا منها لو فقدها النبي لم يضر في تحقق اصل نبوته اذ لا يلزم منه النقض على

وجب لنا فيها وان كان الكمال في الاتصاف بها بخلاف الاول حيث ان انكار صدقه مثلا يستلزم انكار نبوته لان ثبوتها يتوقف عليه كذا الكلام فيما يتفرع
من الصفات والحق ان العصمة من قبيل الاول بمرتبتها وحدها انها من العصمة عن الذنوب كبائرها وصغائرها والعصمة عن الخطاء والخطل في الاقوال والافعال
والسهو والنسيان فيهما اذا كان من قبل الشيطان نعم عصمته عن طريان النسيان عليه من طرف الله سبحانه ليس من هذا القبيل كما اختاره الصدوق ره اذ
لا يلزم من عدمها [illegible] النبوة ولا يطمئن به ولا يسكن اليه النفس ويتنفر منه قلبا
والله تعالى اجل من ان ينصب مثل هذا الناقص نبيا عالما بحقائق الاشياء ووجوه الاصلح عليه ولا يخفى ان الحدود الواردة على حد العصمة
لا ينفك [illegible] بالتصديق ووجوب الاعتقاد بعصمته صلى الله عليه وآله من اول العمر
الى آخره ولا يجب بسط الكلام في ذلك الكلام رجاء ان يكون فيما ذكرنا كفاية ومن الله الهداية **قوله** وفي وجوب الزائد على ما ذكره آه **اقول** الحق انه
[illegible] **قوله** للاخبار المتقدمة والسيرة آه اقول لا يقال ان بعض الاخبار المذكورة وغيرها يدل على وجوب الاقرار بما جاء به النبي صلى الله عليه
وآله من عند الله [illegible] المعرفة ولو اجمالا لانا نقول لا توقف فيه [illegible] الامكان ان يقر الجاهل باشال الامور المذكورة بحقيته كل ما جاء به محمد صلى الله
عليه وآله وثبت استناده اليه في الواقع وان لم يسمع شيئا منها او سمع ولم يفهم معناها نعم يمكن الخدشة في التمسك بالسيرة بمنع تحققها الى الآن الا
المتعقب للموت مما يعرفها [illegible] والقرى [illegible] عن اهل البلاد اجمالا وان لم يعرفها تفصيلا [illegible] المقام هو الاول [illegible]
في موضع [illegible] **قوله** فيجب عليه مع التفطن آه **اقول** انما قيده بما يثبت بقواعد العدلية من ان الغافل الغير المتفطن لا يتوجه اليه التكليف [illegible] الا
لامكان ان يقر الجاهل باشال الامور المذكورة بحقيته كل ما جاء به محمد صلى الله عليه وآله وثبت استناده اليه في الواقع وان لم يسمع شيئا منها او سمع
ولم يفهم معناها نعم يمكن الخدشة في التمسك بالسيرة بمنع تحققها [illegible] في الغافل القاصر والجاهل المحض الذي لم يقرع سمعه الدين ولا نبي
ولا امام ولا [illegible] ولا ثواب ولا عقاب ولم يخطر ببالهم شيء من ذلك كمن نشأ في البادية فانه يلحق بالبهائم وفي حكمه من له شائبة
التفطن ولا يتفطن كالمجانين [illegible] يتعلق به الاحكام الظاهرية المترتبة على الكفر كما في [illegible] على وجه الايجاب الكلي بل انما يتعلق به في الجملة بمعنى ان
كل ما تفطن به يجب عليه [illegible] اذا لم يتفطن [illegible] هذا مختلف باختلاف مراتب التفطن شدة وضعفا قربا وبعدا فلا يتوجه اليه التكليف بازيد
مما تفطن به واعتقده بحسب اختلاف مراتب الاعتقاد سواء طابق ما اعتقده الواقع ام لم يطابق وسواء كان متعلقا بالتوحيد او غيره من الاصول
قوله ان لم يخافوا عليه الوقوع في خلاف الحق آه **اقول** فان النظر يوجب الوقوع في الاعتقادات الفاسدة ولعل هذا هو الباعث لانكار
بعضهم وجوب النظر في الاعتقاد [illegible] لكن هذا لا يتم على كليته بل انما يتم غالبا في المتوغل في المسائل الحكمية سيما بالنسبة الى من كان من [illegible] التشكيك
[illegible] الغير المستعد [illegible] سيما من لم يكن [illegible] بالشريعة فان قيل [illegible] احتمال الوقوع في الضلال على سبيل الايجاب
الجزئي يمنع وجوب النظر لاثبات حرمته بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون قلت المفروض ان ترك النظر ايضا مظنة للضرر على ما اثبته المتكلم
ولا شك في [illegible] تعلق الظن باحد طرفي النقيض فكلاهما مظنون نوعا [illegible] الحاصل الظن
القوي للشخص بان المنعم اراد منه المعرفة والشكر والمدرك لذلك هو العقل وطريق المعرفة اما النظر واما تقليد الغير ولا شك ان الثاني ايضا مظنة
على وجه الايجاب الجزئي كالاول فيدور الامر بين ترك المعرفة وبين اختيار احد الطريقين في تحصيلها والمفروض ان كلاهما مظنة للضرر فحينئذ يحكم العقل
بترجيح الاول [illegible] الى الواقع وابعد عن الخطاء [illegible]
حكم العقل الذي يرجع اليه الامر [illegible] على كل تقدير وحجية حكم العقل ثابتة في نفسها لا تحتاج الى [illegible] فهو حكم العقل الذي [illegible]
الحسن والقبح والمصالح والمفاسد [illegible] حكم العقل [illegible] والحاصل
ان العقل يحكم بالحكم الصريح بوجوب النظر الذي هو مقدمة تحصيل المعرفة **قوله** للاخبار المفسرة للايمان آه **اقول** قد تقدم بعضها ومنها ما في
العيون عن الرضا عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالاركان ومنها ما في المحاسن عن حفص
الكناسي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما ادنى ما يكون به العبد مؤمنا قال يشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله ويقر بالطاعة ويعرف
امام زمانه فاذا فعل ذلك فهو مؤمن الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** ودلالة الاخبار المستفيضة على ثبوت الواسطة آه **اقول** فمن تلك
الاخبار الدالة على الواسطة المثلثة للايمان والكفر والضلال [illegible] اهل الضلال [illegible] بعضها انهم المستضعفون ففي الكافي عن [illegible] الصادق
عليه السلام قال الناس على ست فرق يؤولون الى ثلاث فرق الايمان والكفر والضلال وهم اهل الوعدين الذين وعدهم الله الجنة والنار المؤمنون و
الكافرون والمستضعفون والمرجون لامر الله اما يعذبهم واما يتوب عليهم والمعترفون بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا واهل الاعراف وفيه عن
زرارة قال دخلت انا وحمران او انا وبكير على ابي جعفر عليه السلام قال قلت له انما نمد المطمار قال وما المطمار قلت التر فمن وافقنا من علوي وغيره تولينا
ومن خالفنا من علوي وغيره برئنا منه فقال لي يا زرارة قول الله اصدق من قولك فاين الذين قال الله عز وجل الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان
الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا اين المرجون لامر الله اين الذين خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا اين اصحاب الاعراف اين المؤلفة قلوبهم [illegible]

في ذكر الاخبار الدالة على الواسطة

فلا اكثر الكلام بعضهم وكيف قال الحسن زرارة حق على الله ان يدخل الضلال الجنة **اقول** في مجمع البحرين المطمر بكسر الميم الاولى وفتح الثانية خيط يقوم عليه البناء ويسمى
التر ايضا وقال في التر بالضم والتشديد خيط البناء والمطمر مثله ثم نقل الخبر وغيره ومراد زرارة في الخبر انما الضال عن الاستقامة المطلقة في الاصول والفروع
واما عن ولاية الائمة الطاهرين [illegible] وظاهر الخبر ان كل من عده الامام عليه السلام داخلا في الضلال بالقسم والتشبيه جميع الضالة مستحقا للجنة انما هو لعدم
تمامية الحجة عليهم ويؤيده ما في غيبة الشيخ ره في الصحيح عن زرارة عن الصادق عليه السلام قال حقيق على الله ان يدخل الضلال الجنة فقال زرارة كيف ذلك
جعلت فداك قال عليه السلام يموت الناطق ولا ينطق الصامت فيموت المرء بينهما فيدخله الله الجنة ولعل المراد ان الامام المنصوب للامامة يموت ولم يظهر الامام
الذي بعده فيموت المرء في هذه المدة المتخللة بين الامرين فهو من اهل الجنة اذ لم يتم عليه الحجة او المراد المؤمن يموت بين زمان المرشدين كزمان الفترة
بين النبيين وفي بعضها انهم المخالفون ففي الكافي عن سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام انه سئل عن ادنى ما يكون به العبد كافرا وادنى ما يكون
العبد ضالا فقال عليه السلام قد سئلت فافهم اما ادنى ما يكون به العبد مؤمنا فهو ان يعرفه الله تبارك وتعالى نفسه فيقر له بالطاعة ويعرفه نبيه
صلى الله عليه وآله فيقر له بالطاعة ويعرفه امامه وحجته وشاهده على خلقه فيقر له بالطاعة قلت يا امير المؤمنين وان جهل جميع الاشياء الا ما وصفت
قال نعم اذا امر اطاع واذا نهي انتهى وادنى ما يكون به العبد كافرا من زعم ان شيئا نهى الله عنه ان الله امر به ونصبه دينا يتولى عليه ويزعم انه يعبد الذي امره
وانما يعبد الشيطان وادنى ما يكون به العبد ضالا ان لا يعرف حجة الله تبارك وتعالى وشاهده على عباده الذي امر الله عز وجل بطاعته وفرض ولايته قلت
يا امير المؤمنين صفهم لي [illegible] اخره ويستفاد منه ان نسبتهم الى الضلال انما استفيد من خبر الثقلين ولعل هذا التثليث هو المراد من قول الصادق عليه
السلام ايضا فيما رواه الكليني في قوله تعالى الذين يجتنبون كبائر الاثم الآية قلت بين الضلالة والكفر منزلة فقال ما اكثر عرى الايمان فكان المنزلة [illegible]
كل من الضلالة والكفر عن الآخر والمراد الاشارة الى وسعة [illegible] الضلالة وكثرة افرادها فان المنزلة بين [illegible] الضلالة والكفر وسائر افراد الضلالة ولما
اشار الى كثرة عرى الايمان فان انقطاع كل عروة منها ضلالة [illegible] لم يكن كفرا فيشمل جميع المذاهب التي افترقت اليها امة النبي صلى الله عليه وآله عدا
مذهب الامامية الذي هو الايمان **قوله** بقي الكلام في انه اذا لم يكتف بالظن آه **اقول** هذا اشارة الى المسئلة الثانية من المسئلتين اللتين
اشرنا اليهما وحاصله انه هل يكفي في العقائد التقليد او لابد من النظر والاستدلال وقد عنون المحقق القمي ره هذه بعنوان جواز التقليد في اصول الدين
وعدمه ثم استشكل فيه بان قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فالاخذ بقول الغير هنا
لا يمكن لان المطلوب في الاصول هو الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا يحصل له اذ حصول الظن واليقين عن قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا
للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد بحقيقة نفس الامر ثم تكلف وجعل معنى الاخذ بقول الغير العمل على
مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله معنى تقليده ان يعمل على شرعه ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان
بحقيته صلى الله عليه وآله بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي هو بسبب يعتمد على هذا المجتهد جعل هذا مناط الفرق بين
المسئلتين [illegible] الظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد الى ان قال وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح
ارباب المعقول فيؤل النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي ره في اول الكلام على
جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع فلا يجوز التقليد ان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز [illegible]
تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الآتي الى ان قال
من كلامه [illegible] اكرامه قلت هذا الاشكال ان لا يتوجه على مثل [illegible] المصرح اصلا الا ان التنبيه على عدم [illegible] في نفسه [illegible] فنقول ههنا
شقوق ثلث وهو ان يكون معنا جواز العمل بقول الغير سواء افاد الظن او الجزم بالشيء رابع اشرنا الى نظيره سابقا وهو ان يكون المراد الالتزام بقوله اذا كان
مفيدا للاعتقاد فيرجع النزاع الى كفاية تحصيل الاعتقاد من التقليد [illegible] تحصيل العلم مقدمة [illegible]
بالواسطة فان [illegible] المعتقدات اختيارية فيما يتولد منه ايضا كذلك ضرورة ان الحاصل من الاختياري اختياري [illegible] الاخبار في الاختيار
فلا حاجة الى التوجيه [illegible] مع عدم صحته في نفسه لان التقليد [illegible] في الاصول بل هو بعينه التقليد في الفروع واما ايراده على البهائي ره فيرجع الى وجوه ثلاثة
احدها ان التقليد قد يفيد القطع [illegible] لظهور ان التقليد كثيرا ما يفيد القطع في حق الغافلين عن تجويز الخطاء من العوام والاطفال والنساء
او الذين [illegible] العقلاء وان كان [illegible] في احوال المقلد بالقطع بانه لا يجوز عليه الخطاء وثانيها انه يمكن عدم حصول القطع من النظر وفيه
ان [illegible] الاشكال الاول [illegible] الراجعة اليه مع حصول الشرائط بديهي [illegible] من وقوع الترديد والتخلف انما هو مبتن على عدم حصول شرائط
الانتاج لا انه مع اجتماعها يتخلف النتيجة فيما نحن فيه من مسئلة اثبات الصانع وصدقه ونبوة النبي صلى الله عليه وآله وصدقه ونحو ذلك يكون
مقدماتها [illegible] ما ذكره والحاصل ان حصول العلم من النظر يتوقف على حصول الشرائط [illegible] النظر [illegible] حصول القطع
من النظر يكفي [illegible] حيث يظن عدم حصوله من التقليد وثالثها انه يمكن القول بعدم لزوم القطع وعدم جواز التقليد غاية توجيهه التفرقة بين افراد الظنون
بان الظن الحاصل من النظر قد يكون مع بذل الجهد واحساس العجز عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد اذ يمكن معه النظر فيمكن ان لا يكتفي بالتقليد ان قلنا بكفايته

النظر ويفيد ما لا يخفى **قوله** حيث استدل على بطلان التقليد اه **اقول** الكلام ان مراده ان جزم حاصل من سبب لا يصلح لافادة القطع احيانا بحيث يكون انكاره مكابرة ولذا زاد ان القطع الحاصل منه لا يصادف الواقع غالبا كالقطع او الظن الحاصل من القياس ففيه ان القاطع بعد حصول القطع له لا يلتفت الى مخالفته للواقع وعدمها حتى يرفع اليد عنه مضافا الى انه قد تقدم في اول الكتاب ان القطع حجة من اي سبب حصل ولا يمكن الفرق بين اسبابه الا اذا اخذ موضوعا وهو غير معقول في المقام اذ الحاكم بوجوب تحصيل القطع في معرفة الاصول الاعتقادية هو العقل وهو لا يفرق بين اسباب حصول القطع فيها **قوله** لكن مقتضى استدلال العضدي اه **اقول** النزاع يعقل في المقام على احد ثلاثة وجوه الاول ان التقليد هل يفيد القطع ام لا والثاني ان الجزم الحاصل من التقليد على فرض حصوله حجة ام لا والثالث ان التقليد الغير المفيد للمعرفة والعلم مجز ام لا و عنوان ... كلماتهم مختلفة في النظر الى احد الوجوه الثلاثة ... فمن استدلالهم الناظر الى الاول ما ذكره بعض الناس من ان الاجماع منعقد من ...

في بيان اقسام المقلد

١٠١ ثم ذكر اثنا عشر اه اقول قال ره وكذا التاسع يعني هذه الصورة من غير علم وكذا العاشر يعني هذه الصورة من غير غنا والحادي عشر المقلد لها لباطل النظر وعنادا
مع العلم بالاصرار والثالث عشر بلا علم والرابع عشر بلا عناد ومقتضى اطلاق الحكم بكفرهم صريحا وهو ظاهر **قوله** نفي الكلام فيما ذكره
الشيخ ره اه **اقول** نفي الكلام ايضا في قولين احدهما قول من حرم النظر وقد استدل عليه بوجوه منها ان النظر ...

في مسألة النظر في معرفة الله تعالى

في توجيه كلام الشيخ رحمه الله

١٧٠ المناقل قوله دون الاباركان مجملا او كان لا الدلالة آه اقول ومن هنا يقدح في الاستناد في حجية مفهوم الوصف الى فهم ابي عبيد القاسم بن سلام من قوله صلى
الله عليه وآله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه [illegible] لكن القدح انما يتم [illegible] لذلك مستند الى الاجتهاد او كان [illegible]
النقل عن اهل اللغة فهو حجة [illegible] على [illegible] ما قيل من ان كثيرا مما ذكره اهل اللغة مبني على اجتهاداتهم [illegible]
[illegible] على الرجوع الى اقوالهم فلا بد من الرجوع الى كلامهم [illegible] الضعف [illegible] ذلك لو كان مبنيا على الاجتهاد [illegible]
الضعيف [illegible] الظن الخارج على [illegible] الاستناد الى الظن
في الحقيقة [illegible] الموضوع في جنب الاخبار قوله بقي الكلام في مستند المشهور آه اقول قد يتمسك فيه بالدليل العقلي [illegible]
[illegible]

تحقيق نافع في المقام

[illegible]

١٧١ [illegible]

فائدة مهمة

[illegible]

المقصد الثالث في ...

قوله واما الشك فعلما لم يكن فيه كشف اه **اقول** لا يمكن الطريقية والمراتية في الشك مع ما ذكر كالبديهي لا انه يمكن الاستدلال عليه وتقريره من وجوه **احدها** ان الشك عبارة عن تساوي الاحتمالين وتحاذيهما كما في تحاذي كفتي الميزان فنفرض طريقيته اما بالنسبة اليهما معا او بالنسبة الى احدهما المعين او احدهما المبهم والكل باطل اما الاول فللزوم ايصال الطريق الى المتضادين بل المتناقضين واما الثاني فللزوم الترجيح بلا مرجح واما الثالث فظاهر لانه مع ظهور فساده ينافي طريقيته اذ لا ينحصل الكشف عن المبهم وهذا نظير ما ذهب اليه المصوبة في الاحكام والاشاعرة في الواجب التخييري كما لا يخفى **ثانيها** ان المشكوك اذا ترجح احد احتمالي وجوده وعدمه يقال للراجح الظن وللمرجوح الوهم ولا شبهة في ترجيح الظن على الوهم لظهور تقدم الراجح على المرجوح فلو ترجح احد الاحتمالين مع فرض تشابههما لزم مساواة الشك للظن والوهم ويلزم منه مساواة الوهم للظن والا لزم ما يدعى البطلان **ثالثها** ان الشك الجمع بينه الى الامكان فمال الشك في قيام زيد وعدمه الى امكانهما معا نظر الشاك وقد تقرر في محله ان الممكن ما لم يترجح احد طرفيه ان يترجح فان وجب وجوده على الوجود ترجح وجوده والا فيكفي في بقائه على العدم عدم علة الوجود لان عدم العلة علة العدم ولذا ذكروا ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فاوجب فوجب فاوجد فوجد وبالجملة لا يترجح احد طرفيه الا مع وجوبه ولا يجب الا بموجب فان قيل اذا كان ماله الى الامكان فيجري فيه ما ذكره بعضهم من امكان ترجح احد طرفيه بلا مرجح من الخارج قلت اولا ان القائلين بعدم احتياجه الى المرجح بين قائل بالبحث والاتفاق وبين قائل بالاولوية الذاتية او الخارجية اما الاول فبطلانه مذهب عند المحققين من البديهيات الاولية التي لا تحتاج الى برهان ولا الى تنبيه ونبيا واما الثاني فمع الاغضاء عما ذكروه في ابطاله لا يجري هنا لان مبنى اثبات الاولوية الذاتية هو ان الممكن ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون احدهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته والاولوية غير بالغة الى حد الضرورة ولا شك ان المشكوك لا يلزم في خروجه عن حد الشك كون احد الطرفين بالغا الى حد الضرورة اذ يزول بالظن كما يزول بالقطع فلا يتعقل فيه الاولوية الغير البالغة الى حد الضرورة انه كما لا يخفى ومنه يظهر عدم معقولية الاولوية الخارجية فيه ايضا على فرض كفايتها مع ان الشك متعلق باعتقاد المكلف ولا دخل له بالوجود النفس الامري وثانيا ان طرفي الاحتمال في الامكان هو الوجود والعدم بخلاف الشك اذ ربما كان متعلقه الوجوديين كالوجوب والحرمة مثلا فلا يتمشى فيه ما ذكره جل القائلين بالاولوية من اولوية العدم نظرا الى عدم حاجته في الحصول الى سبب وقلة حاجته في حصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فافهم وكيف كان فقد ظهر ان توهم الطريقية في الشك كما صدر عن بعض القاصرين حيث ذهب الى كون الشك في موارد الاصول طريقا توهم بارد بل تخيل فاسد فالحكم الوارد من الشارع في موارد الشك كالبرائة او الاحتياط يكون الشك موضوعا له لا طريقا الى المشكوك ومما حققنا ظهر ان الوهم لا يكون طريقا ايضا كالشك بل بالاولوية **قوله** كان حكما ظاهريا اه **اقول** تفصيل الكلام في هذا المقام ان الحكم اما واقعي او ظاهري والاول هو الذي كلفنا به لولا الجهل المانع من تعلق التكليف سواء كان اختياريا او اضطراريا والثاني هو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول وظننا او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا وبعبارة اخرى الاول هو الذي لا يعتبر في موضوعه ومتعلقه علم ولا ظن ولا شك جزءا وقيدا شطرا او شرطا كوجوب الصلوة فان موضوع الوجوب هو الصلوة لم يعتبر الشارع فيه شيئا من الادراكات المذكورة والثاني هو الذي يعتبر في موضوعه ذلك فالنسبة بينهما عموم من وجه على مقتضى صريح العبارة الاولى وظاهر الثانية ويظهر من المصنف الاستاد في بعض كلماته ان الحكم الظاهري يطلق على امرين احدهما الحكم المجعول للشاك اعم من ان يكون اعتبار الشك فيه على وجه القيدية او الظرفية وثانيهما الحكم المجعول له مع اعتباره على الوجه الاول والثاني اخص من الاول لاختصاصه بموارد الاصول والاول يشمل مفاد الامارات ايضا واكثر اطلاقات المصنف في هذا الكتاب من قبيل الثاني ومما بيناه يظهر لك ان الحكم الواقعي يلزمه ويتبعه امران **احدهما** عدم التنجز في حق المكلف الا بعد العلم لاشتراط التكليف عقلا بامور منها فما لم يحصل شرائط الفعلية يبقى حكما شأنيا ومعلقا وبعد حصولها يصير فعليا ومنجزا فالشأنية والفعلية من اوصاف الحكم الواقعي الطارية عليه **وثانيهما** عدم التبدل كتبدل وجوب الصلوة بحرمتها لابتنائه على المصالح والمفاسد النفس الامرية فان كانت شيء منها موجودة لم يعقل التبدل والا فلم يعقل الحكم فان قيل الاحكام الظاهرية ايضا مبتنية على المصالح والمفاسد النفس الامرية بالنسبة الى موضوعاتها فالخاصة المذكورة لا تختص بالحكم الواقعي اذ كان ما ذكر مع انه يتجه حينئذ ان يقال انه لا فرق بين المصوبة والمخطئة لان المفروض مطابقة الحكم الظاهري بالمعنى الاعم للواقع وان كان مخالفا للحكم الاولي غاية الامر ان يكون حكما ثانويا كما لا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلنا فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع حقيقة هو الحكم الاولي وانما تعلق التكليف بالثانوي نظرا الى الاشتباه توضيحه ان كل حكم فهو منبعث عن حسن او قبح لكنهما في الاول مستندان الى نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو بانضمام تعلق الامر والنهي به وفي الثاني عارضان من جهة اشتباه المكلف وعدم علمه بالواقع من غير ان يكون لنفس الفعل او الترك مثلا او بعض

والاحتياط في حجية البراءة

... والاجمال وانما يحتاج الى التعيين بعد التعبد ... فلا يلزم العمل به الا بالظن ... نعم لو قلنا بان الامارات ... الاخبار حجة من باب التعبد ... لا ان كان ... الفياس ... انما يتم لو قلنا بان الامارات والاخبار ... اعانة الظن الشخصي ... بحيث يرفع الظن الحاصل من الخبر المخالف له ... التناهي عن العمل ... من الخبر المخالف له بواسطة الظن الحاصل منه فافهم **قوله** الترجيح بالدلالة اه **اقول** سيجيء في مباحث التعادل والتراجيح ان الترجيح من حيث الدلالة مقدم على الترجيح من حيث السند ... الترجيح بحيث لا يلاحظ معه الترجيح من حيث السند ... مخالف الكلية ... العلاجية من قبل الخبر او عدم الاطلاع **قوله** واما على التلفظ فلان الخبر اه **اقول** لا يخفى ان هذه ... باب ... عند القرينة ... **قوله** ... ترجيح اه **اقول** ... الاخبار ... الروايات ... تفصيل في ترجيح بعضها على بعض **قوله** لان العمل بالخبر ... اه **اقول** ... التعيين والتخيير ... بين جواز العمل باحدهما على التعيين ... مما نحن فيه ... بما ان الشك في اصل الحجية ... معنى جواز العمل به فعلا غير معلوم فالاخذ بالقوي ... **قوله** ... للترجيح اه **اقول** ما يستدل به على اللابدية ... العقلاء حيث انهم يأخذون بالراجح ويطرحون المرجوح ... كلام المتناقضين ... دليل عليه ... الظن على الامكان ... **قوله** الاول قاعدة الاشتغال ... اه **اقول** ... انا ان قلنا بان العمل بالمتعارضين ... عند دوران الامر ... حجيتها اصلا ... من باب الطريقية والكشف الغالبي عن الواقع ... الى الاصول الموجودة في تلك المسئلة ... لان المتعارضين ... السببية والموضوعية ... **قوله** ... لتعارض الوجوبين في المانعية ... **قوله** ... تقادم ... ما يظهر من بعض الاخبار اه **اقول** سيأتي الكلام فيه في خاتمة الكتاب ... **قوله** بناء على ان الوجه في الترجيح اه **اقول** قد ذكر في خاتمة الكتاب وجوها اربعة ... بان ... والاشتباه عليهم ... وان لم يشتبه ... اقرب بحيث يكون ... على مخالفة الائمة المعصومين ... العلية بمعالفة العامة ... **قوله** فالظنة ... **اقول** ... جماعة من الاخباريين ... من كان ... على الاصول من الترجيحات في هذا المقام ...

في تقرير الدليل العقلي

اعتبار انهما بعث عليهما والفرق بينهما في كمال الوضوح فان الحكم بالامتثال في الثاني انما يكون مع بقاء الغفلة والجهل واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر بل يرجع الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف ووجوب الامتثال وان كان فائتا وجب القضاء لو دلّ الدليل على وجوبه لصدق الفوات حينئذ وقد مرّ الكلام في تحقيق اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء وعدمه فراجع ومما بيّنا تعرف ان ما ذكروه في الفصول في معنى التعريف من ان الحكم الواقعي هو الحكم الثابت للشيء الذي لا يعتبر في موضوعه واحد من الادراكات والحكم الظاهري هو الفعل الذي يعتبر في موضوعه ذلك من قبيل ذكر اللازم في معنى الملزوم فافهم ثم انه لا ينبغي توهم ان المواضع التي يكون موضوع الحكم فيها نفس العلم كان يقال معلوم النجاسة نجس يكون الاحكام فيها من الاحكام الظاهرية فان التحقيق انها احكام واقعية اذ المعتبر في الحكم الظاهري هو اخذ الادراكات فيه قيدا او جزءا وقد جعل العلم هيهنا نفس الموضوع لا قيدا له ولا جزءا ايضا ثم ان مراتب الاحكام الظاهرية مختلفة فقد يكون ظاهريا بالنسبة الى حكم وواقعيا بالنسبة الى اخر وذلك كاستصحاب نجاسة العصير فانه حكم ظاهري بالنسبة الى حكمه الواقعي من الطهارة والنجاسة وحكم واقعي بالنسبة الى اصالة البراءة وهذا هو السرّ في تقديم الاستصحاب على البراءة كما سيجيء تحقيقه واما توهم كون الاستصحاب او غيره من الاصول عند القائلين بحجيتها من باب الوصف كاشفا عن الواقع فيكون مؤداها من قبيل الحكم الواقعي فهو مما لا ينبغي الاعتناء به لظهور ان الظن الحاصل من الاصول على القول المذكور ليس كالظن الحاصل من الادلة فان الظن الحاصل من الادلة ابتداء غير مسبوق بالشك بخلاف الحاصل منها وانت اذا احطت خبرا بمعرفة القسمين من الحكم تعرف الفرق بين مرحلتي الاجتهاد والتفقه ومرتبتي المجتهد والفقيه **قوله** ويطلق عليه الواقعي الثانوي آه **اقول** ربما يطلق هذا اللفظ على معنى اخر غير ما ذكر قال بعض الافاضل ان الدليل الاجتهادي ربما يلاحظ فيه الامر بالنسبة الى مرحلة الواقع وان لم يكن اوليا على حسب الحسن والقبح الواقعيين المتساوقين للجعل الاولي بمعنى ما يلاحظ فيه ضلالة الحكم بالخصوص والعموم الغير الموصل اليه بيانا حال العجز والحيرة وذلك كما في العقل القاطع مما يرجع الى قاعدة التحسين وفي الاجماع المحقق والتواتر المعنوي والكتاب القطعي الدلالة من الادلة القطعية المصيبة المضافة للحكم الواقعي بالمعنى الاعم الشامل لما صدر في مقام التقية وكما في الخبر المتواتر والكتاب الظني الدلالة من الادلة القطعية بحسب الصدور المحتملة للاجمال والمعنى الذي مرّ ذكره وكما في ظني الصدور ومحتمل المطابقة لما ذكر فيحصل بملاحظة ما على طبق التقية وغيره طرق ستة يقطع في الاول منها بان الحكم على طبق الحسن والقبح الواقعيين وفي الثاني بان الحكم في مقام التقية هو هذا وفي الاربعة الباقية يظن بهما فلك تسمية الاول بالواقعي الاولي والثاني بالواقعي الثانوي وثانيا الحجاب بالظاهري الاولي ان لوحظ الامر بالنسبة الى ما يكون على طبق الحسن والقبح وبالثانوي ان لوحظ الامر بالنسبة الى التقية انتهى ولو اصطلح جاعل باسم يشبه اليه غيره وقد لوحظ فيه قطعية الدليل وظنيته والا فلا شك ان الملحوظ في الكل مرحلة الواقع **قوله** كما ان الاول قد يسمى بالدليل مقيدا بالفقاهتي آه **اقول** قد اصطلح الفاضل الصالح في شرح الزبدة على تسميته بالدليل الفقاهتي وتسمية الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي وساع هذا الاصطلاح من زمن الوحيد البهبهاني ره ووجه التسمية بهما ظاهر فان الاجتهاد هو مرحلة تحصيل الظن بالحكم الواقعي والتفقه هو مقام الالتزام بما ادى اليه النظر في الادلة او بعد الياس عنها كما في موارد العمل بمؤدى الاصول **قوله** وكذلك اطلاق الخاص على الدليل آه **اقول** وذلك لاشتراط وحدة الموضوع في العام والخاص وتعدده هنا فان قيل هذا ينافي ما ذكروه في مسئلة تعارض الادلة من كون الخاص واردا على اطلاق الصحيح في العام او حاكما عليها قلت يمكن دفعه بما ذكره بعض الافاضل من ان ما ذكره هنا مبني على ملاحظة موضوع العام وما ذكروه ثمة مبني على ملاحظة حال الظهور في العام الكاشف عن ارادة العموم وان كاشفيتها محتملة اذا لم يكن في مقابله خاص فتدبر **قوله** وهذا اخص من دليل اصل البراءة آه **اقول** وذلك لكون مورد الاصل ما لم يعلم سواء قام الامارة الغير العلمية فيه ام لا **قوله** وكون دليل تلك الامارة آه **اقول** ملخصه ان النسبة في المقام من قبيل العموم من وجه لا العموم مطلقا لشمول دليل الامارة كل ما قام عليه الامارة الغير العلمية سواء كان موافقا لاصل البراءة ام غيره من الاشتغال والتخيير وغيرهما وسيجيء انه لا بد في التعارض بالعموم من وجه الى الترجيح لا التخصيص وجوابه ظاهر فانه بعد قيام الاجماع يكون من قبيل العموم المطلق بحسب الحكم وان لم يكن كذلك بحسب الموضوع **قوله** ولذا اشتهر آه **اقول** اي من عدم افادة دليل الامارات الغير العلمية الا للحكم الظاهري **قوله** ان علم المجتهد بالحكم آه **اقول** قد يقال ان الادلة التفصيلية وان لم تكن مفيدة لليقين بملاحظة انفسها الا انها بملاحظة الدليل القاطع او المنتهي الى القطع القاضي بحجيتها تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالي بل ذلك الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل فيصح تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام اي الاحكام الظاهرية عن ادلتها التفصيلية نعم يرد حينئذ الاشكال من جهة اخرى هي ان الاحكام المستفادة على وجه اليقين من الادلة التفصيلية اذا كانت هي الاحكام الظاهرية فلم كان الفقهاء من الصدر الاول سلفا عن خلف يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم بعضا ويقيم كل منهم الدليل على اثبات مطلوبه وابطال مطلوب صاحبه ومن البيّن ان ما اختلفوا فيه هو المسائل الفقهية والفقه اسم لتلك المسائل

والمطالب النظرية المتداولة بينهم مع اتفاق الكل على تعدد الحكم الظاهري بحسب تعدد آراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم والاجماع على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول غيره فكل ذلك يكشف عن ان اختلافهم انما هو بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت في نفسه مع قطع النظر عن ثبوته في حقه بخصوصه او في حق مقلده فلا يكون الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فهي التي يراد استنباطها من الادلة التفصيلية فهي لها لا لغيرها الا انه يندفع بان وقوع الخلاف في المسائل الفقهية وكون المقصود من الاستدلال هو الوصول الى الواقع او اصابة ما هو مقتضى الادلة الموجودة لا يقتضي بكون الملحوظ في صدق الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطا بظن موافقته للواقع او مقتضى الادلة او القطع بها مع امكانه كان الملحوظ حال الواقع او مؤدى الدليل وان كانت من حيث وجوب الاخذ بها فقهيا ومعلومة للفقيه فالجهة الاولى هي الاجتهاد وهي متقدمة على الجهة الثانية التي هي جهة الفقاهة وبهذا ينكشف النقاب عن سر قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فافهم **قوله** على ان ذلك انما يتم آه **اقول** حاصله ان الاصول التي يكون حجيتها من باب التعبد الشرعي كالاستصحاب بناء على اعتباره من باب الاخبار والبراءة كذلك كما هو مذهب بعضهم لا يكون الدليل الظني القائم على خلافها واردا عليها لبقاء موضوعها لان المراد من الشك المأخوذ في موردها هو معناه الاعم الشامل لصورة الظن بالخلاف كما سيجيء بيانه لكنه حاكم عليها لدلالته على اعتباره على كون المراد من الشك غير ما قام الدليل فيه على خلاف الاصل واما الاصول العقلية المحضة كالاشتغال والبراءة بناء على كون حجيتهما من جهة حكم العقل وكون الاخبار الواردة فيهما من باب التقرير والامضاء وكالتخيير حيث انه لم يستند الى دليل شرعي اصلا والتخيير الشرعي انما هو من الادلة الاجتهادية لا الاصول فيكون الدليل واردا عليها مطلقا اما على الثاني فلان موضوعها عدم البيان فيرتفع بالدليل وان كان ظنيا نعم الاستصحاب على القول باعتباره من باب حكم العقل بجهة حجيته يأتي الاشارة اليها انشاء الله تعالى **قوله** واعلم ان المقصود آه **اقول** وذلك لان وزان الاصول الموضوعية في نفي الاصول وزان الامارات في نفي الادلة كما ذكرنا في اول الكتاب فهي لتشخيص الموضوعات في الحكم المشخص فيها ايضا جزئي ليس من شأن الشارع بيانه حتى يكون المتحصل دليلا شرعيا اذ من المحقق في محله ان الدليل الشرعي هو ما على الشارع بيانه وهو الحكم الكلي كما لا يخفى **قوله** ثم ان انحصار موارده آه **اقول** الحصر اما عقلي وهو الدائر بين النفي والاثبات واما جعلي يدور على جعل الجاعل بحسب كل اصطلاح واما استقرائي يحصل من تتبع الموارد واستقرائها والحصر هيهنا من القسم الاول وقد تقدم بيانه في اول الكتاب في تقدم دفع توهم اختلاله ببعض الاصول الاخر وبيانه باق الاشارة اليه فيما سيجيء ايضا **قوله** والثالث هو مورد التخيير آه **اقول** قد يورد عليه بصورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة واحد الثلاثة الباقية وربما يعتذر بان المقصود بيان موارد تصلح لان يحكم فيها بالتخيير في مقابلة ما لا تصلح له فتأمل **قوله** ثم ان تمام الكلام في الاصول الاربعة آه **اقول** قبل الخوض في المطلب ينبغي رسم امور لها دخل في المقام **الاول** ان القوم ذكروا الاصول الاربعة في باب الادلة العقلية مع عدم انطباقها بتعريف الدليل العقلي عليها وهو كل حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي فان الاظهر من بينها البراءة ولا يتوصل بها الى حكم شرعي اذ لا تفيد ازيد من رفع العقاب وهو ليس من الاحكام الشرعية لانحصارها في الخمسة المعروفة او فيها وفي الوضعية وبالجملة نفي الحكم ليس بحكم فان قيل نفي الحرمة يوجب الاباحة وهي من الاحكام الشرعية قلنا اولا ان نفي الحرمة اعم من الاباحة لاجتماعه مع غيرها وثانيا انه اصل مثبت ولا عبرة به كما ستحققه وكذا الاشتغال والاحتياط فان الاتيان بالمحتملات انما هو بحكم العقل من باب الارشاد لا من باب الحكم ليتوصل به الى الحكم الشرعي فان قيل ما الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي حيث ان الارشاد في الاول يترتب عليه الحكم ككون السفر معصية يجب فيه اتمام الصلوة في صورة الخوف الذي يحكم العقل بالاحتراز عنده دون الثاني قلت الحاكم في الاول هو الشرع فهو خارج بالدليل مع امكان الفرق بان الثاني لا يصلح للترتب عليه اذ لا معنى لترتيب العقاب على عدم التحرز عن العقاب لعدم تعقل تعدده بخلاف ترتيب العقاب الاخروي على عدم التحرز عن الضرر الدنيوي وكذا الاستصحاب فانه يشكل تطبيق التعريف عليه كما سيجيء الكلام فيه وكذا التخيير لان مآله الى الاحتياط فهو من باب الحكم العقلي الارشادي بل ذكر السيد صدر الدين ره في شرح الوافية انه لا حكم للعقل اصلا وكل ما كان من هذا القبيل في باب النظر هو ادراك له وقد يتكلف لتطبيق التعريف على المذكورات ويقال ان البراءة تثبت الحكم الشرعي بالواسطة والتوصل بالواسطة توصل وفي الحرمة وان لم يكن حكما شرعيا حقيقة لكنه حكم شرعي عند العرف وكذا الاشتغال من جهة التوصل به الى الارشاد الشرعي لا الحتمي وكذا الاستصحاب باعتبار احد مقدمتيه وكذا التخيير لرجوعه الى الاحتياط وهو مثله واما على القول باول التخيير الى اباحة احدهما فيرتفع الاشكال راسا لانه حكم شرعي **اقول** ما يستقل العقل في الادراك على اقسام ثلاثة **احدها** ما يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والمحكوم به بمعنى ان كلا من الاستفادة والمستفاد يكون اصليا كادراكه قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان **وثانيها** ما يكون الاستفادة فيه تبعية والمستفاد اصليا ومثلوا له بقبح النظر في المرأة او شبهها الى الاجنبية حيث ان العقل بعد ملاحظة خطاب الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم يحكم بحرمة النظر على هذا الوجه ايضا لاتحاد المناط القطعي ومن هذا الباب قضية ابان المشهورة **وثالثها**

مايكون الاستفادة والاستفادة فيه كلاهما تبعيا كوجوب المقدمات التي يحكم بوجوبها العقل بعد ملاحظة وجوب ذي المقدمة وكذا الاستلزامات
من الشرعية العقلية والشرعية المحضة من مثل قولهم ع كلما قصرت افطرت وكلما افطرت قصرت والحق ان تطبيق التعريف على الكل في غاية الاشكال
سيما الاخير فان كون الحاكم بالملازمة هو العقل لا يوجب كون الحكم عقليا بحسب الاصطلاح والا لجرى في جميع الاحكام الشرعية لكن الخطب
سهل بكثرة وقوع امثال هذه المسامحات في التعريفات الرسمية وبعض الافاضل بعد ما عرف الدليل العقلي بما يوافق المشهور وحكم بدلالة
غالبا على الاصل والاستصحاب لم يتفطن لهذا الاشكال ولم يتعرض لدفعه بل تفطن لامر آخر ودفعه وهو انه يجب تسمية الاصل بالدليل العقلي
مع انه يثبت بالآيات والاخبار والاجماع من الادلة الشرعية انه كما يثبت بها يثبت بالعقل ايضا وانت خبير بان هذا مما لا حاجة الى التعرض
له اصلا **الثاني** ان مسئلة البراءة هل هي مسئلة اصولية او فقهية وجهان من ان ديدنهم ذكرها في الاصول وانها بحث عن حجية الدليل ومن
عدم اختصاصها بالمجتهد وربما يفصل بين جريانها في الاحكام الكلية وجريانها في الاحكام الجزئية والموضوعات فاصولية على الاول
اذ الاستنباط انما هو شأن المجتهد لا غير وفقهية على الثاني ويظهر الثمرة في جواز الاستدلال فيها باخبار الآحاد وعدمه عند بعضهم كالمحقق
وسيأتي تتمة لهذا المطلب في مسئلة اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح فهي ليست من مسائل اصول الفقه اذ مفادها اثبات
حكومة العقل وذلك ليس بحثا عن الادلة بل هو اثبات لما يدعى دلالته على حكم الشرع فهي من مبادي المسئلة الاولى حيث انها محققة لموضوع
البحث فيها وحيث كان مقصود الاصوليين في المبادي الاحكامية اثبات حكومة العقل جرى طريقة السلف على بيان تلك المسئلة في المبادي
الاحكامية دون الادلة الشرعية واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يجعل الوجه فيه تدوين المسائل
المتفرعة عليها لكون ما يستقل به العقل باذاكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضروريات الخارجة من عداد
المسائل الفقهية **الثالث** في تحقيق معنى الاصل في التركيب الاضافي اعني قولهم اصل البراءة اعلم ان للاصل معان واطلاقات تزيد
على خمسة عشر ذكرها السيد صدر الدين ره وغيره منها الاربعة المعروفة المتداولة بين القوم وهي الدليل والقاعدة والراجح والاستصحاب
ومنها اصالة عدم وجوب الفعل واصالة عدم التحريم واصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد واصالة نفي الاشتراط ونفي مطلق الحكم
الى ان يثبت دليله ونفي تغيير الحكم الشرعي في الحالة السابقة ونفي تغير متعلقه واصالة عدم تقدم الحادث المعبر عنها كثيرا باصالة التأخر
واصالة عدم النسخ واصالة عدم الدليل المعبر عنها بدليل العدم واصالة الاخذ بالاقل حين دوران الامر بينه وبين الاكثر واصالة الطهارة
واصالة الحلية والاعم الاغلب مما لا يعدل عنه الا بحجة شرعية مضافة كما يقال الاصل في افعال المسلمين واقوالهم القبول والصحة كما ذكره السيد
الداماد ره والكتاب المعتمد كما يقال اصل حسن بن سليمان قيس ولو لوحظ العرف العام يزاد عليها معنى المادة والحقيقة كما يقال اصل الانسان
التراب واصل الخزف الطين ومعنى السابق كما يقال فلان بعد ذكر الاصل والعمدة كما يقال الاصل في الطعام الغلات وفي الشرب الماء العذب
ولا يخفى ان اغلب المذكورات راجع الى المعاني الاربعة المشهورة واما ما قد يذكر في عداد المعاني الظاهر فهو الراجح بمعنى واحد وهل يكون
الاختلاف في مجرد التعبير او هو بحسب المعنى وجهان من استلزام الظهور للرجحان ومن ان الرجحان اعم من الظهور اذ ربما يكون الرجحان عند العقل
الى الدليل فلا يلاحظ حينئذ الظهور المستند الى امر خارج من الغلبة او الوجود والعادة والاستقراء ونحوها والاوجه هو الاول وهل كون الاصل
حقيقة في المعاني المتداولة على وجه الاشتراك اللفظي او المعنوي كما ذهب اليه بعضهم او حقيقة في بعضها مجازا في آخر او مجازا في الجميع اوجه
واحتمالات ومما يمكن ان يستدل به للاشتراك اللفظي عدم وجود الجامع بين المعاني مع عدم توقف كل منها على القرينة حتى يكون مجازا
في الكل او البعض فيتعين القول بالاشتراك وان كان مخالفا للاصل لا يقال ان الدليل جامع بين المعاني فيصح القول بالاشتراك المعنوي
لانا نقول ان الاصل في الاصطلاح قد يطلق على ما يصح منه ارادة المعنى المذكور مثل قولهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لا يصح ارادة
الدليل وايضا المراد حين الاطلاق على الاستصحاب نحو بحسب الظاهر خصوص هذا المعنى لا ارادة الدليل ومن ذلك ظهر انه لا يصح القول بالاشتراك
المعنوي في جعل القدر المشترك هو القاعدة وذهب بعضهم الى انه حقيقة في الاستصحاب والقاعدة لعدم ثبوت الاستعمال في غيرهما على وجه يوجب
الوضع ولا يخفى ان اثبات الوضع بالنسبة اليهما ايضا مشكل جدا ثم ان المحقق القمي ره ذهب الى امكان كل منها في قولهم اصل البراءة
تقييدا او اخبارا الا الدليل فانه لا يمكن ارادته فيه ويرد على الحمل على الاستصحاب ان بينهما عموما من وجه لا التساوي والاتحاد لاجتماعهما
في العدميات كعدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وافتراقهما في قضاء العبادات والاستصحاب الوجودي كاستصحاب وجوب صلوة الظهر حين
الشك فيها قبل خروج الوقت لحصول اليقين بالاشتغال فلا يجري فيه البراءة فان قيل كما ان الاشتغال يمنع من جريان البراءة في الثاني
يمنع من جريانها في الاول ايضا بعد الاشتغال بالاداء قلت ثبت الاشتغال بالاداء فلا ينافي جريان البراءة في القضاء لعدم تيقنه هذا
ولمانع ان يمنع من عدم جريان الاستصحاب فيه مستندا الى عدم بقاء الموضوع وهو الصلوة في الوقت وفيه ذلك لان عدم الوجوب الثابت في حال الصغر
موجود فضمن البراءة فيهما مجتمعان هناك وعدم صحة استصحاب الصلوة في الوقت من ذلك لان عدم الوجوب الثابت لا يضر بالمقصود اذ الكلام في الاستصحاب

في اطلاقات الاصل

[illegible marginal gloss]

الذي يطابق البراءة لا الذي يخالفه وقد يمثل للمادة الافتراقية بمثل ما اذا تيقن الجنابة والغسل وشك في المتقدم منهما فبالنسبة الى ما يكون الجنابة
مانعة عنه كمس كتابة القرآن يجري البراءة دون استصحاب الجنابة وبالنسبة الى ما يكون الطهارة شرطا فيه كالصلوة لا تجري بل تجري الاستصحاب
ورد ذلك بان القاعدة الفقهية تقتضي عدم الفرق بين المانع والشرط في التوقف على الطهارة فلا يجري البراءة فيهما مع انه قد اختلط بين
مقام حجية الاستصحاب وعدمها ومقام جريانه وعدمه كما حصل هذا الخلط والاشتباه في كثير من الموارد التي سيأتي الاشارة اليها فعدم حجية
الاستصحاب فيهما من جهة وجود المعارض غير عدم جريانه في ذاته مع وجود مجراه مضافا الى امكان استصحاب عدم وجوب الغسل المتيقن في ان من
الآنات وضمن اصل البراءة فهو مورد اجتماعهما والتحقيق ان النسبة بينهما عموم مطلق فان الاستصحاب اعم مطلقا لجريانه في الوجوديات ايضا
فلا وجه لحمل الاصل في المقام على الاستصحاب ويرد على الحمل على معنى الظاهر والراجح انه ان اريد انه يترجح عند العقل عند عدم الدليل ان الحكم
الواقعي هو البراءة فهو باطل اذ ربما لا يحصل الظن بذلك في موارد البراءة وان اريد ان الحكم الظاهري هو ذلك فهو كذلك لكن لا يحصل القطع
بلا الظن **الرابع** في بيان الفرق بين قاعدة البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم فالمحقق القمي ره ذكر في الفرق بينهما ان الثانية
لنفي الحكم عن الموضوعات العامة والاولى لنفيه عن الموضوعات الخاصة يعني لنفي تعلقه بخصوص آحاد المكلفين ونظر فيه صاحب الفصول
وكان وجه نظره انها لا تقتضي نفي الحكم الواقعي لم يرتفع عن الموضوعات العامة ومنه يظهر ان دعوى المحقق المذكور الاتفاق على حجية تلك
القاعدة مما ليس في محله سيما اذا اريد اتفاق الاخبارية ايضا كما قد يستظهر من كلامه فان الاخباريين لا يحكمون في محتمل التحريم بالاباحة
اللازمة لاجراء القاعدة واما الاصوليون فانهم وان كانوا يجرون القاعدة في موارد ها الا انه يظهر منهم الاتفاق على ذلك بعد ما اريد نفي الحكم
بالنسبة الى الواقع وكيف يتعقل ذلك مع القول بتبعية الاحكام للصفات وعدم جواز اخلاء الواقعة عن حكم وربما يوجب كلامه ره بارادة الاعم
في صورة عموم البلوى بمعنى ان عدم الدليل فيما يعم به البلوى دليل لنفي الاحكام الاربعة عن الواقع ويشهد بثبوت الاتفاق في تلك الصورة كلام المحقق
الاسترابادي المشتمل على استحسان ما اختاره المحقق ره من التفصيل وانت خبير بان هذا التوجيه لا يناسب اطراف كلامه كما يتضح لمن تأمل فيها ومما
بينا يظهر فساد ما ذكره بعض الاواخر في الفرق بينهما من ان القاعدة لنفي الحكم الواقعي والبراءة لنفي الحكم الظاهري فان مقتضى القاعدة تبين في
انفسهما الدليل لا النفي في الظاهر لان عدم العثور على الدليل لا يوجب علما في نفس الامر بجواز عدم وصوله اليه وفرق بينهما صاحب الفصول بان القاعدة
اعم من البراءة باعتبار جريانها في الاحكام الوضعية ايضا والبراءة اعم منها باعتبار جريانها في الموضوعات ايضا فالنسبة بينهما عموم من وجه ولو
البراءة بنفي الوجوب والتحريم او بنفي الاول كان الفرق اظهر وفيه ما لا يخفى فان تلك القاعدة ليست مما جعل الشارع حجة بل مدركها اما ادلة البراءة
فتندرج فيها او ادلة الاستصحاب فتندرج فيه فيكفي بيان النسبة بين البراءة والاستصحاب وقد بينا الفرق بينهما واما الفرق بينهما بتخصيص التفصيل
بين ما يعم به البلوى وبين غيره كما صدر عن المحقق ره بالبراءة دون القاعدة ليكون القاعدة اعم مطلقا فنظر فيه مبنيا كما سيأتي الاشارة اليه
يمكن جعل البراءة اعم مطلقا من جهة جريانها في الموضوعات بان يجعل الذي يجري في الاحكام الوضعية هو الاستصحاب لا القاعدة ان لم يقدح فيه بعض ما
والتحقيق عدم الفرق بينهما وان معناهما واحد كما يظهر اختياره من التمهيد ره في الذكرى كما حكي عنه **الخامس** في بيان الفرق بين اصل البراءة
والاباحة ووجه جعلهما عنوانين مع ان الظاهر كفاية عنوان الاول عن الثاني في الاعمية من جهة جريانه في الشبهات الوجوبية ايضا فقيل في وجه الفرق
بينهما ما يقرب من عشرة منها ان الثاني انما هو بالنسبة الى ما قبل الشرع والاول بالنسبة الى ما بعد ورود الشرع وهو ضعيف جدا لتكلم الاصحاب عليه
ولا يتكلمون فيما لا ينفع اصلا ومنها ان الاول انما يطلق في مقام نفي الوجوب والثاني في مقام نفي التحريم لظهور الاول في نفي التكليف الظاهر في الوجوب
اذ الكلفة انما هي في الامر الوجودي لا العدمي واورد عليه بان تخصيص عنوان البراءة بالوجوب لا وجه له مع ان الغرض هو الرد على الاخبارية الذين يكون
كلامهم في الشبهة التحريمية فلا بد ان يخص العنوان بالحرمة او يجعل اعم مضافا الى منع اختصاص الكلفة بالوجوب لحصول الكلفة في مقام الالتزام و
التقييد مطلقا فالتكليف يشمل الوجوب والتحريم بل الندب والكراهة ايضا على ما ادعاه بعض الافاضل غاية الامر ان التكليف بالمعنى اللغوي لا
يصدق عليهما فيجري البراءة في كل واحد منها وممن سلك هذا المسلك هو الشهيد الثاني ره في كتاب الحج من الروضة والسيد المحقق الكاظمي في شرح
الوافية وارد ويرد عليه بان المتبادر من لفظ البراءة هو البراءة من الحقوق الواجبة من حقوق الله وحقوق الناس ويشهد بذلك امثلتهم لها المذكورة في
كتبهم فالاعم الشامل للكل هو قاعدة عدم الدليل دليل العدم ومنها ان اصل البراءة اعم من اصل الاباحة اذ الاول يجري في نفي الوجوب والتحريم و
الثاني يختص بالثاني بل لا يطلق الا فيما يتعلق منه بالافعال واما ما يتعلق منه بالاعيان فيقال له اصالة الحلية او اصالة الطهارة ومنها ان الاول
يجري فيما يحتمل الاباحة وما لا يحتملها سواء كان عدم الاحتمال لنفسه كما في العبادات او القيام دليل عليه بالخصوص كما في الدعاء في سؤال المؤمن بخلاف الثاني
فانه يختص بالاول ومنها ان الثاني يحكم بالاباحة الظاهرية والاول لا يحكم بها اذ لا يقتضي الا مجرد نفي العقاب والتحقيق ان يقال ان عنوان اصل
الاباحة انما هو مع قطع النظر عن الحكم الشرعي واما البراءة فانما يراد بها الحكم الشرعي بعد علم ورود حكم خاص من الشرع والحاصل انه يبحث في الاول
عن حكم العقل وفي الثاني عن حكم الشرع **السادس** في بيان الحال في الاصل في المشتبهات فهل الاصل فيها الاحتياط كما ذهب اليه جمع او البراءة

في الفرق بين قاعدة البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم

كما هو الاشهر بل الحق هو الثاني واحتج الاولون بما لا يفي بمقصودهم وهو بناء العقلاء في امورهم من غير فرق منهم بين اقسام المظنون المشكوك بل الموهوم وفيه
ان المراد ان كان الاحتراز عن الضرر الاخروي فلا مقتضى للاحتراز عنه بعد عدم وجوده بعد حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان وان كان الاحتراز عن الضرر
الدنيوي كالمفاسد الكامنة في ذوات الاشياء فهو غير مسلم الا ترى انهم يلبسون ومن يحترز عن الجلوس في قصر مشيد او تحت حائط مستقيم الى غير ذلك
والبرهان وقد حكى انه ربما من الحريصين كان يفر من بلد الى بلد ومن صقع الى صقع اخر خوفا من ان ينهدم عليه الافلاك مع انا نقول ان
الاحتراز عنه غير ممكن اذ يلزم منه لو فرض الوقوع في المحذور او التعطيل في الامور على تقدير ارتكاب غير الامر المحذور وعدمه كما لا يخفى ومما ذكرنا
تعلم انا لا نلتزم بوجوب دفع الضرر المظنون مطلقا حتى نلتزم بالاحتياط مع ظن التكليف نظرا الى الظن المعتبر لما عرفت من عدم ظن الضرر الاخروي مع
ملاحظة ادلة البراءة والضرر الدنيوي لا يكون الاحتراز عنه مسلما وان كان مظنونا كما في المكاسب المكروهة الآتية مثل الاعراض والنفوس و
نحوها من شيا تفصيل المطلب **قوله** فيقع الكلام في موضعين اه **اقول** ملخص التقسيم ان الشبهة اما حكمية او موضوعية و
على التقديرين اما ان يقع الشبهة في التكليف والمكلف به وعلى الثاني اما ان يدور الامر بين متباينين حقيقيين كالظهر والجمعة او حكميين
كالقصر والتخيير او بين الاقل والاكثر الارتباطيين فالاقسام ستة الشبهة الحكمية في التكليف والموضوعية فيه وهما في المكلف به المتباين
او الاقل والاكثر الارتباطيين واما الاقل والاكثر الاستقلاليان فالشبهة فيهما داخلة تحت الشك في التكليف كما اذا شك انه مديون
لزيد بالف والفين ثم ان الاقسام المذكورة اما ان يكون الشك فيها ناشيا عن فقدان النص او تعارض النصوص او اجمالها فيحصل ثمانية
عشر قسما والشبهة الحكمية ثلاثة اقسام بالنظر الى طرفي الدوران من الاحكام فيحصل سبعة وعشرون ومع ضم الباقي ستة وثلثون
قد عرفت في اوائل الكتاب ان مورد الشك في كل من قسمي الشبهة اعني الحكمية والموضوعية هو الحكم الا ان المراد في الاول هو الحكم الكلي الصادر
من الشارع وفي الثاني هو الحكم الجزئي الغير المجعول ومنه يظهر المسامحة في عبارة المصنف ره هيهنا وقد اشرنا اليهما ثم اقول ان هذا المقام
الاول الموضوع لبيان الاصول الثلاثة مرتب على موضعين في خاتمة الموضع الاول الشك في التكليف وهو مرتب على ثلاثة مطالب الاول في الشبهة
التحريمية وفيه اربع مسائل **الاولى** في ما لا نص فيه الثانية في ما اجمل فيه النص والثالثة في ما تعارض فيه النصان والرابعة في الشبهة الموضوعية
والشك في التكليف المطلب الثاني في الشبهة الوجوبية وفيه ايضا اربع مسائل على الترتيب المذكور في المطلب الاول والمطلب الثالث في دوران الامر
بين المحذورين وفيه ايضا اربع مسائل على الترتيب المذكور ايضا والموضع الثاني في الشك في المكلف به وفيه ثلاثة مطالب الاول في الشبهة التحريمية
وفيه اربع مسائل الاولى في الشبهة الموضوعية والثلاث الباقية في الشبهة الحكمية وقد بين حكمها ببيان اجمالي والمطلب الثاني في الشبهة الوجوبية وهو
مرتب على قسمين الاول في المتباينين وفيه اربع مسائل على الترتيب المذكور والثاني في الاقل والاكثر وهو مرتب على قسمين الاول في حكم الجزء الخارجي
والثاني في حكم الجزء الذهني وهو على قسمين وفي كل من الاقسام اربع مسائل وقد بين مسائل الاول على الترتيب المذكور وقاس عليها بيان مسائل
الثاني وبين مسائل الثالث ببيان عام والمطلب الثالث في دوران الامر بين المحذورين والخاتمة في بيان شرائط العمل بالاصل وانما تعرضنا
لبيان الترتيب في هذا المقام لئلا يختلط على الطالب مباحث الشبهة المتعلقة بالتكليف بمباحث الشبهة المتعلقة بالمكلف به بقسميها الحكمية
والموضوعية كما ربما يختلط على البعض من جهة تداخلها في كتب الاصحاب وليكون على بصيرة من المطالب من اول الامر **قوله** او اختصاص
الخلاف في البراءة اه **اقول** هذا هو الاظهر في النظر فان ادلة البراءة كلها ناظرة الى نفي العقاب او نفي الوجوب والتحريم وليست ناظرة الى نفي
الاستحباب والكراهة وان لم يترتب احكامهما عند الشك فيهما كعدم ترتب احكام الاباحة الخاصة عند الشك فيها غاية الامر هي الحكم بالترخيص
دائما المختص من التكليف بالالزام وعدمه فيقع الكلام فيه **قوله** ومنشا الشك في القسم الثاني اه **اقول** واما رفع الاشتباه فيها
فيكون من وظيفة الشرع بحسب التاسيس بجعل طريق كلي يكون ميزانا كالبينة ونحوها لما يكون مرجعا الى الحكم الظاهري الكلي
الكلي **قوله** واما عدم النص اه **اقول** وفي حكمه وجود النص الضعيف الغير المعتبر والمراد من النص مطلق الدليل وان كان من الظواهر
قوله ومنه الآية المذكورة اه **اقول** اذ القراءتان فيها تجعلها بمنزلة آيتين متعارضتين فانه اذا قرئ يطهرن بالتشديد يكون من
التطهر الظاهر في الاغتسال واذا قرئ بالتخفيف يكون من الطهارة الظاهرة في النقاء فيقتضي وجوب الاعتزال بعد النقاء وقبل الاغتسال على الثاني
ولا ينبغي الا بعد الاغتسال على الاول فيتعارضان فلا بد من الرجوع الى القواعد المقررة في العلاج وقد مر الكلام في مسئلة تواتر القراءات
مستقصى **قوله** قيل دلالتها واضحة اه **اقول** كان القائل نظر الى الحصر المستفاد من الآية حيث انه يقتضي عدم التكليف في
صورة عدم الايتاء والجهل الذي هو مورد البراءة **قوله** فالمعنى ان الله سبحانه لا يكلف العبد اه **اقول** فيكون المراد بيان وجوب الانفاق
على المرضعة المطلقة من والد المرتضع بقدر ما وسعه وامكنه حيث ان ما في الآية قبله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وجوب الانفاق ومن قدر عليه السعة كما قال تعالى
لينفق ذو سعة من سعته الآية **قوله** وهذا المعنى اظهر واشمل اه **اقول** وجه الاظهرية ما اشار اليه من ايقاع التكليف الذي
لا يكون متعلقه الا فعل المكلف الشامل للترك ايضا مع ان هذه القضية بمنزلة التعليل لقوله تعالى فلينفق مما آتيه الله فالمناسب ان يكون مطلق

لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الموصول الانفاق ولذا هو فعل المكلف لا هو فعل التكليف لانه كلف الله تعالى به فمحصل المعنى انه يجب عليه الانفاق مما آتيه الله لان الله لا يكلف
الا بانفاق قدر ما عليه فان كان بلزمه التفكيك بين الاتيان في المقامين مضافا الى انه يبعده ان المراد من السعة هو المال الواسع الكثير كما يدل
عليه قوله تعالى في موضع آخر ولم يؤت سعة من المال فيكون مصداق الموصول هو المال القليل لانه واقع مدخولا للكلمة من الداخلة على
سعته فتدبر **قوله** لان الانفاق من الميسور اه **اقول** هذا تعليل للاشملية فان المراد ان الانفاق من الميسور ايضا من الفعل المقدور
فيكون داخلا في الآية على هذا المعنى ايضا **قوله** نعم لو اريد من الموصول نفس الحكم اه **اقول** لا مانع من تفسير الايتاء بالاعلام
مع ارادة الفعل من الموصول فان الاعلام بالفعل المطلوب يتم بالاعلام به موضوعا وحكما وكيفية كما لا يخفى **قوله** الا الجامع
بين تعلق التكليف اه **اقول** وبعبارة اخرى لا جامع بين المفعول المطلق والمفعول به ومنه يظهر فساد ما ربما يتوهم في بادي النظر
من كون مطلق الشيء هو القدر الجامع **قوله** فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى امكان تصوير القدر الجامع بناء على التوجيه الذي
سلكه المصنف ره في توجيه كلام من نفى قول الاخباريين باستلزامه التكليف بما لا يطاق كذا قيل **قوله** نعم في رواية عبد الاعلى
اقول حاصل ان هذه الرواية تدل على ان المراد من الموصول هو الحكم ومن الايتاء هو الاعلام وحاصل الدفع انه يمكن حمل الايتاء هيهنا
ايضا على الاقدار ولا يتعين حمله على الاعلام لان المعرفة بالله ايضا غير مقدورة قبل اقداره تعالى اذ الظاهر من السؤال والجواب ان المراد
هو المعرفة بالكنه لا بالصفات كما لا يخفى **قوله** ومما ذكرنا يظهر حال التمسك اه **اقول** تقريب الاستدلال بها ان المجهول حكمه
الذي هو موضوع البراءة خارج عن الوسع فلا يكلف الله به ذكر بعضهم في التقريب ان الوسع هو الطاقة وقد استقر ديدن العقلاء على عدم
لزوم الاحتياط في موارد الجهل بالحكم فان كان تكليفهم لذلك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع لا يكلف
الله نفسا ويرد على الاستدلال بها ما مر من ان المراد نفي التكليف عن غير المقدور وليس التكليف بالشبهات منه ومنه يظهر ان ما ذكره بعض
الافاضل في الآية متوجه بالنسبة الى غير المقدور بالذات وغير المقدور بسبب الجهل اجتهادا او اصلا محل نظر وتامل **قوله** ومنها
قوله تعالى وما كنا معذبين اه **اقول** قد يورد على الاستدلال بها ان الغاية هي بعث الرسول لا بيان التكليف فلا يمكن اجراء البراءة بعد
بعثه والعلم بثبوت الاحكام اجمالا وان لم تصل الينا تفصيلا وفيه ان المقصود من بعث الرسول هو بعثه لبيان التكليف لذا ترى انهم يثبتون
وجوب بعث الرسل بدليل اللطف فانه مقدمة لبيان التكليف فنقول الرسول عبارة عن الذات مع الوصف لعنوان اعني التبليغ ولو كان
المشكوك فيه مما لم يحصل الوصف بالنسبة اليه فلا عذاب فيه بصريح منطوق الآية وبتقرير اخر دل المنطوق على عدم استحقاق العذاب
قبل بعث الرسول والمفهوم على استحقاقه بعده ومعلوم ان وجه عدم الاستحقاق وثبوته هو عدم البيان ووجوده في الحالين فيكون بعث الرسول
مع عدم البيان كعدم بعثه **قوله** بناء على ان بعث الرسول اه **اقول** لما كان مورد البراءة هو عدم البيان النقلي العقلي الاخص
الاول احتيج الى التصرف في ظاهر الآية المفيدة للاول وهو من احد وجوه **الاول** ان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني فان العقل
رسول في الباطن كما ان الرسول عقل في الظاهر ولذا حقق في محله تطابق حكمهما **الثاني** ما اشار اليه الاستاد ره من ان المقصود
من اللفظ مع حمله على ظاهره ارادة الاعم منه لما ذكره من النكتة **الثالث** ما اشار اليه ايضا من حمل اللفظ على ظاهره وتخصيص العموم
بغير المستقلات العقلية من جهة ما دل على اعتبار حكم العقل **الرابع** ابقاء العموم على حاله والالتزام بوجوب التاكيد واللطف تبعا
العقل بالنقل حيث ان فيه اللطف في العقلي كما ثبت في محله وبه ردت شبهة البراهمة المنكرين لوجوب بعث الرسل وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق
العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثهم **قوله** كما صرح به بعضهم اه **اقول**
قال المحقق الطوسي ره في التجريد ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم وقال الفاضل القوشجي في شرحه المكلف اذا منع المكلف من اللطف
قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية ولا الجاء فيها فيقبح التعذيب عنه حينئذ لانه على ذلك التقدير له ان يقول ما لطفت بي كما قال الله تعالى و
لو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم
هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف لذا لو
بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان الابليس حق ذمة اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي انتهى
قوله فيختص القبح بالعذاب الدنيوي اه **اقول** فيكون هذه الآية مثل قوله تعالى ما كان مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا وربما
يورد عليه بان ظهور الآية في ذلك لا يمنع من التمسك بها اذ ليس المقصود من مثالها مجرد الاخبار بل المقصود منها الاخبار بالعادة والسنة التي
لا تجد لها تبديلا اقول لمانع ان يمنع الظهور فيما ذكر بل يمكن ان يدعي ظهورها فيما ذكره المستدل اذ لوحظ اول الآية وهو قوله تعالى من اهتدى
فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى الآية اذ كان يرشد الى خلافه النظر الى ما بعدها فافهم **قوله** ثم انه
ربما يورد التناقض اه **اقول** المورد هو المحقق القمي ره والمورد عليه هو الوحيد البهبهاني بعد جمع الوافية ره على ما حكي عنهما وتوضيح الايراد

في ادلة القائلين بالبراءة

الاستدلال بالاية لاصل البرائة انما يتم لو قلنا بدلالتها على نفي الوجوب والحرمة واستحقاق العقاب ودفع الاشكال بها انما يتم لو قلنا بدلالتها على ثبوت ذلك ذلك لان الاشاعرة استشكلوا في حجية الاحكام العقلية والملازمة بينها وبين الاحكام الشرعية وردوا ذلك بهذه الاية بتقريب ان العذاب منتف قبل البعث فلو كان حكم العقل معتبرا لكان العقاب ثابتا قبله ايضا واجاب المجيب المذكور بان المراد هنا نفي فعلية العذاب بالعفو لا نفي الاستحقاق فلا منافاة بين ان يكون حكم العقل بشيء قبل ورود الشرع مقتضيا لاستحقاق العقاب وبين العفو عنه مع عدم بعث الرسول فظهر التدافع بين الكلامين في المقامين الا انك تعرف مما قررنا ان التدافع انما يتحقق اذا لم نقل بان البرائة لا تقتضي الا نفي العقاب ونفي الاستحقاق اذ لو قلنا بذلك كما هو ظاهر ادلتها على ما ادعاه بعضهم فلا اذ الاستدلال حينئذ ينطبق على دفع الاشكال ويحصل التوفيق ولا تدافع ولا اختلاف في المقال **قوله** ويمكن دفعه اه **اقول** هذا احسن واوضح مما ذكره في الدفع بعض الافاضل من ان مراد القائل بذلك المقال في مقام الاستدلال نفي الوجوب والتحريم بالمعنى الذي اثبته الخصم فانه لا يلتزم بكونه ذنبا موعودا عليه بالعفو وعدم المؤاخذة بل يجعله كغيره من الذنوب فلا يكون حينئذ بين الكلامين تناف توضيحه ان الوجوب والتحريم اللذين اثبتهما في مقام دفع الاشكال هما اللذان يتعقبهما العفو واللذين نفاهما هما اللذان لا يتعقبهما في مقابل الاخباريين القائلين بالحرمة الغير المعفو عنها ولا يأبى عن ثبوت الحرمة المعفو عنها كما هو مقتضى كلامه في دفع الاشكال فما اثبته هناك لا ينفيه هنا وبالعكس فاختلف متعلق النفي والاثبات والسر فيما ذكرناه ضعف هذا البيان فانه بظاهره يزيد في الشناعة والبشاعة كما لا يخفى **قوله** كما في الظهار حيث قيل اه **اقول** لا خلاف بين العلماء في حرمة الظهار لوصفه بالمنكر في قوله تعالى وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا والمنكر والزور محرمان ثم اختلفوا فقال بعضهم انه يعفى عنه ولا يعاقب عليه في الاخرة لقوله تعالى بعد ذلك ان الله لعفو غفور فعقبه بالعفو والغفران وهو يستلزم نفي العقاب وهذا القول ذكره بعض المفسرين ولم يثبت عن الاصحاب وكيف كان ففيه نظر اما اولا فلان الاخبار بالعفو عن الحكيم مع ان المؤاخذة في انواع المعصية من الالطاف الواجبة لكونها موجبة للتحري ولا يناسب حماية الحمى واما ثانيا فلانه لا يلزم من وصفه تعالى بالعفو والغفران تعلقهما بهذا النوع من المعصية لمجرد ذكره بعده لا يدل عليه اذ كان تعقيبه لا يخلو من باعث على الرجاء والطمع في عفو الله ونظائره كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفورا رحيما مع انه لم يقل احد بوجوب عفوه عن هذا الذنب المذكور قبل واما ثالثا فلان الوصف يصدق مع عفوه عن بعض افراده دون بعض كما يصدق في غيره فلزوم العفو عنه مطلقا غير لازم من الاية هذا بالنظر الى الاية الشريفة وقد صرح في الرواية الواردة في سببنزولها بكونه معصية موجبة للكفارة واثر العفو كان لاول الفاعلين باعتبار جهله فالحق انه كغيره من الذنوب مراجع الى مشية الله تعالى **قوله** كما يظهر من بعض ما فرعوا اه **اقول** مثل انه اذا بني على العفو وارتفاع العقاب الفعلي كان لازمه عدم الحرمة الشرعية راسا لان الحرام الشرعي هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ولا يجوز مع اخبار الشارع بالعفو وبعبارة اخرى المحرم الشرعي هو ما يوجب فعله العقاب من حيث انه معصية وتركه الثواب من حيث انه طاعة وعلى قياسه الواجب الشرعي واخبار الشارع بنفي التعذيب يوجب اباحة الفعل فلا يتحقق هناك طاعة ولا معصية فلا يتحقق وجوب ولا حرمة فتدبر **قوله** ولا انصاف ان الاية لا دلالة لها اه **اقول** لما مر من ان الاية مسوقة لبيان الاخبار عن حالة الامم السابقة وكيفية العذاب الدنيوي فلا نظر فيها الى هذين المقامين اصلا **قوله** ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما اه **اقول** هذه الاية من الايات المشكلة اذ مع قطع النظر عن الاشكال الوارد في نظائرها من نسبة الهداية والاضلال الى الله تعالى يرد فيها الاشكال من جهة اشتمالها على الحكم بالاضلال مع البيان بعد الهداية مع انه لا يعقل الضلال بعد الهداية سيما الضلال من قبل الله مع ان الهداية انما تحصل بالبيان فكيف يكون بعدها ويمكن دفع الاشكال بجعل الهداية بمعنى ارائة الطريق والايصال الى المطلوب والاضلال بمعنى الخذلان فيكون المراد ان الله تعالى اذا هدى قوما واراهم طريق الصواب في معالم العقائد والاعتقادات فاراد الخيار طريق الشرك كما هو مقتضى كون العبد مختارا في افعاله كما قال تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا فلا يخذلهم بان يمنع لهم سببا مما ارادوا من الشر والضلال الا بعد بيان ما يكون لطفا لهم من الافعال والتروك المقربة الى الطاعة والمبعدة عن المعصية لئلا يكون لهم عليه حجة وبعبارة اخرى ان الله تعالى لا يدخل قوما في الضلالة والمعصية بعد ان هداهم للتوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلالة اي لا يكون فيما يأتي من قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما ويمكن ان يكون المراد والله العالم ان من هداه الله في عالم الذر الاول بان خلق طينته من عليين بمقتضى اجابته دعاء الله لا يدخله في هذه النشأة في الضلال الذي هو مقتضى الطينة السجينية الا بعد ان يريه ما يناسب طينته من الهداية الى ما يرضيه ويسخطه وبعد ان رآه وعرفه فلا يحصل له الضلال فكان المراد نفي امكان حصول الضلال بعد الهداية لان عادة الله جرت على بيان ما يتقي به العبد وبعد بيانه لا يضل قطعا ويمكن تفسيرها بوجه اخر يأتي الاشارة اليه **قوله** وفيه ما تقدم في الاية السابقة اه **اقول** وهو ان المراد بالاضلال الاهلاك بالعذاب الدنيوي والمراد بيان حال الامم السابقة **قوله** اللهم الا بالفحوى اه **اقول** لان الله تعالى اذا لم يخذل العباد في الدنيا الا بعد البيان فبالاولى لا يعذبهم في الاخرة **قوله** ويرد على دلالتها تأمل اه **اقول** لانه يرد عليها ما يرد على دلالة الايتين

في ادلة القائلين بالبرائة

السابقتين فان صدر الاية من متممات بيان القصة المذكورة في الايات التي قبلها عليها وهي قصة غزوة بدر بل غاية دلالتها والقايرة لا تفيد العموم ثم نسبة الفاضل القمي الاستدلال بهذه الاية على نفي الاحكام الاربعة بالبيان على استشكال منه في دلالته على نفي الكراهة والعجب من الفاضل المعاصر حيث نسب الى الرواية الظاهرة في الاستدلال على نفي الاربعة مع ما عرفت بالنسبة الى الكراهة وكانه لم يلتفت الى ما استشكله واعجب منه انه فرع دلالتها على نفي التكليف الالزامي على كلام الشارح مع عدم اشتماله على ما يقتضي ذلك وتعبيره **قوله** ويرد على الكل اه **اقول** قد يتوهم التدافع بين كلامه هذا وما سيأتي منه من ان اخبار الاحتياط موردة بالنسبة الى ادلة البرائة عقلا ونقلا اذ مفادها وجوب الاحتياط لوجوب دفع الضرر مع احتمال الهلكة فلا تنفع الا فيما لم يكن هناك دافع للضرر كما في صورة الاجمال والعلم وعدم الفحص **اقول** كلما اورده في هذا المقام مبتن على ان ادلة الاحتياط واردة اذا تمت دلالتها وثبت في مقام الشك ما هو المناط في وجوب الاحتياط من احتمال الهلكة والوقوع في المضار ولو كان لك اماراة الترتيم دلالتها ولم يحصل ما ذكره فادلة البرائة واردة وهي بنفسها مانعة من خوف الضرر فكلامه هنا ثمة بعد فرض عدم تمامية اخبار الاحتياط بحيث تدل على وجوبه مع قيام ادلة البرائة **قوله** لكن الانصاف ان غاية الامر اه **اقول** قد يؤكد الاشارة ويؤيدها الاية بما رواه الشيخ في التهذيب عن الصادق والعياشي عن الباقر ع انه سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرأ هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقرأتها حتى فرغت منها فقال الصادق عليه السلام ان الحرام ما حرم الله ورسوله الخبر نعم يمكن الايراد عليه بان عدم وجدان النبي صلى الله عليه وآله غير عدم وجدان نا فان علم عدم وجدانه صلى الله عليه وآله لاحاطته وغزارة علمه يدل على عدم الوجود بخلاف عدم وجداننا مع انه لو تم ففي حق اهل الاسلام لقلتهم وظهور الحجة عليهم فعدم وجدانهم دال على عدم الوجود بخلاف زمان غيبة الامام مع ملاحظة قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الاية والاخبار الواردة في ان في كل واقعة حكما مخزونا عندنا اهله حتى ارش الخدش **قوله** ولذا قال في الوافية اه **اقول** اعترض على كلام صاحب الوافية بان مفاد الاية انه لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين لي حلها وحرمتها محرما الا كذا وانما لم يفصل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني وكثرة الاول فيعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله تعالى اباح ما سوى المذكورات فيثبت الاباحة الشرعية وتنظر فيهم بعضهم بان ما ذكر انما يناسب لو كان الكلام هكذا قل ليس فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيشعر بان المحل علم وجدانه الا البيان بالوحي وفيه نظر ظاهر ونقل اجاد البعض فيما ذكره في انتصار الوافية وهو ان الخطاب انما هو لمن لا يتدين بالشريعة فلا يحسن الرد والانكار عليه الا بثبوت الاباحة وكونها مركوزة في العقول فيكون المعنى ان الاشياء باقية على اصلها الاولي المركوز في العقول الا ما اخبر الله بحرمته فالكم تخالفون المركوزات في العقول **قوله** وهذه تدل على انه لا يجوز اه **اقول** هذا ممنوع بعد ملاحظة ما يسبقها من الايات والخطاب بالنسبة الى اليهود كقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وقوله تعالى كلوا مما ذكر اسم الله عليه وقوله تعالى وما اهل لغير الله فانه يستفاد منها بل من نفس هذه الاية من جهة التعرض لذكر اسم الله وذكر التحريم بالنسبة الى ما فصل ان تركهم للاكل انما هو لاعتقادهم الحرمة فالذم انما هو على ذلك فلا يدل على عدم جواز تركه لمجرد الاحتياط فافهم **قوله** ولا ريب ان اللازم اه **اقول** توضيحه ان مورد الاحتياط هو صورة الشك في الحرمة الواقعية ولازم تفصيل المحرمات لهم وعدم كون المتروك منها العلم بعدمها وهو مورد الاباحة قطعا فهو خارج عن محل الكلام **قوله** منها المروي عن النبي صلى الله عليه وآله اه **اقول** روى في البحار على ما نقل عنه عن الصادق عليه السلام انه قال رفع عن هذه الامة ستة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا اليه الحديث **قوله** رفع آثارها او خصوص المؤاخذة اه **اقول** فان قلت لا مانع من ان يكون المرفوع عن الامة بالنسبة الى ما لا يعلمون هو نفس الحكم لان رفعه ممكن فلا حاجة الى تقدير المؤاخذة وغيرها بالنسبة اليه والحاجة الى التصرف في بعض الفقرات لا تقتضي التصرف في البعض الاخر لعدم منافاته للظهور السياقي للفظ كما نبه في محل اخر عنه المص الاشارة في بعض كلماته على ما حكي عنه بانه ان اريد من المرفوع الحكم الواقعي الشاني لزم التصويب وان اريد منه الحكم المنجز الفعلي فلا شك في انه عين الحكم الواقعي ليس الا غاية الامر انه يسمى بالمنجز بعد صلاحية المؤاخذة فيرجع الامر الاخر الى ملاحظة المؤاخذة فلا بد من تقديرها **قوله** ويمكن ان يورد عليه اه **اقول** ربما يجاب عنه بان عدم معلومية الموضوع من جميع الجهات غير معقول المعلومية لو بعنوان انه ملك زيد فلا بد ان يكون عدم المعلومية من جهة الحكم حتى يصح الحكم بالرفع فان رفع الشارع لا يتعلق الا بما يكون جعله من وظيفته وهو الحكم لا ذات الفعل وفيه ان معنى الشك ليس هو الشك في الحكم بل في اندراج المشكوك فيه تحت عنوان معلوم الحكم فالايراد يبقى بحاله نعم يرد عليه انه يلزم عليه تخصيص بلا مخصص كما انه يلزم ايضا اذا حمل ما لا يعلمون على الشبهة الوجوبية على ما احتمله بعضهم وان كان يلزم من حمله على العموم ايضا التقييد في الخبر من جهة وجوب الفحص في الشبهة على الاباحة الا ان يحمل هذا الخطب بكونه مشتركا الورود نظرا الى انه ليس الحكم في كل محتمل الحرمة من الموضوعات الاباحة كما في الشبهة المحصورة وربما يتخيل ان التمسك به من اصله فاسد لان الظاهر من عدم العلم انتفائه ذاتا اجمالا وتفصيلا فلا مفاده الا بالنسبة الى الغافلين الذين لا يعلمون شيئا مطلقا ولا يشمل الشاك الذي هو موضوع البرائة اذ هو وان لم يكن عالما بحكم المشكوك فيه الا انه عالم

حكما وفيه ما يظهر بالتأمل **قوله** باعتبار الاقتضاء آه **اقول** لم يقم دليل قطعي على دلالة المفهوم للمتكلم التي يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا عليها كما في هذا الخبر فانه لو لم يقدر فيه المؤاخذة ونحوها لزم الكذب لوقوع كثير من الامور المذكورة في الامة وقد اضطرب كلمات القوم في بيانها بحيث تمتاز عن غيرها وليس لنا في هذا المقام غرض في تحقيقها ثم انهم اختلفوا في الاحتياج في تصحيح الخبر الى التقدير بدلالة الاقتضاء فنقول ان المراد ان تصحيح الخبر يمكن بوجوه احدها تقدير المؤاخذة في الكل وثانيها جميع الآثار وثالثها الاثر المناسب من ضمان المؤاخذة ورابعها حمل الامة على المجموع من حيث هو فيكون المعنى بالنسبة الى ما لا يعلمون انه لا يمكن فرض تحقق الجهل بامر من الامور التي في هذه الامة لعدم خلوهم عن امام معصوم وخامسها حمل الامة على العموم وارادة الرفع من كل واحد منهم اذا انبعث لم يرفع عن الجميع وقد قرر في محله انه اذا تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات وقد اختلف الانظار في ذلك فقد حكم المصنف بكون الاقرب عرفا هو الاول من الوجوه المذكورة ووافقه في ذلك بعضهم ووجه الاقربية التبادر اولا ومطابقته لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ثانيا وقلة ارتكاب خلاف الاصل والاضمار ثالثا وقد يضعف ذلك الوجه بان الخبر الذي المروي عن الرضا عليه السلم قرينة على خلاف الظاهر لو سلم التبادر وانه يمكن التفصيل فيه تعبير رفع جميع الآثار بعد دعاء النبي صلى الله عليه وآله فلا ملازمة بين ارادة المؤاخذة في الآية وارادتها في الخبر وان قلة لزوم ارتكاب خلاف الظاهر ممنوعة لان المقدر على فرض تقدير المؤاخذة او الآثار لفظ واحد غاية الامر ان الثاني اريد شمولا واكثر مدلولا اللهم الا ان يراد من الدلالة على تقدير اختيار المؤاخذة يكون تخصيص العمومات الدالة على المؤاخذة ونسيانا بخلاف اختيار الآثار فانه يلزم منه تخصيص تلك العمومات وغيرها مما دل على ثبوت الاحكام التكليفية والوضعية وعلى هذا فيرجع الى ما ذكره بعضهم في ترجيح تقدير المؤاخذة على تقدير الآثار من انه يلزم على الثاني تخصيص الاكثر لثبوت الضمان على القاتل خطأ او نسيانا ونظائره مما لا يحصى ولو فرض الحاق المشكوك بالمعلوم ترتبه كان المعلوم ترتبه اكثر ومما يرجح ذلك الوجه استلزامه خلاف الواقع اذ لوحظ بعض الامور المذكورة في الخبر بالنسبة الى الامام عليه السلم فان المرفوع عنه نفس هذا الامر لا المؤاخذة عنه لعدم صدوره منه عليه السلم كما لا يخفى ومما يرجحه ايضا ان رفع المؤاخذة لا يدل على عدم الوجوب والحرمة لاحتمال ان يكون من باب العفو فلا يمكن الاستدلال بالخبر حينئذ الا ان يقال ان نفي الفعلية يكفي في باب الخصوص سيما وجعل الترتيب وبعضهم رجح الثاني نظرا الى انه اقرب المجازات بحسب المعنى حيث ان الموجود الذي لا يترتب عليه الاثر اقرب الى العدم نظير ما ذكره علماء البيان في مسئلة الاستعارة من جعل الشبه جميع ما يشترك فيه المشبه والمشبه به قربا عرفيا والخبر المروي عن الرضا واما ما يلزم عليه من كثرة التخصيص فجوابه عليه بشيرنا المصدرة من ان الاحكام الشرعية على ثلاثة اقسام قسم يعتبر في موضوع العمد والقصد كالعقود وخارج عن مورد الرواية والحكم بعدم ترتب الآثار على ما لم يعلم وقسم يعتبر فيه الخطأ والنسيان مثل ان يقال الا شيء على من ترك القراءة في الصلوة ونحو ذلك في غيرها وهذا القسم انما يثبت بالاخبار الخاصة وقسم لا يعتبر فيه شيء من الامرين مثل من اتلف مال غيره فهو ضامن من هو مورد الرواية فليلزم تخصيص الاكثر من جهة انحصار مورد الرواية في القسم الاخير لانا نقول ان مورد الرواية منحصر في الاخير لكن التخصيص فيه كثير كالضمان الا انا نقول ان الرواية تمنع ورود الامثلة ووقع الاحكام الوضعية وان كان مثالنا بالنسبة الى المثال لكنه ضرب على صحة المثال فهو مثال للامثلة فينبغي ان لا يدخل الضمان في مورد الرواية فمورد الرواية يختص في مثل التسبيح في الصلوة والصوم ونحوها والتخصيص في امثال ذلك قليل فان قلت المراد بالآثار على فرض تقديرها هو الآثار الشرعية والمؤاخذة امر عقلي فلا تدخل فيها لعدم كون بيانه من شأن الشارع فلا يتم الاحتجاج بالرواية على فرض تقدير الآثار على اختيار البراءة قلنا المراد اسباب المؤاخذة من الامر والنهي ولا شك في دخولها فيمكن رفعها ويرتفع المسبب بارتفاع سببه واما الوجه الثالث فهو ابعد من الاول عرفا ومن الثاني اعتبارا واما الرابع فمع كونه مما لا محصل له يستلزم لغوية التخصيص بهذه الامة مع انه ينافي الامتنان اذ هو لتخصيص الامة بالامام مع ان الامور المذكورة في الخبر يمكن فرض بعضها بالنسبة الى الامام عليه السلم ايضا كالاكراه والاضطرار وقد يمنع لغوية التخصيص استنادا الى ان المراد وجود المعصوم في زمن النبي صلى الله عليه وآله وهو مختص بهذه الامة لعدم اجتماع معصومين في زمان واحد في سائر الامم وفيه نظر ومما ذكرناه يظهر ما في الوجه الخامس ايضا **اقول** يمكن ان يكون المقدر في الكل لفظ الحرام سواء تعلق العناوين المذكورة في الخبر بما يتضمنه من الفعل او احتمل تعلق العنوان بالفعل والحكم كما في ما لا يعلمون اي حرام لا يعلمونه اما باعتبار الحكم او باعتبار الموضوع فتأمل **قوله** لان الظاهر ان نسبة الرفع آه **اقول** هكذا يوجد هذه العبارة في بعض النسخ التي رأيناها فيكون علة للاظهرية وفي بعض النسخ المقروئة على الاساتيد وقع بدل اللام التعليلية كلمة الا الاستثنائية وهو محتمل فتدبر **قوله** فلعل نفي جميع الآثار مختص بها آه **اقول** اورد عليه بان استدلال الامام عليه السلم على رفع بعض الآثار لا يصلح دليلا على كون المقدر جميع الآثار مع ان المصدرة ايضا لم يقصد من الاستدلال بالخبر الا اثبات عدم الاختصاص برفع المؤاخذة كما هو صريح كلامه واجيب بان مقتضى استدلال الامام عليه السلم بالنبوي في المورد الخاص يكشف عن كونه بمنزلة الكبرى الكلية كما يرشد اليه القواعد الاستدلال مع انه لا خصوصية للاثر الخاص **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجه التأمل ان ذكر الامور الثلاثة انما هو من باب

ذكر بعض الافراد للتخصيص وقيل ان وجهه انه اذا ثبت تقدير جميع الآثار في الثلاثة المذكورة ثبت في جميعها بملاحظة وحدة السياق او ضعف الوجه الثالث وبملاحظة ان اخبار النبي صلى الله عليه وآله والائمة يكشف بعضها عن بعض **قوله** سقط من الكلام آه **اقول** الظاهر ان لا وجه للامتنان على امة النبي صلى الله عليه وآله بامور بعضها مختص بهم **قوله** وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون آه **اقول** اورد عليه بان مجرد امكان الاحتياط لا يصحح العقاب والمؤاخذة مع عدم وصول البيان وفيه ما لا يخفى **قوله** وكذا التكليف الشاق آه **اقول** ليس المراد منه ما لا يتحمل عادة للزوم الحرج بل المراد هو غير المقدور ولا دليل على قبح التكليف بالممتنع بالاختيار والعقاب عليه الا انه يرد عليه تسليم الفرق بين هذه الامة وغيرها في ذلك فافهم وسيأتي زيادة بيان لهذا المطلب **قوله** لا اما لا يقدر عليه اصلا آه **اقول** ليس المراد ذلك لبيان انه لا يختص بامة النبي صلى الله عليه وآله **قوله** واما في الآية فلا يبعد آه **اقول** في خبر المعراج ان النبي صلى الله عليه وآله قال ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به قال تبارك اسمه قد فعلت ذلك بك وبامتك وقد رفعت عنهم عظيم بلايا الامم وذلك حكمي في جميع الامم لا اكلف خلقا فوق طاقتهم وظاهر ان المراد هو التكليف بما لا يطاق لا العذاب والعقوبة فلا بد ان يكون المراد من الاصر المذكور في الآية الذي عبر عنه المصنف رحمه الله بالتكليف الشاق هو ما لا يتحمل عادة لا غير المقدور كما يظهر من الخبر فان معناه الذي نجعل طلبتك في عدم تحميل امتك ما لا طاقة لهم به كيف وقد رفعت عنهم الاصر الذي جعلته على الامم السابقة افلا ارفع عنهم التكليف بما لا يطاق الذي رفعته عن الامم السابقة ايضا بمقتضى الحكمة والعدالة **قوله** فتأمل آه **اقول** وجهه ان تردد المخصص بين ما يوجب كثرة الخارج وقلته لا يوجب الاجمال في العموم قطعا وانما حجية العموم مبنيا للمخصص ورافعا للاجمال فلا وقع للكلام في ذلك بعد ثبوت حجية الظن **قوله** اذ لا يعقل رفع الآثار آه **اقول** اما بالنسبة الى خطأ هذه الامة ونسيانهم فللزوم التناقض واما بالنسبة الى خطأ الامم السابقة ونسيانهم فلانه وان كان معقولا في نفسه الا انه لا يبقى له معنى بعد ثبوت نسخ جميع احكامهم ببعثة النبي صلى الله عليه وآله اذ لا خصوصية لآثار الخطأ والنسيان **قوله** مع قيام المقتضي له آه **اقول** انما اعتبر قيام المقتضي لانه لولاه لم يكن ذلك رفعا بل دفعا فلا بد في تحققه من قيام المقتضي كما انه لا بد في الرفع من قيام الدليل على التكليف اذ لا عليه معنى لرفع مقتضى **قوله** فان قلت آه **اقول** توضيحه انه يلزم على ما ذكرت في الخبر اشكالان بالنسبة الى قوله صلى الله عليه وآله ما لا يعلمون **احدهما** انه ليس له اثر شرعي وقد ذكرت ان المرفوع لا بد ان يكون من الآثار الشرعية **وثانيهما** ان الاثر المرفوع لا بد ان يكون اثرا للشيء مع قطع النظر عن هذه العنوانات واستحقاق العقاب والمؤاخذة انما هو من الآثار المترتبة على المعصية المتوقفة على العمد والعلم **اقول** يمكن تصور الاثر بالنسبة الى الاحكام الوضعية كالحرمة المترتبة على ترك التسمية في الذبح بل بالنسبة الى الاحكام التكليفية ايضا كما اذا ترتب حكم تكليفي على الآخر كوجوب ترك النافلة على وجوب قضاء الفريضة فحينئذ فلا حاجة الى تكلف تصحيح الدفع وان كان من جهة ان نقول ان كان له اثر شرعي فهو مرفوع والا فلا رفع ولا دفع فليتدبر **قوله** قد عرفت ان المراد آه **اقول** توضيحه ان المرفوع بالنسبة الى ما لا يعلمون ليس نفس استحقاق العقوبة اولا وبالذات بل هو من لوازمه بحكم العقل ارتفاع امر غير شرعي وذلك الامر يختلف بالنسبة الى العناوين المذكورة في الخبر ومن هذا التقرير يظهر اندفاع كلا الاشكالين اما الاول فظاهر واما الثاني فلوجود المقتضي لايجاب المرفوع من المصالح النفس الامرية فلم يجعل المرفوع نفس استحقاق العقاب والمؤاخذة المستلزم للعصيان المحقق في صورة العلم والعمد الذي لا يتحقق في صورة وجود العناوين المذكورة في الخبر **قوله** فاذا فرضنا انه لا يقبح آه **اقول** قد يورد عليه بان المراد من التوجيه ان كان التوجيه لواقعنا لغير المحجر الذي يترتب عليه العقاب بحيث يشمل صورة الشك فيقال انه قد فعل ذلك ووقع نوعه لو بعد ملاحظة الحديث ايضا حيث ان التكاليف الواقعية تعم العالم والجاهل في نفس الامر وان كان تنجزها مشروطا بالعلم والمراد من الرفع في الرواية هو رفع الظاهري وان كان التوجيه الفعلي بحيث لا يعاقب عليه مع عدم العلم ايضا ففيه انه لا شك في قبحه عند العقل ضرورة قبح المؤاخذة بلا بيان ويمكن دفعه بان قبحه مع امكان التحفظ بالاحتياط ممنوع غاية الامر انه خلاف التفضل من الله تعالى ويكفي في الارتفاع فتمنه علم الوقوع كما لا يخفى **قوله** فيقال بحكم حديث الرفع آه **اقول** ملخصه ان المرفوع اولا وبالذات امر مجعول شرعا وهو الشرطية ويترتب عليه رفع امر شرعي آخر وهو وجوب الاعادة فلا اشكال فيه كما فيما نحن فيه **قوله** فتأمل آه **اقول** لعل وجهه ضعف ما ذكرنا على مذاق المصدرة من كون الاحكام الوضعية امورا انتزاعية تنتزع من الاحكام التكليفية فهي ايضا ليست قابلة للجعل والوضع والرفع الا ان يقال ان منشأ انتزاعها من الاحكام التكليفية قابل لذلك فالرفع ينسب اولا وبالذات الى ذلك الامر الشرعي الذي هو منشأ الانتزاع وثانيا وبالعرض الى هذا الامر المنتزع فحينئذ يرد عليه ما قيل من ان المراد بالحكم التكليفي المرفوع ان كان هو الفعلي فيرتفع بنفس الكل والبيان وان كان الشأني فلم يدل الرواية على الرفع الواقعي لكنه يندفع بما ذكره بعض الاعاظم من ان الرفع الظاهري تام هو بالنسبة الى ما لا يعلمون واما بالنسبة الى غيره من اكثر العناوين المذكورة في الخبر فلا يكون الرفع الا واقعيا لان تقييد الحكم بغير الجهل من احوال المكلف لا ضير فيه **قوله** واما ورود الصحيحة آه **اقول** توضيحه ان دفع الاكراه انما يقبح اذا اوجب ضررا على الغير واما اذا اوجب فوات نفع عنه فهو كالاكراه المتعلق

حق الله تعالى علم قبح رفع الاثر عنه والواقع في الصحيح من هذا القبيل **قوله** ومن ذلك رفع الاكراه آه **اقول** حاصله انه اذا اراد شخص اضرار
شخص فاكره ثالثا على اضراره لم يكن رفع الاثر عن المكره بالفتح منافيا للامتنان لانه من باب عدم التحمل للضرر ليدفع عن الغير لا من باب الاضرار
على الغير لخلاص النفس فان اضرار المكره بالكسر متوجه اولا وبالذات على المكره عليه لا على المكره ليريد دفعه باضرار المكره عليه **قوله**
فافهم آه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ذكر نظرا الى ان الضرر وان كان اولا وبالذات متوجها الى الغير لكنه فعلا متوجه الى المكره بحيث لو
لم يضر بالمكره عليه لحمل اندفاع الضرر عنه ووقوعه على نفسه فاذا عمل بقول المكره دفعه عن نفسه فيصدق الاضرار على الغير لخلاص النفس
قوله مع مخالفته لظاهر الاخبار آه **اقول** مثل ما روي عن الباقر والصادق عليهما السلام من ان الحسد ياكل الايمان كما ياكل النار الحطب
مثل ما قال الله تعالى لموسى بن عمران في حق الحاسد ومن يك كذلك فلست منه وليس مني على ما رواه في الكافي عن الصادق عليه السلام الى غير ذلك من
الاخبار الكثيرة **قوله** ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد آه **اقول** للحسد مقامات **احدها** الحالة البسيطة والملكة الراسخة
التي هي من الرذائل الباطنية والكيفيات النفسانية **وثانيها** الآثار المترتبة عليها من التأثر والانفعال الباطني والاشتعال القلبي
وثالثها ظهور آثارها في الخارج في ظاهر البشرة وله مراتب عديدة بحسب استعمال الآلات البدنية والجوارح الظاهرية كما لا يخفى فالمقام
الاول مما لا ريب في رفع المؤاخذة عنه بل ليس مظنة للمؤاخذة اصلا لان الملكات النفسانية مما لا يمكن العقاب عليه غاية الامر توجه العقاب
على استعمال اسباب حصولها اذا كان حصولها بالاختيار وينبغي ازالتها بالرياضات والمجاهدات كما ان المقام الثالث لا ريب في ترتب العقاب
والمؤاخذة عليه واما المقام الثاني فهو الذي اراده المصنف لا اشارة وهو الظاهر رفع المؤاخذة عنه وان كان من الصفات الرذيلة المذمومة ولا ملازمة
بين كون الشيء مذموما وملوما وبين استحقاق العقاب لصاحبه وبين فعلية العقاب بالنسبة الى صاحبه ولا ضير في اخبار الله تعالى واخبار رسوله
بالعفو عنه بعد تحقق قبحه الواقعي الذي ينبعث منه استحقاق العقاب وكونه مانعا من قبول الطاعات حاجبا بين العابد والمعبود لا ينافي ما ذكرنا
اذ لا منافاة بين كون الشيء مما لا يعاقب عليه بنفسه وبين كونه من موانع القبول نظير نجاسة البدن والثوب بالنسبة الى الصلوة **قوله** والطيرة
الطيرة آه **اقول** هو على وزن خيرة بفتح الياء وسكونها مصدر تطير كما ان الخيرة مصدر تخير ولم يات المصدر على هذا الوزن سواهما كذا قيل
قوله نهي في الاصل التشام بالطير آه **اقول** ولذلك يسمى العلم الذي يعرف به احكامه بعلم زجر الطير وذكر بعض الافاضل انه يسمى بعلم
العيافة كما يسمى العلم بمعرفة الطرق في البحر والبر بتتبع آثار الرمل والطين بعلم الاقتفاء وعلم الاثر بعلم القيافة وهذه العلوم الثلثة كانت
مشهورة في العرب في زمن الجاهلية بل بعدها ايضا مع انه روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا عدوى ولا طيرة ومن نظر كتب التواريخ وقصص الشعراء
والملوك وذكر بعض الاشعار ما يتشائم به ارباب الملوك ايام يصدق ما ذكرناه **قوله** واما رفع اثرها آه **اقول** ان قيل كيف يراد
رفع اثرها وفي اخبار الامامية لها عين واثر كالخبر المروي في الخصال والمحاسن عن الكاظم عليه السلام قال الشوم للمسافر في الطريق في خمسة الغراب
الناعق عن يمينه والكلب الناشر لذنبه والذئب العاوي الذي يعوي في وجه الرجل وهو مقع على ذنبه ثم يعوي ثم يرتفع ثم ينخفض ثلاثا والظبي
السانح عن يمين الى شمال والبومة الصارخة والمرأة الشمطاء تلقى فرجها والاتان العضباء يعني الجدعاء فمن اوجس في نفسه منهن شيئا فليقل اعتصمت
بك يا رب من شر ما اجد في نفسي فاعصمني من ذلك ومثل قول امير المؤمنين عليه السلام حين تحمل نطاقه فاخذه وشده اشدد حيازيمك للموت فان الموت
لاقيكا الى غير ذلك من الاخبار المشتملة على امثال ذلك **قلت** امثال ذلك مستندها بالنص لم يكن هو التشائم بما يتخيله المتشائم
مع قول امير المؤمنين عليه السلام لا يدل على التشائم اصلا فانه عليه السلام اخبر بشهادته من اول الليل الى ذلك الوقت مرارا بل يمكن ان يقال
ان ما ذكر في الخبر ايضا مما يرتفع اثرها عن هذه الامة ولو بمثل دعاء الاعتصام الذي علمه الامام عليه السلام اياهم **قوله** ويحتمل ان يراد بالوسوسة
اقول لا يخفى بعد هذا المعنى على من لاحظ اجتماع لفظ التفكر والوسوسة مع تقدم لفظ الوسوسة كما هو لا تشتبه على من صرح
قوله كما حكى الله عن الوليد آه **اقول** معنى الاية انه فكر فيما تخيل طعنا في القرآن وقدر في نفسه ما يقول فيه وهو ما حكى الله عنه
من قوله ان هذا الا سحر يؤثر ان هذا الا قول البشر واما قوله فقتل كيف قدر الاية فهو تعجب من تقديره وقد ذكر للمبالغة **قوله** فافهم آه
اقول اشارة الى بعد هذا المعنى الذي ذكره المصنف بالنسبة الى النبوي بل لا ينطبق عليه كما لا يخفى **قوله** ومنها قوله عليه السلام
ما حجب الله آه **اقول** قد يقال ان كلمة ما مفيدة للعموم اذ هي اما شرطية او موصولة متضمنة لمعنى الشرط فتشمل الشبهة الموضوعية
والحكمية ولا يمكن حملها على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من التصرف في الرواية باحد وجوه محتملة فيها وفيه ان الوضع من الله
وكذا التكليف انما يتصور فيما يكون الوضع والتكليف فيه من وظائفه تعالى وهو الاحكام لا الموضوعات مما يتعلق العلم بها او يرتفع
عنها بالامور الخارجية فلا مساغ لدخول الموضوعات مع ان ما ذكره من عدم وضع الموضوع قرينة اخرى على ما ذكرناه فتدبر **قوله**
وفيه ان الظاهر آه **اقول** لقائل ان يقول ان الوضع بحسب الاستعمالات كالرفع فيمكن جعله قرينة لكون المراد مما حجب الله ما يقتضي
مع ان المحجوب مطلق والمحجوب عنه عام ونسبة الحجب الى الله تعالى لا تفيد الاختصاص ولعل السر فيها هو الاشعار بوجوب الفحص التام في العمل بالبرائة الا بعد

بدونه ان الشيء مما حجب الله مع انه يلزم تخصيص الاكثر في عموم كلمة ما لان اغلب الموارد مما اخفي فيه الحكم بسبب العباد بناء على الاخبار الواردة في الائمة
والقعد عنهم واثبات كون الحجب بغير سبب من العباد بالاصل ثم اتمام المطلوب بالحجر كما فعله يتم مما لا معنى له لاستلزامه خلو الواقع ان يدفعي
جميع الاحكام والتحكم ان اريد بعضها وقد اجيب عن الاستدلال بالخبر بوجوه اخر ايضا **احدها** انه لا يصدق الحجب فيما نحن فيه نظرا الى
ادلة الاحتياط **وثانيها** ان الخبر ظاهر في الشبهات الموضوعية ولا اقل من الاحتمال **وثالثها** ان المراد منه بيان الاعتذار في الخطأ
في الاجتهاد بعد بذل الجهد **ورابعها** ان المراد اسرار القضاء والقدر ومسئلة الطينة والخلق ونحو ذلك **وخامسها** انه
ضعيف السند لاشتراك يحيى بن زكريا بين الثقة وغيره الى غير ذلك من الوجوه الضعيفة التي لا ينبغي ان يسود بها قرطاس ويخلق بها يراع **قوله**
وفيه ما تقدم آه **اقول** لا ينبغي الجواب بمثل ذلك بعد ما سيأتي من ان ادلة البرائة واردة على ادلة الاحتياط وقد اجيب عنه ايضا بان الظاهر
كون كلمة ما ظرفية ولا بد فيه حينئذ من تقدير شيء مع ملاحظة ما ثبت في محله من انها تفيد العموم فيكون مبينا لحال المجانين اذ لا يكون مسلم
بالغ عاقل الا ويعلم شيئا من الاحكام وفيه مضافا الى منع ظهور كلمة ما في الظرفية سيما بعد ملاحظة ما في بعض الكتب من زيادة حتى يعلموا في
اخر الخبر ان ذلك ينافي عموم النظر فلا بد ان يجعل معنى الخبر الناس في سعة كل شيء ما لم يعلموا ولعل المتبادر من الخبر ومما يرد على ظاهر الخبر انه
يؤدي الى رفع الاحكام الوضعية ايضا فيكون مشتملا على ما قام الاجماع على خلافه ويسقط بذلك عن الاعتبار الا ان ذلك يسهل بملاحظة
وروده على حل اخبار الباب ومما يرد عليه على فرض جعل كلمة ما موطئة او موصولة ان مقتضى الاضافة كون الجهل سعة قبلها اللهم الا ان يقال
ذلك بنفس الاضافة او يجعل ذلك تقريرا لكون الجهل سعة بحكم العقل واقوى ما يرد عليه انه مرسل وادعى بعض الاصحاب انه لم يوجد في الاخبار انه
لم يعثر عليه مسندا في شيء من الكتب بل الموجود منه فيها رواية السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت
في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها قال عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء صاحبها
غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم او سفرة مجوسي فقال عليه السلام هم في سعة حتى يعلموا وهو بعد الاغضاء عن الخدشة
في سنده بالسكوني اجنبي عن المقام وغريب عن المدعى حيث ان ظاهره انهم في سعة من النجاسة المحتملة الناشئة من احتمال اشتمال السفرة على
اللحم الغير المذكى بقرينة ظهور السؤال وارجاع الضمير الى الآكلين فلا وجه للتعبير بالناس ولا احتجاج به في جميع موارد الاشتباه والالتباس **قوله**
بناء على ان المراد بالشيء آه **اقول** لا يخفى ان ظاهر الرواية هو المعنى الثاني ولو سلم ظهور سياقها في هذا المعنى وكون الظهور السياقي
معتبرا كما بنى عليه المصنف الاشارة في هذا الكتاب فلا شك في انه لا يكافؤ الظهور اللفظي فحينئذ لا تصلح الرواية للاحتجاج بها على المدعى
قوله ومنها قوله عليه السلام ايما امرء ركب آه **اقول** هذه الرواية وردت في باب كفارات الحج وذكرها في الوسائل هناك وفي المدارك
في باب كفارات الصوم لكن لفظ الرواية اي رجل بدل ايما امرء وصورة الرواية انه روى عبد الصمد بن بشير عن ابي عبد الله عليه السلام قال جاء رجل
ملبيا حتى دخل المسجد الحرام وهو يلبي وعليه قميصه فوثب اليه الناس من اصحاب ابي حنيفة فقالوا شق قميصك واخرجه من رجليك فان عليك
بدنة وعليك الحج من قابل وحجك فاسد فطلع ابو عبد الله
عليه السلام فقام على باب المسجد فكبر واستقبل الكعبة فدنا الرجل من ابي عبد الله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه فقال له ابو عبد الله
عليه السلام اسكن يا عبد الله فلما كلمه وكان الرجل اعجميا فقال ابو عبد الله عليه السلام ما تقول قال كنت رجلا اعمل بيدي فاجتمعت لي نفقة فجئت
احج لم اسئل احدا عن شيء فافتوني هؤلاء ان اشق قميصي وانزعه من قبل رجلي وان حجي فاسد وان علي بدنة فقال له متى لبست قميصك ابعد ما
لبيت ام قبل قال قبل ان البي قال فاخرجه من رأسك فانه ليس عليك بدنة وليس عليك الحج من قابل اي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه
طف بالبيت سبعا وصل ركعتين عند مقام ابرهيم واسع بين الصفا والمروة وقصر من شعرك فاذا كان يوم التروية فاغتسل واهل
بالحج واصنع كما يصنع الناس **قوله** وفيه ان الظاهر آه **اقول** الانصاف ان ظاهرها من الاخبار الواردة في باب الكفارات مختلفة
فان الجهالة قوبلت في بعضها بالعلم وفي بعض اخر بالعمد وفي ثالث بالخطأ ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال وليس عليك فداء
ما اتيته بجهالة الا الصيد فان عليك الفداء فيه بجهل كان او بعمد وفي المحكي عن تحف العقول كل ما اتى به المحرم بجهالة او خطاء فلا شيء عليه
الا الصيد فان عليه الفداء بجهالة كان ام بعلم بخطأ كان ام بعمد وفي الصحيح عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام قال سئلته عن المحرم
يصيد الصيد بجهالة قال عليه كفارة قلت فان اصابه خطأ الخبر فلا يتعين الحمل على ذلك المعنى الا ان منع الظهور فيه ايضا مشكل و
يؤيده صحيحة عبد الرحمن الآتية نظرا الى ان تعليله عليه السلام بعدم القدرة على الاحتياط قرينة على انه معتقد للحلية والا كان قادرا على الاحتياط
قوله فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى بعض ما ذكرناه ويمكن ان يكون اشارة الى منع الاباء عن التخصيص مع عدم اشتماله على شيء من التعليل
والتاكيد وغيرهما من الاسباب المقتضية للاباء وقد يقال ان وجه ان هذا التخصيص لازم على كل تقدير اذ لا يستحق العقاب الا الجاهل الجهلي
قوله وفيه ان مدلوله آه **اقول** مضافا الى انه لا يدل على عدم احتجاج الله بغير ما آتاهم وعرفهم لعدم اشتماله على شيء من ادوات الحصر فان قلت

انّا اما للسببية اوشعرتها فيستفاد منه ان لعله موذلك مع انتفاء السبب والعلة ينتفي المسبب والمعلول قلت لا مانع من تعدد السبب انتفاء السبب لا يقتضي انتفاء المسبب بالنسبة الى غيره لك السبب قيل في رد الاستدلال بالرواية انها واردة في مقام بيان تفاوت مراتب التكليف بتفاوت مراتب العقول وليست ناظرة الى ما نحن فيه اصلا كما يشعر بذلك ذيلها وصدرها فانه ورد عنهم انما يداق الله العباد على ما وهبهم من العقول وانه سبحانه يحتج عليهم بما اتيهم وعرفهم وان الايمان درجات متفاوتة وكلها يدل صريحا على تفاوت مراتب التكليف بالنسبة للبله والنسوان وغيرهم بل يستفاد من بعض الاخبار وكلمات اصحابنا الاخبار ان مستضعفي الجاهلين يرجى لهم الفوز بالجنة وان شئت تفصيل ذلك المطلب فارجع الى باب الاجتهاد والتقليد من القوانين **قوله** مما لا ينكره الاخباريون آه **اقول** المراد انهم معترفون ان الله لا يحتج ولا يكلف الا بالاعلام والتعريف والبيان لكنهم يدعون ان الموضوع المشتبه الحرمة مما عرفهم اياه نظرا الى ادلة الاحتياط **قوله** ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه آه **اقول** قد ورد في بعض الروايات مباح بدل مطلق وفي بعضها حتى يرد فيه نص وفي اخرى حتى يرد فيه امر ونهي **قوله** ودلالته على المطلب اوضح آه **اقول** تقريبه ان المراد بالمطلق معناه اللغوي مطلق المعنى الا ما يقابل المقيد كما توهم لانه المتبادر ولما اشرنا من تبديله بالمباح في بعض الاخبار فيكون مفاده حلية مشتبه الحكم ان المراد بالورود هو الورود المعلوم عند المكلف لا مجرد الورود في الواقع ونفس الامر فيصير بمنزلة كبرى كلية فان قلت المراد هو الورود الواقعي اذ ليس فيه تقييد بالعلم وحينئذ فان دل باثبات الاباحة قبل احراز عدم الغاية فلا وجه للتمسك به ضرورة وجوب الفحص وبعده فلا شك ان ما يدل على ذلك من الجماعة النهي يكفي في ذلك فلا حاجة الى التمسك بالخبر اجيب بان حمل الورود على الورود الواقعي فاسد لان المقصود من الخبر ان كان افادة الاطلاق قبل تشريع الاحكام او مع قطع النظر عنها فيلزم تحصيل الحاصل اذ المحكوم عليه الموضوع فان المعنى كل شيء لم يمنع عنه شرعا لم يمنع عنه وان كان بعد تشريعها وجعلها فيكون من توضيح الواضح اذ المعنى ان كل شيء مأذون فيه بالاباحة الشاملة لما عدا التحريم حتى يرد نهي وهذا امر يعلم من نفس الاحكام فان كلا منها يثبت في موضوعه الى ان يرفعه اخر فهذا بيان الحكم النسخ ولا يخفى بعده بل لا يليق كلام الحكيم فالانصاف ان دلالة الخبر لما لا شك فيها بل يمكن الاحتجاج به في الشك في المكلف به كما في مسئلة القنوت بالفارسية التي استدل به الصدوق ره فيها حيث ان الشك فيها يرجع عند التامل الى الشك في المكلف به اذ الكلام في مانعية الفارسية الراجعة الى شرطية عدمها فيكون الشك في ان الصلوة الواجبة هل هي هذه او تلك كما لا يخفى ثم ان بعض محققي الاخبارية احتمل في معنى الخبر وجوها ثمانية **احدها** ما ذكرناه **وثانيها** ان المراد ان كل شيء عام او مطلق يجب ابقاؤه على حاله حتى يثبت المخصص والمقيد **وثالثها** ان المراد قبل كمال الشريعة **ورابعها** ان المراد ما يحتمل الوجوب والاباحة **وخامسها** ان المراد به ما يعم به البلوى **وسادسها** انه محمول على التقية **وسابعها** انه محمول على ما لم يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية او النوع معلوم الحرمة **وثامنها** ان المراد من لم يبلغ اليه احاديث الشبهة والاحتياط ولا يخفى ان كل الوجوه سوى الاول من التاويلات البعيدة والتكلفات الركيكة بل لا يصح كثير منها كما لا يخفى وربما يورد على الاستدلال بالخبر بوجوه منها انه مرسل وليس بحجة ومنها ان اخبار الاحتياط واردة عليه ومنها انه يدل بظاهره على الاباحة فيما لم يرد فيه نهي وان لم يستقل بالعقل وبطلانه ضروري ومنها ان مقتضاه اباحة كل شيء بعلم بعد ورود النهي عنه فلا يشمل المشكوك فيه ومنها ان معنى الاباحة بالذات لو سلم دلالته وهي لا تنافي الحرمة من باب المقدمة ومنها ان دلالته على المطلوب انما تتم لو اضمر العلم ويقال بان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة والاول خلاف الاصل والثاني خلاف التحقيق ومنها ان الورود ظاهر في الصدور والدخول بل الخلق على الاول مرتين في قوله تعالى وان منكم الا واردها وقولهم ورد ما يعني فلان فلا وجه لحمله على الوصول والبلوغ كما هو مبنى الاستدلال الى غير ذلك من الوجوه التي يظهر ضعفها من التامل في مطاوي الكلمات والاخبار جامعها فتامل فيها **قوله** فظاهر علم وجوب الاحتياط **اقول** المصنوبيا ان ادلة الاحتياط لو تمت فهي معارضة وليست واردة عليه لان المراد ورود النهي في الشيء من حيث هو بعنوانه لا من حيث كونه مجهول الحكم ليصير من جهة ادلة الاحتياط معلوم الحكم بالعلم العمومي وبعبارة اخرى هذا الخبر يثبت الاباحة بالنسبة الى الوقائع الخاصة وتلك الاخبار تنفيها ففي التعارض يبقى الموضوع في المتعارضين بحاله الا انهما يختلفان في الكيف والامر هنا كذلك وفي الورود لا يبقى الموضوع في المورود بحاله بعد ملاحظة الوارد وتوهم الورود اذا لوحظ الامر بالنسبة الى الواقعة العامة يعني مسئلة البراءة والاحتياط مما لا يعتنى به بعد تحقق التعارض على الوجه المذكور **قوله** ثم الرجوع الى ما يقتضيه آه **اقول** مفاد الخبر اما الجعل الشارع او امضاء حكم العقل وبيانا وما الحال على التقديرين في باب التعارض فان ادلة الاحتياط متقدمة بل حاكمة بل واردة عليه على الثاني دون الاول **قوله** بل في رواية اخرى آه **اقول** ظاهر تاييده نعم الجواز الذي هو مقتضى الاستصحاب وفيه ان هذا لا يصلح تاييدا لذلك لان المرئة اذا علمت ان عليها العدة ولم تعلم مقدارها كما هو مورد السؤال في هذه الرواية فلا بد لها من الاستصحاب وليس للاستصحاب معارض وهو بخلاف الرجل فانه مع علمها بالعدة يتصور في حقه ما يطرأ به ويعتد بانقضاء العدة كتصديق المرئة وهي عنده

متهمة بالكذب عند الاحتياط ونحو ذلك فيبين المقامين فرق بين **قوله** ومحصله لزوم التفكيك آه **اقول** توضيحه ان الجهالة اثنان الجهالة بان ذلك محرم عليه والجهالة بانها في عدة ولا يمكن تصحيح معنى الرواية وتطبيق التعليل على المعلل به الا بحمل الجهالة الاولى على الجهل المركب لظهور ان الجاهل البسيط يقدر على الاحتياط ولا يمكن حمل الثانية عليه ايضا والا لم يبق لاختصاص التعليل بالاولى وجه فلا بد ان يحمل على الجهل البسيط فيلزم التفكيك بين الجهالتين في سياق الرواية بل يعرض لك الا ان الظاهر انه مما لا بد منه ويمكن دفع ذلك بان الجاهل على الوجه الاول غافل سواء كان غافلا محضا او جاهلا بالجهل المركب فلا يعقل الاحتياط بالنسبة اليه اصلا كما عرفت في مباحث القطع واما الجاهل على الوجه الثاني وان كان جاهلا بالجهل المركب فانه وان كان الشك بالنسبة الى القضية الشخصية لا يتصور في حقه والا لم يكن معتقدا بل شاكا ومترددا الا انه يتصور الشك في حقه بالنسبة الى النوع لكثرة وقوع خلاف ما اعتقده في الخارج وهذا لا ينافي القطع كما لا يخفى فيحمل الجهالة في المقامين على الجهل المركب فلا يلزم التفكيك فافهم **قوله** وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية آه **اقول** حاصل ما ذكره السيد الشارح ره في معنى الخبر وجوه ثلاثة **احدها** ما اشار اليه ولا بقوله ان كل فعل من الافعال الخ **وثانيها** ما اشار اليه بقوله كل شيء فيه حلال الخ محمد الخ **وثالثها** ان كل شيء تعلم له نوعين وصنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد تحت احدهما الخ والمعنى الثالث اخص من الاول لكن الثاني مرجعه الى الاول هو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي يحمل القائل بوجوب التوقف او الاحتياط هذه الاحاديث عليه هذا ملخص كلامه **قوله** وليس الغرض من ذكر الوصف آه **اقول** يعني ان الغرض من ذكر الوصف اعني قوله فيه حلال وحرام امران **احدهما** الاحتراز عما لا يوجد فيه القسمان بالفعل وان كان قابلا لهما **وثانيهما** بيان المشتبه بمعنى ان المراد منه هو الشيء القابل لتعلق الحكم به عقلا وعادة لا مثل الاعيان التي لا يتعلق به فعل المكلف كالسماء وذات الباري تعالى شانه والافعال الاضطرارية كالتنفس في الهواء **قوله** سواء علم حكم كلي فوقه آه **اقول** مثال الاول اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكى والميتة فانه يعلم حكم الكلي فوقه من المذكى والميتة ولا يعلم انه داخل تحت احدهما ومثال الثاني مطلق اللحم فانه يعلم حكم الكليين اللذين تحته الذي يتحقق في ضمنهما وهما المذكى والميتة ولكن لا يعلم ان الجنس المتحقق في اللحم الشخصي متحقق في ضمن ايهما **قوله** الظاهر ان المراد آه **اقول** توضيحه ان المراد ليس خصوص المشتبه الذي هو جزئي من الجزئيات الحقيقية اذ ليس فيه حلال وحرام حتى يعرف الحرام منه بعينه فالمراد مطلق الشيء مع قطع النظر عن الاشتباه والمراد من انقسامه الى القسمين وجودهما فيه بالفعل كاللحم فان فيه الحلال والحرام بالفعل وليس المراد احتمال كل منهما في مقام الاتصاف باحدهما كما يشير الشيء حيث انه يمكن ان يكون حلالا وان يكون حراما اذ لا يصدق على مثل ذلك التقسيم الذي هو ظاهر الوصف مع عدم صحة كون الشيء مقسما الحكمين لظهور ان المعتبر في التقسيم وجود المقسم في الاقسام ومن المعلوم ان الشيء الذي هو موضوع لا يوجد في الحكم سيما والموجود في الخبر هو الحلال والحرام لا الحل والحرمة ثم ان بعض فاضل المعاصرين نقل عن المصنف الاستاذ في هذا المقام بيانا ابسط مما هو مذكور في الكتاب تقريره ان الرواية تحتمل وجوها ثلاثة **احدها** ما ذكره السيد صدر الدين ره اولا ويكون الظرفية على تقديره توسعية بمعنى ان كل ما يتطرق فيه احتمال الحلية والحرمة فهو لك حلال وهذا المعنى يعم الشبهة الموضوعية والحكمية **ثانيها** ان يكون الظرفية على وجه الاحاطة والسريان على نحو ظرفية الكلي لجزئياته بمعنى ان كل كلي له فردان الخ فينطبق على الشبهة الحكمية كالغيبة والغناء والشبهة الموضوعية كاللحم **ثالثها** ان يكون الظرفية على نحو اشتمال الكل للاجزاء والمركب للبسائط بان يعتبر هنا عناوين ثلاثة معلوم الحلية ومعلوم الحرمة والمشتبه وتنزل منزلة شيء واحد يقال انه شيء فيه حلال وحرام سواء كان الشك في اصل الحكم او في موضوعه ويدخل في ذلك الشبهة المحصورة اما الاحتمال الاول ففاسد لانه لا يلائم معه الظرفية لظهورها في الشبهة الموضوعية مع ان الدليل يأبى ايضا بعد صحته لان قضيته جعل الحلية مغيا بمعرفة الحرمة حينئذ بصيرورة العنوان الكلي حراما لو حصل المعرفة بحرمة بعض افراده اذ ليس هناك ما يحصل المعرفة الخاصة بالموضوع بالشبهة الموضوعية والخاصة بالحكم بالشبهة الحكمية وهذا ظاهر الفساد نعم لو قال عليه السلام حتى تعرف انه الحرام كما في الخبر الاخر لم يلزم ذلك وكذا الاحتمال الثالث بل هو اوضح فسادا من الاول لظهور الشيء في الواحد الحقيقي لا الاعتباري فالوجه هو المعنى الثاني وهو ايضا لا يخلو عن نظر اما اولا فلان ظهور الرواية على فرض عمومها للشبهة الحكمية فلا يلائم غيرها لها فان ظاهر قوله حتى تعرف الحرام معروفية اصل عنوان المحرم سيما بملاحظة كلمة منه ولفظ الحرام الظاهر في العهد واما ثانيا فللزوم المحذور المذكور في الاول وهو صيرورة العنوان الكلي حراما بمعرفة حرمة بعض افراده ويمكن تصحيحه بجعل الغاية غاية للاطلاق الحكم فهو بمنزلة الاستثناء فالمعنى حتى تعرف الحرام وضمير منه راجع الى الكلية كل لا لفظ شيء فتامل **قوله** فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع آه **اقول** لبعض الافاضل كلام في ما يحتمله الرواية لا باس بايراده ليتضح حقيقة الامر فقد ذكر ان الرواية تحتمل معاني ستة **الاول** ان كل فعل من افعال المكلف كان من شانه ان يكون حلالا او حراما اي يصح ان يتصف بالحل والحرمة اذا اشتبه عليك حكمه فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام فيكون فائدة القيد بيان محل الاشتباه ليخرج ما لا يقبل الاشتباه **الثاني** ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك على

[illegible]

الوجه الذي ذكره السيد الصدر على هذين المعنيين لشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا حليته اذ امكن اتصاف كل نوع منه باحد الامرين بخلاف الثاني فانه يشترط فيها وجود النوعين **الثالث** ان كل شيء من فعل او عين له نوعان نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين الخ فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما كاللحم **الرابع** ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث مثاله اللحم حيث ان له انواعا لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير **الخامس** ان كل فعل او عين له نوعان واشتبه عليك اندراج صنف في احدهما مثاله اللحم حيث اشتبه الامر في لحم الحمير والفرق بينه وبين الثالث ان النوع في هذا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار اخر وكذا مع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا هو ان الشيء له نوعان سواء علم بعض اصناف كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما **السادس** الاعم من الثلثة وهو ان كل شيء له نوعان او انواع

[illegible]

العقاب بلا بيان برفع هذه الملازمة وبارتفاعها يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر ولا احتمال الضرر واثبات وجوب دفعه موقوف على ابطال قاعدة
العقاب بلا بيان بجعل ذلك بيانا للتكليف المجهول فلو وقع العكس لزم الدور الظاهر لا يقال كون التكليف في المقام بلا بيان موقوف على عدم كون
القاعدة بيانا وهو موقوف على قبح المؤاخذة مع احتمال الضرر وهو موقوف على كون التكليف بلا بيان فجاء الدور لانا نقول عدم كون القاعدة
بيانا لا يتوقف على ذكر بل انما هو من جهة عدم ايصالها الى خصوص حكم المجهول كما مر **قوله** وان اريد بها مضرة اخرى آه **اقول** توضيحه ان اريد
بالضرر مضرة اخرى غير العقاب دنيوية كان كاحتمال هلاك النفس وقساوة القلب والبعد عن الحق ام اخروية اذا فرض ضرر اخروي غير العقاب مثل
الحرمان فهو لا يتوقف ترتبها على العلم بالحكم كما في العقاب فلا مرج للبراءة فيها لعدم صلوحها لنفي ذاتيات الاشياء وخواصها الا ان الشبهة من هذه
الجهة موضوعية بمعنى ان محل الشك اندراج المصداق الخارجي تحت عنوان معين من العناوين المعلومة الاحكام فان كل المعلوم ان هلاك النفس
قبيح عقلا وشرعا لكنه يشك في ان شرب الخمر مثلا هل هو مندرج تحت عنوان اهلاك النفس حتى يحرم او لا حتى لا يحرم ولا يجب الاحتياط في الشبهة
الموضوعية باتفاق الخصم فلا اشكال بعد رفع تلك المضرة مثل الورود بمعنى انه يرد على الفريقين في حكمهما بالبراءة هناك **قوله** واما
دعوى ترخيص الشارع آه **اقول** وحينئذ فلا يجب دفعه لان الضرر الذي يجب دفعه هو الضرر الغير المتدارك ومع اذن الشارع يحصل التدارك

الاولى قوله عليه السلام وامر مشكل الخ بتقريب ان ما لا نص فيه امر مشكل فيجب التوقف فيه الثانية قوله نعم حلال بين الخ بتقريب ان النجاة من المحرمات واجب مشتبهاتها وهي تريد الشبهات الثالثة قوله ومن اخذ بالشبهات الخ بتقريب ان ارتكاب المحرم محرم فكذا مقدمته اعني الاخذ بالشبهات التي بعده قوله وهلك من حيث لا يعلم بتقريب ان الاخذ بالشبهات موجب للهلاك والعقاب فهو حرام وتركه واجب لقوله الهلاك لتنويه ان لم تقل الوجوب في الشبهة الحكمية فلا شك في افادتها لهما بغير قوله الصادق عليه السلام في ذيل كلامه عليه السلام وجوب الاخذ بالراجح ولا ريب في كون الشبهة هنا حكمية فاستشهاده عليه السلام بالنبوي لقوى شاهد على انه ناظر اليها ايضا ومنه يتضح ان الحمل على الاستحباب والشبهة الموضوعية كما صدر من المحقق القمي ره لا وجه له نعم يمكن رد الاستدلال بالفقرات المذكورة بوجه اخر يأتي الاشارة اليه **قوله** ومنها ان اخبار البراءة اخص اه **اقول** قد يقرر الاخصية بوجه اخر وهو ان اخبار البراءة مورده ما بعد الفحص بخلاف ادلة التوقف فانها تشمل ما قبل وما بعد وفيه انه لا اشعار في ادلة البراءة بذلك بل التخصيص انما نشأ من الخارج فهو تخصيص لا تخصص لينفع في المطلوب نعم من جملة اخبار التوقف ما يدل على وجوبه قبل الفحص وهو لا يعارض ادلة البراءة كما لا يخفى **قوله** فان ما ورد فيه نهي اه **اقول** توضيحه ان من جملة الاشياء ما ورد فيه نهي معارض لادلة الاباحة فليس مشمولا لقوله عليه السلام كل شيء مطلق لورود النهي فيه وهو غاية الاطلاق والاباحة لكنه مشمول لادلة التوقف فلا تعارض بينهما فيحكم بوجوب التوقف فيه فيبقى التعارض بين الخبر وادلة التوقف فيما لا نص فيه ويحكم ايضا بوجوب التوقف بالاجماع المركب ومثال ذلك في الخارج ما اذا قيل اكرم قبيلة ولا تكرم العلماء فاكرام من يكون منها في عداد العلماء غير ما يعلم فيحكم بعدم اكرامه لعدم التعارض ثم يجري الحكم بالنسبة الى ما يلزم بعد القول بالفصل **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى ان هذا الاجماع لو تم فانما هو بين الاخباريين في مستندهم فيه هو الادلة التي ذكروها والمفروض عدم تماميتها فلا ينفع الاجماع المدعى ولذا اقتصر في باب ادلتهم على الادلة الثلاثة ولم يذكر الاجماع وقد تقدم ذكر الاجماع في ادلة البراءة **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى ان ما ذكر من دليل البراءة ظاهر الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية فلا يكفي مجرد كون موارد الشبهة التي امر فيها بالتوقف غير خالية عن ان يكون شيئا محتمل الحرمة بعد عمومها بالنسبة الى الاصناف المذكورة فلا يحصل التنافي بمجرد ذلك **قوله** ومنها موثقة عبد الله بن وضاح اه **اقول** لا يخفى ان مقابل الاقوى كون الرواية ضعيفة لا صحيحة اذ من جملة رجال سندها الحسن بن محمد بن سماعة الكوفي وهو واقفي المذهب وان كان ثقة نقي الفقه على ما في جش وست وصه وكذا في كش في الاول فلا يمكن ان يكون معه الرواية صحيحة الا انه لا يمكن ان تكون ضعيفة بل ايضا المدح هؤلاء الاجلة اياه وكذا بالنسبة الى عبد الله بن وضاح لانه ثقة على ما في صه وجش والظاهر ان هذا الترجيح انما هو بالنظر الى اشتمالها على سليمان بن داود المنقري فان كلمات علماء الرجال مختلفة فيه بالمدح والقدح فصريح غض وظاهر جش هو الاول وصريح صاحب الحاوي والتعليقة ومنتهى المقال وغيرهم هو الثاني وكان المص الاستاد اختار الاول **قوله** فان الظاهر الاستحباب اه **اقول** وجه الظهور ذكر لفظ ارى وعدم ذكر ما يدل على الوجوب بل هو ظاهر لفظ الاحتياط ايضا على ما قيل وان ادعى عليه شيخ الجواهر ره بان ذلك انما هو باصطلاح المتاخرين من الاصحاب والا فالاحتياط هو الاستيثاق والاخذ بالاوثق بل قيل هو كذلك في كلمة متقدمي الاصحاب ثم ان ظاهر الكلام في المقام مختل النظام فان الشبهة اما ان تحمل على الشبهة الحكمية او على الشبهة الموضوعية فان كان الاول فلا يخفى بعد الحكم بالاحتياط فيها مع ما عليه السلام المشار اليه المصنف ره مضافا الى ان الطريق للجاهل بالحكم الامام فضلا عن حكمه بالاستحباب وان كان الثاني فلا شك ان الاحتياط فيها واجب في المقام لسبق الاشتغال اليقيني بالصلوة المستدعي للبراءة اليقينية فلا حاجة الى اثبات الاشتغال بالنسبة الى الصلوة بالتجشم الذي ارتكبه المحقق القمي ره مضافا الى استصحاب النهار وقد اتفقوا الفريقان على وجوب الاحتياط في مثل ذلك الفقر **قوله** وان الزام المكلف بالاثقل اه **اقول** يقرب منه ما ذكره صاحب الفصول من ان الخبر دل على ترك العمل بما هو محل الريب لا ما لم يكن له ولا بد من اثبات كون الاحتياط كذلك فلعل ان الخبر دل على اخبار ما لا يوجب الريب الا ما يوجب عدم الريب اي اليقين ولا ريب في العمل بالبراءة يوجب الريب في مقتضى الحكم بالاباحة وارتكاب الفعل بخلاف العمل بالاحتياط الا ان يقال ان البراءة بعد ما ثبت حجيتها بالادلة لا تكون محل الريب اصلا مع ان الاحتياط من جهة صعوبة طريقه لا يمكن التكليف به كما عرفت سابقا بل يمكن ان يقلب على المستدل بوجه اخر وهو ان الاحتياط لا يمكن معه قصد الوجه فالعلم مردد في كيفية الوجه حال العمل فيقع في الريبة سيما على القول باعتبار نية الوجه بخلاف البراءة الا ان يصحح نية الوجه في العمل بالاحتياط على الوجه الذي تقدم في مباحث دليل الانسداد ويمكن حمل الرواية على النهي عن التفكر في المسائل العقلية الغامضة الموجبة للوقوع في الشك كمسألة القدر وعينية الصفات ووجوه المجردات وقدم الزمانية الى غير ذلك بل هو اقرب في النظر من حملها على الاتقاء عن مواضع التهم كما صدر عن بعض الافاضل مرجحا اياه على احتمال الحمل على معنى الشك لاستلزامه التفكيك بين الفقرتين وقد ابطلنا ما ذكر في تعليقاتنا على القوانين **قوله** فيه ان الالزام من هذا الامر اه **اقول** هذا اولى مما يقال في دفعه ايضا من ان ذلك لا يتمشى بعد القول بحجية الظن مطلقا الا ما خرج بالدليل والظنون الخاصة لانه لا يعقل الاحتياط فيما علم حكمه وانما يعقل فيما اشتبه حكمه والظنون قائمة مقام المعلوم بل هي من المعلوم على انه لو كان حينئذ له وجه معقول لكان بالنسبة الى الافعال لا التروك ووجه الاولوية ظاهر عند المتامل

قوله فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى ان ما ذكره انما يتم اذا كان مراد الامام عليه السلام بيان المناسبة لا في مقام الاستشهاد على المقصود والظاهر هو الثاني لان الامام عليه السلام في بيان ما يترتب على كل من الامور المذكورة وبيان مناسبة موافقة النبوي له مرتبا ومرتبا عليه كما لا يخفى **قوله** مع امكان اخراج الاكثر لا افراد اه **اقول** اذا لوحظ نوع الشبهة دون اشخاصها لم يرد ذلك لان الخارج والباقي متساويان وليس الاول اكثر بحسب النوع وان كان اكثر بحسب الاشخاص والمصنف ره بنى في مبنى التخصيص على ملاحظة النوع فلا يرد الاشكال على ملاحظة لا يقال الشبهة الوجوبية خارجة ايضا فيلزم تخصيص الاكثر وان لوحظ النوع لان الشبهة الوجوبية ليست داخلة في هذا الخبر ونظائره كما يرشد الى ذلك سياقها فخروجها من قبيل التخصص لا التخصيص **قوله** الثاني انه رتبه اه **اقول** توضيح المقام ان لفظ الشبهات في الخبر يحتمل وجوها احدها الاستغراق الافرادي وثانيها الاستغراق الجمعي وثالثها الاستغراق المجموعي ورابعها الجنس الافرادي الذي يصدق بالنسبة الى القليل والكثير كما في شربت الماء واكلت الخبز وخامسها الجنس الجمعي واذا لوحظ في الاستغراق جهة الحقيقية والعرفية يزداد الاحتمالات كثرة والمراد من الوقوع في قوله صلى الله عليه وآله وقع في المحرمات اما حقيقته او المجاز بالمشارفة او المجاز بعلاقة السببية واحتمال الوقوع كما هو لازم الشبهة ومن المحرمات احد الاحتمالات المذكورة في الشبهات ومن الحرمة اما الواقعية او الظاهرية ومن عدم العلم في قوله صلى الله عليه وآله وهلك من حيث لا يعلم عدم العلم بالحرام او الشبهة او الهلاك كما هو الظاهر من السياق كما في قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وكما يقال ان الاخباريين اصوليون من حيث لا يعلمون ومن ضرب الاحتمالات في المقامات المذكورة بعضها مع بعض يحصل صور كثيرة فاذا اريد من الشبهات احد الثلاثة الاول ومن الوقوع الحقيقي ومن الحرام الواقعي فلا يمكن حمل المحرمات على احد الثلثة المذكورة كما لما اشار اليه المصنف ره مع ان ارتكاب جميع الشبهات على احد الوجوه المذكورة غير ممكن فلا يمكن طلب الاجتناب عنه للزوم العبث كما يلزم في المحرمات ايضا لان ارتكاب جميع الشبهات لا يوجب الوقوع في جميع المحرمات لان من المحرمات ما هو معلوم التحريم وارتكاب الشبهات لا يوجب ارتكابها اما ما يقال من انه اذا حمل الوقوع على الاستغراق لم ينهض الخبر لاثبات الاحتياط اذ مورده الشبهة التي قد يبتلى بها اكثر الناس لا جميع الشبهات ففيه انه لا يمنع ما ذكر من نهوضه على ذلك ضرورة ان المراد هو الاستغراق العرفي لا الحقيقي لامتناع ارادته في المقام فيصير من قبيل الشبهة المحصورة التي هي محل الاحتياط الا ان يمنع بان الشبهة المحصورة ما يتحقق فيها العلم الاجمالي السابق وليس ما نحن فيه كذلك واما حمل المحرمات في تلك الصور على احد المعنيين وان كان ممكنا الا انه مرجوح من جهة ما ذكرنا من لزوم العبث في ارادة الاستغراق من الشبهات وكذا اذا حمل الوقوع على احد المعاني الباقية الا المشارفة اذ لوحظ مقابلة الجمع بالجمع واجري فيها قاعدة التوزيع نظرا الى مناسبة كل شبهة مع سنخه من الحرام الا انه يبعده بعض ما ذكر ومما ذكرنا ظهر انه لا ينفع دعوى الاطلاق في الوجوه المذكورة بحمل الحرام على الحرام الظاهري مع ان النبي صلى الله عليه وآله ليس في مقام انشاء الحكم بل في مقام الاخبار والارشاد مضافا الى بعد بعض الاحتمالات في نفسه كاحتمال حمل الوقوع على المعنى الاخير لعدم علاقة مصححة بل هو حينئذ عبارة اخرى عن الشبهة مع لزوم التفكيك بين الجملتين في بعض الفروض وهو خلاف الظاهر ولما اذا حمل الشبهات على احد المعنيين الاخيرين فلا يمكن حمل المحرمات على احد الوجوه الاولة وان لم يلزم من الوقوع استعمالها المجازية ومن المحرم الظاهري وكذا الحمل على الخامس ايضا مع الفرض الاول في الشبهات فهو واما مع الفرض الثاني فيها فكذلك الا على احتمال ضعيف في حمل الوقوع على معنى الثالث نعم لا يبعد في صورة حمل الشبهات على احد المعنيين حمل المحرمات على المعنى الرابع اذا حمل الوقوع على غير معناه الحقيقي والحاصل ان الظاهر من الرواية ارادة الجنس من كل من الشبهات والمحرمات مع صرف الوقوع عن معناه الحقيقي وعليه لا يدل الخبر على وجوب الاحتياط بل سياقها الارشاد مضافا الى ما قيل من ان الوقوع في الحرام انما هو من جهة ان ارتكاب الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي وغيرها يكون من الحرام المحرم الموضوع بحسب الانسان فلا يدل الا على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة **قوله** احدها انا نعلم اجمالا اه **اقول** حاصل هذا التقرير يرجع الى ان المقام من قبيل شبهة الكثير في الكثير فيجب الاجتناب فيها لكونها من الشبهة المحصورة وبه يندفع ما يتوهم من انه من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي لا يجب فيها الاحتياط بالاتفاق **قوله** بمقتضى قوله تعالى وما نهيكم عنه اه **اقول** لا يخفى ان مؤدى الاية ليس الا امضاء الحكم العقلي من وجوب اطاعة المولى فالاولى التمسك بحكم العقل **قوله** باتفاق المجتهدين اه **اقول** لا يخفى ان المسألة عقلية لا وجه للتمسك فيها باجماع الفريقين والاولى التمسك باجماع العقلاء وبذلك يندفع ما يتوهم وروده في المقام من ان ما ذكر في الاستدلال لا دخل لحكم العقل فيه لان اصل وجوب الانتهاء انما ثبت من الاية وكيفيته من مرتبة تعين من الاجماع لسكوت الاية عنها فليس في المقام حكم عقلي **قوله** وبعضها الوجوب اه **اقول** وبعضها ما اشتبه بعض اطراف الشبهة بعد الرجوع الى الادلة معلوم تفصيلا وبعضها الاخر مشكوك بالشك البدوي الذي ليس فيه علم اجمالي فيكون مورد الاحتياط **قوله** نعم لو اعتبر الشارع البينة اه **اقول** بذلك يفرق بين صورتي التلف وقيام البينة حيث انه يجوز ارتكاب غير ما قام البينة على خمريته في الثانية ولا يجوز ارتكاب الباقي بعد التلف في الاول فانا مكلفون بالواقع المؤدى بالطرق المعتبرة الشرعية ومنها ما قام عليه البينة فيكون هو الحرام بحكم الشارع بخلاف التالف **قوله** والجواب لا مسامحة اه **اقول** هذا الجواب يتم على مذاق كل من القائلين بالظن بالطريق كصاحب الفصول ومن القائلين بالظن بالواقع كالشبهة المحصورة وذلك لاندفاع ما ذكره المستدل من عدم امتياز المحرمات عن غيرها لامتيازها بالطرق المقررة ولا تكليف الا بمؤدى الطرق او بالواقع مع تاديها بها نعم لا مناص عن قبول هذا الاستدلال للقائلين بالظن المطلق من حيث القول بذلك لا يمكنهم التفصي بما يتفصى غيرهم منه

[illegible]

البرائة عن الاشتغال اليقيني انما يحصل بملاحظة الطرق ولا تكليف الا بها او الواقع المستفاد منها فبعد تتبعها وعدم وجدان محرز غيرها ارتفاع الحرمة

بقطع بالبرائة وذلك لان علمه فعلا بمحرز غير ما ذكرنا لا يحصل به الظن فضلا عن القطع فلا يلزم من القول بوجوب الاحتياط

[illegible]

بذلك من تتبع كلامه في كتاب الاصول وفي كتاب المعتبر وكلام غيره من المتاخرين حيث توقف التدبير تبعا عليه مما يوجب موقع غيره من الاخبارية من الحكم بالحظر في مقام العمل
يحتمل ان يكون معتقدا لتوقف المحقق لنفي الحكم عن مرحلة الواقع وان كان ممن يثبت الاباحة في مرحلة الظاهر نظرا الى عمومات البرائة والاباحة فيكون ...
والمدح له من جهة توقفه بالنسبة الى الواقع وان كان مخالفا له بالنسبة الى مرحلة الظاهر ومقام العمل **قوله** المراد بالدليل المفيد اه **اقول**
ملخص المرام في المقام ان المراد بكون التكليف لفعل المستعقب للعقاب فلا اختصاص فيه بما ذكر بل مجرد عدم العلم بالبيان يوجب نفيه لقاعدة
القبح بلا بيان والا فالتكليف الواقعي مشترك بين العالم والجاهل فلا معنى لنفيه بعدم الدليل عليه لان عدم الدليل يوجب نفي فعلية التكليف
لا نفي وجوده شانا ايضا **قوله** نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل اه **اقول** واما ما قد يتوهم من حصول القطع بالحكم الواقعي من اصالة
البرائة فيما يعم به البلوى فيما اذا لم يحتمل التقية فهو كلام ظاهري فان اصالة البرائة لا تفيد الا القطع بالحكم الظاهري ولا فرق في حصول القطع
بالنسبة اليه بين عموم البلوى وعدمه وفي طرف النقيض من هذا التوهم توهم افادتها الظن بالنسبة الى مرحلة الظاهر كما نسب لبعض الاخبارية الاصو...
قوله لكن هذا الظن لا دليل اه **اقول** عدم اعتبار هذا الظن عند المحقق وامثاله من القائلين بالظنون الخاصة غني عن البيان وكذا عدم
دخله باصل البرائة ضرورة انهما من الادلة العقلية وهذا الظن خارج عن الحكم العقلي وكذا عدم دخله بمسئلة التكليف بما لا يطاق واما عدم دخله
بكلام المحقق ره فلان مبنى كلامه ره على حكم العقل ومسئلة التكليف بما لا يطاق لا يفيد الا ان لك ثبت اصل البيان ونفيه ...
بملاحظة عموم البلوى مختص بصورة تحققه كما قيل **قوله** ومن هنا يعلم ان تغاير القسمين اه **اقول** هذا الكلام بظاهره يدل على ال...
بين الاصلين اعني البرائة وقاعدة عدم الدليل اعتبار تصرح كصريح من قال في بعض كلماته ان الاصوليين والفقهاء يستدلون في النفي تارة با...
البرائة ثم يشيرون الى حصول شرطه فيقولون ولا دليل وتارة يتعلقون فيه بعدم الدليل ويشيرون الى اصله فيقولون لاصل البرائة ولما اشتهر انهم
تعلقوا بعدم الدليل على الاطلاق من دون اشارة الى الاصل لثبوته كما انهم كثيرا ما تعلقوا بالاصل من دون اشارة الى عدم الدليل للعلم بالاشتراط
ثم لما فشى ذلك عدوا عدم الدليل من الادلة وتوهم ان الاستدلال به استدلال باصل البرائة في حقيقته وقد سلك بعض الافاضل فيما حكى عنه في بيان
اعتبارية الفرق بينهما مسلكا اخر ليس تم منه دانه فرق حقيقي قال في جملة كلام له لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي مما لا فائدة فيه للفقيه من حيث
هو لان الفقيه يعلم بعمل واما العلم بثبوت الاشياء وانتفائها في نفسها الا بما احكام افعال المكلفين فان كان وظيفة العلم فهو وظيفة علم اخر
على هذا فمن يستدل بقاعدة عدم الدليل على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به للاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم
فان استدل ثانيا بالبرائة الاصلية على العكس يكون الغرض اقامة الادلة على مدلول واحد هو مطلوب في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم
اولا ثم على النفي فان كان لتأدية على العدم ايضا وهو توسط النفي للانتقال منه الى لازمه صحيح كالاول والا فهو ذم اذا تفتش جدا مرجع هذا القسم
والبرائة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعد المساواة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يراعيهما فواحد يقول لم
اجد التكليف فلا تكليف واخر يقول لم اجد الدليل فلا دليل في الواقع فلا تكليف انتهى كلامه والتحقيق ان موارد الاصول الثلاثة مختلفة بحيث
يصعب جمعها في مورد واحد فجمعها في مورد واحد بحسب المصداق صعب فلعل بعض الكلام في ذلك سابقا ولعله يأتيك نبذ اخر لاحقا
قوله لجريانه في الاحكام العقلية اه **اقول** ومن هنا قيل ان هذه القاعدة قد تفيد القطع بخلاف البرائة وقد علمت انها تجري في الاحكام الوضعية
ايضا فتكون اعم موردا من هذه الجهة ايضا **قوله** مقتضى الادلة المتقدمة اه **اقول** لا يخفى ان ذلك مقتضى بعضها مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه
نهي وليس مقتضى بعضها الاخر كامثال ما حجب الله ورفع عن امتي فان مقتضاها نفي الحرمة ظاهرا وعدم العقاب فعلا واما الاباحة الظاهرية التي هي
من الاحكام الخمسة التكليفية فلا تفيدها اللهم الا ان يراد من الاباحة مطلق الجواز **قوله** الا ان الذي يظهر من جماعة اه **اقول** يمكن استفادة
ذلك من مواضع من كلماتهم منها جعل بعضهم اياها قسما من الاستصحاب ومنها تمسك بعضهم في حجيتها في الاحكام ...
واجراء مقدماته فيها ويظهر من صاحب المعالم اعتبار عدم الظن بالخلاف ان لم يحصل الظن منها ...
ايضا مقتضى مذهب المحقق القمي ره ومن يحذو حذوه في القول بحجية مطلق الظن ضرورة انه اذا قام الظن على التكليف وجب اتباعه فيسقط البرائة
عن درجة الاعتبار والحق حجيته من باب التعبد فلا يعتبر فيه عدم الظن فضلا عن ابتنائه على الظن ... كما تخيله بعضهم بل الغالب في موارد
الاحتجاج بها عدم حصول الظن بل موردها فقد الظنون الخاصة والمطلقة ... فيما لم يقم دليل ظني على النقل عنها ...
بعد فقد الظن لئلا يلزم الخروج عن الدين الشاهد على عدم كون التعويل عليها من جهة الظن انها لو كانت كذلك لكانت كسائر الادلة في مراعاة
الترجيح ولا اقل من مساواتها للاستصحاب مع انه مقدم عليها ... لا يعول عليها ولا يجوز العمل بالظن ...
في موضع من المواضع وهو كما ترى مضافا الى ان الاصل ان لوحظ بالنسبة الى مرحلة الواقع فربما يجامع الظن بالخلاف فكيف يعتبر فيه افادة الظن
وان لوحظ بالنسبة الى مرحلة الظاهر فهو مفيد للقطع ومما حققنا ظهر ان مناط الامر فيه ...
على العمل به من باب الظنون الخاصة **قوله** حيث لا يتمسكون بها الا باستصحاب البرائة **اقول** قد يقال انه قد وقع التسامح منهم بما فوق هذا ...

البرائة في الاستصحاب موضوعا حيث قسموا الاستصحاب الى استصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وخصوا الاول بالبرائة الاصلية ويبعد كون التقسيم للمستصحب
اعني حال العقل لا للاستصحاب كما لا يخفى **قوله** ولا يحتاج اليه بعد قيام اه **اقول** هذا بعد تسليم ان يكون الاجماع من جهة الظن عند كل
المجمعين والا فيمنع جواز التمسك به من اصله **قوله** لا اشكال في رجحان الاحتياط اه **اقول** ينبغي بسط الكلام في هذا المقام بنبذ من كلمات صدرت
من الاعلام مما يناسب المقصد والمرام فنقول يستفاد من كلمات اللغويين ان الاحتياط هو الاخذ بالاوثق الذي لا يحتمل الوقوع في الضرر اصلا او يحتمل
احتمالا مرجوحا ففي القاموس احتاط اخذ في الحزم وعن الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة وفي المجمع احتاط الامر في نفسه اي اخذ بما هو الحول له
اي وقى مما يخاف واحتاط بالشيء احدق به واحتاط الرجل اخذ بالثقة انتهى وعرفه العلماء من الاصولية والاخبارية بتعاريف مختلفة متقاربة
فقيل هو الاخذ بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم وقيل هو ان ياخذ المكلف بما يخرجه عن عهدة التكليف ولو بالاضافة
قيل هو العمل بما يتيقن معه برائة الذمة عند عدم وضوح الحكم الشرعي وقيل هو الاتيان بما يحتمل وجوبه واقعا في الجملة ولا يحتمل التحريم او ترك ما يحتمل
تحريمه كذلك ولا يحتمل الوجوب فان عمل به لدليل يدل عليه غير دليل الاحتياط كالخبر المعتبر والاستصحاب وما اشبه ذلك لم يعد العمل به احتياطا وكذا
اذا احتمل الوجوب والتحريم وانما اعتبر التقييد بقوله في الجملة للاحتراز عن مثل الاقل والاكثر اذا دار الامر بين وجوبهما فان وجوب الاقل نفسا وان كان محتملا
الا ان وجوبه في الجملة معلوم ويقرب من ذلك كلام السيد صدر الدين ره ولا يخفى انتقاض بعض هذه التعاريف وعدم انطباقها على الاحتياط على القول
بوجوبه لعدم الوقاية واحتمال القطع بعدم الهلاك مع تركه ثم انه لا شك بعد اثبات عدم وجوبه في رجحانه كما يشعر به كلماتهم بل يحكم به بديهة
العقل واتفق عليه العقلاء انه يجلب المنافع ودفع المفاسد الدنيوية والاخروية بشرط ان لا يورث الوسوسة في الاعمال والتسلط في الاعتقاد
ولا يوجب العسر والحرج المنفيين بالايات والروايات وبالجملة رجحانه مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في ان الاوامر الدالة عليه استحبابية او ارشادية
قضية ظاهر الامر هو الاول نظرا الى كون الاستحباب مجازه الراجح وقضية ظواهر الاخبار هو الثاني بل ربما يقال ان جميع الاوامر الشرعية ارشادية
حيث انها مبنية عند العدلية على المصالح الكامنة في ذوات الاشياء بل ربما يقال ان الامر حقيقة في الارشاد وضعف الاول ظاهر وكذا الثاني
فان كونه حقيقة فيه انما يسلم اذا كان المستعمل فيه هو الارشاد الوجوبي لا الندبي او المطلق مع ندرتها وشيوع الندب نعم اوامر الطاعة ارشادية
وربما قيل ان الارشاد خارج عن الطلب بل هو اخبار محض بما يحكم به العقل لا يقال حكم العقل من باب مجرد الارشاد لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب والاوامر
الشرعية مبتنية عليه للتلازم بينهما كما قرر في محله فيلزم ان يكون هي ايضا كذلك لانا نقول فرق بين حكم العقل وحكم الشرع فان الاول على
سبيل الهداية على المصلحة والدلالة الخير بخلاف الثاني فانه على سبيل الامر والمولوية ولا ريب ان ترتب الثواب والعقاب من لوازم الثاني دون الاول
ولا يلزم مساواة المبنى والمبنى عليه من كل وجه مع انا نقول ان حكم العقل وان لم يستعقب ثوابا ولا عقابا الا انه يقتضي وجوب طلب الشارع
في موارد الفعل والترك من باب اللطف على جهة الطلب المولوي الا فيما لا يمكن ذلك كوجوب الطاعة وحرمة المعصية فقد حقق في محله ان السمعيات
الطاف في العقليات ثم انهم عنونوا امرا اخر وهو التسامح في ادلة السنن وغيرها ما نحن فيه فان التحقيق ان ادلة التسامح لا تنهض شيء منها دليلا
لاثبات الاستحباب لا بالنسبة الى الحكم كما مر ولا بالنسبة الى الاحتياط لانها انما دلت على اعتبار ما لا ينهض دليلا من خبر ساقط او فتوى فقيه في
اثبات الاستحباب والكلام في الاحتياط فيما لم ينهض دليل على احد الاحتمالين واحد المتعارضين فالفرق بينهما مفهوما وموردا غير خفي
مع ان الاحتياط اعم موردا من جهة اخرى وهي جريانه في الموضوعات ايضا **قوله** ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط اه **اقول** ينبغي ان يعلم
ان الاحتياط مما له مجال واسع ومناص دافع حيث انه يجري في العبادات والعادات والاداب والسياسات والعقود والايقاعات والنيات والاعتقادات
والشبهات الحكمية من التحريمية والوجوبية باقسامها والشبهات الموضوعية على اختلاف انواعها واحكامها والشبهات المندوبية والمكروهية
وتصوير صور ما يجري فيهما من الشبهات الحكمية ان يقال ان الشبهة اما وجوبية او تحريمية وعلى كلا التقديرين اما ان يكون طرف الاحتمال هو
الندب والكراهة او الاباحة وعلى التقادير منشأ الاشتباه اما فقد النص او اجماله من جهة الاشتراك اللفظي او تساوي المجازات بعد تعذر الحقيقة
او تعارض النصين فيحصل ثماني عشرة صورة وهذه الصور منها ما يكون بينها قدر جامع من الراجحية كالوجوب مع احتمال الاستحباب باقسامها الثلاثة
او المرجوحية كالحرمة مع الكراهة كذلك ومنها ما لا يكون كذلك بل يكون فيها التناقض كالوجوب والكراهة او الحرمة والندب لتغاير كل من
الوجوب والحرمة مع الكراهة والندب جنسا وفصلا حيث ان جنس احد الاولين طلب الفعل وفصله المنع من الترك وجنس الاخر وفصله بالعكس
وجنس احد الاخيرين طلب الترك وفصله عدم المنع من الفعل وجنس الاخر وفصله بالعكس ومنها ما ليس فيه قدر جامع ولا التناقض كاجتماع كل
من الوجوب والحرمة مع الاباحة وفي ثبوت الندب والكراهة فيهما نظر لان في بيان الكلام في احكام تلك الاقسام في مقام البحث فانظر والمناسب هيهنا
بيان حكم صور الشبهة التحريمية فنقول الاولى منها دوران الامر بين التحريم والاباحة وقد عرفت الكلام في بعض شقوقها ويأتي الكلام في بعضها
الاخر ومختصر القول فيها ان في حكمها قولين قولا بالكراهة للاحتياط وقاعدة المسامحة وقولا بعدمها لان ظاهر ادلة التحريم رجعنا الى الاصل
وهو عدم الحرمة فلا وجه للقول بالكراهة لان ذلك لا يقتضيه لا الاصل ولا الدليل ولا ادلة المسامحة لاختصاصها بالدليل الضعيف الدال على ...

الثانية دوران الامر بين التحريم والندب لا مجال لانكار ثبوت المرجحية هناك لاحد وفي تحتم اثباتها شرعا للقطع بالمرجحية وقضاء الاصل بعد المنع من تبعيض بل يقال ان في صورة تعارض الدليلين ايضا يمكن ان يقال ان ثبوت المرجحية انما هو بالدليل المعتبر المساعد **الثالثة** دوران الامر بين التحريم والندب فقد ذهب صاحب الفصول الى ثبوت الكراهة فيها واليه مال الاستاذ المعاصر استنادا الى الوجه الذي ذكره بل بما يلحج ذلك تحت اخبار التسامح مع ان المشكول يبلغ ثواب على فعله وثواب على تركه بان الثواب على ترك الحرام انما هو مثل الثواب على فعل المندوب فالمقام ان المقتضيان يتعارضان في الجانبين فيتساقطان بعد الكسر والانكسار فيبقى الثواب لترك الذي بلغنا في الترك خاليا عن المعارض فيثبت الكراهة بدليل الاخبار وقيل بعد ثبوتها نظرا الى ان التحريم بمقتضى القضاء على الترك منفي بالاصل ولا نزع ذلك بقاء الندب بلا معارض فلا بد ان يحكم به واورد عليه بان الباقي بعد اجراء الاصل هو احتمال الكراهة والندب فيدخل ذلك تحت عنوان محتمل الكراهة والندب والحكم فيه ايضا تقديم جانب دفع المفسدة فلا بد ان يحكم بالكراهة **قوله** فلا ينفك ذلك عن احتمال الاستحباب الا ان يحتمل كون فعله تشريعا اصلا اه التشريع بعد ادخال ما دل الدليل على خروجه من التشريع الديني بعنوان اخرى ادخال ما علم انه ليس من الدين فيه وليس الامر هنا كذلك بعد ثبوت الاحتمال المذكور لانا نقول لا فرق بين كون الدليل الدال على الخروج اجتهاديا وبين كونه تعليقيا ظاهريا كالاصل فان ما شك في كونه من الدين منفي بالاصل فكونه منه مع ان التشريع بمعنى اخر وهو ادخال ما لم يثبت انه من الدين فيه **قوله** نسب القول بوجوبها الى الشيخ قدس سره اه **اقول** ذكر بعضهم انه لم يظفر بمصرح بالتحريم وهو اقرب الى التحقيق بناء على النسبة الى التحريم الواقعي فانه خلاف المقصود للقول به في المقام وكيف يقول الاخباريون في الشبهات بان الحكم الواقعي الصادر من الشارع الكائن على طبق الصفة الكامنة في الواقع هو الحرمة نعم قد يتصور الحكم بالاباحة الواقعية فيها اذا كان الشبهة حكمية بالبلوى كما اعترف به بعضهم وقال المحدث البارع الحر العاملي في الفصول المهمة بعد ذكر اخبار جعلها دليلا على الطائفة الوجوبية ولم يذهب احد من العلماء فيما اعلم الى الاطلاق الوجوب بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من الامامية الى اصل التحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط وافقهم الشيخ ره في العدة وجماعة من المتاخرين وكلامه صريح في وجوب القول بالتحريم في كل ما عدا الضروري ولقد اخطأ بعض الافاضل حيث نسب الى الاشتباه والخلط بين هذا النزاع اعني النزاع في الحكم الشرعي والنزاع الاخر الواقع بينهم وهو النزاع العقلي بينهم واستشهد على ذلك بنسبة التوقف الى الشيخ ره مع انه صرح باختصاص التوقف بالنزاع الاول وبالاباحة في الثاني حيث قال ونحن لا نمنع ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى **قوله** فيحتمل رجوعها الى معنى واحد اه **اقول** قد ادعى بعض المحققين ممن قارب عصرنا اتحاد الاقوال واختصاص القول في المسألة بالاباحة والتحريم اذا اريد الظاهري والتوقف اذا اريد الواقعي بل يرجع كل الاقوال حينئذ للقول بالاباحة عند الى التوقف وبين ذلك في كلام طويل ملخصه بعد تقسيم الحكم الى قسمين الواقعي والظاهري وبيان معناهما ان التوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري ايضا وذلك كمن لم يراجع المسألة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ لا يعلم الحكم الواقعي يعلم ان من لم يعلم تكليفه ماذا واما التوقف في الثاني فيستلزمه ولا شك ان كلا من القائلين بالاباحة وغيرهم معترفون بالجهل بالحكم الواقعي في الوقائع الخاصة ولكنهم اختلفوا في ان ما كان كذلك فكيف الحكم فيه في الظاهر فالمبيحون اختاروا جواز الفعل والمحتاطون عدمه والمتوقفون ايضا يعينون كيفية العمل في الاحتياط غاية الامر انهم يتمسكون باخبار التوقف دون اخبار الاحتياط فالمآل مرجع قوليهما واحد ولا يقول المتوقفون بالتحير في العمل ايضا بان يقولوا لا نعلم الحكم ولا كيفية العمل وكلما نعمل فهو من باب الاتفاق ويجوز العقاب فيحصل الفرق بينهم بل المحتاطين بل يحكمون بانه يجب العمل على طريق الاحتياط ومن يظهر ان القول بالتحريم ايضا هو التوقف والاحتياط وان القول بالاباحة ايضا لا ينفك عن التوقف **اقول** هنا مرحلتان مرحلة الفتوى والالتزام ومرحلة العمل الخارجي التي لا ينفك عنها المكلف والظاهر ان النزاع انما هو في الاول بمعنى ان النزاع وقع في ان من جهل الحكم الواقعي فحكمه الظاهري الذي يجب ان يلتزم به ويعمل على طبقه ماذا فالقائل بالاباحة يقول بالترخيص في الفعل والترك والقائل بالاحتياط يقول بالاحتياط للاولوية التي يكون غير مضر او اقل ضررا والقائل بالتحريم يقول بوجوب الترك والقائل بالتوقف يقول لا اعلم بل انا في حال الحيرة وهؤلاء الثلاثة الاخيرة متفقون في ان الصواب في مقام العمل هو اجتناب الترك الا ان القائل بالتحريم يقول به من جهة موافقته للفتوى ومطابقته لمرحلة الالتزام والقائل بالاحتياط يقول به من جهة كونه مصداق الاحتياط في المقام من باب الاتفاق هو لذلك والقائل بالتوقف يقول بان المكلف في الخارج لا يخلو عن احد النقيضين اما الفعل او الترك والصواب في المقام هو اختيار الثاني لجوازه على كل الاقوال وعدم جواز الفعل الا على القول بالاباحة فعمل المتوقف ان كان على طبق الاحتياط ايضا الا انه من جهة الابدية المنبعثة عن عدم خلو الجسم عن الاكوان لا من جهة انه مصداق لمقتضى مرحلة الالتزام فالفرق بين الاقوال مفهوما غير خفي على ذي مسكة الا ان الثمار هذا ليس الفرق المودي الذي يترتب عليه الاثار والثمرات المعنوية ومما ذكرنا ينبعث توجه للفرق بين الاقوال وسوّان يقال ان القول بالتوقف والحرمة الظاهرية قول واحد وكذا القول بالاحتياط والحرمة الظاهرية وان وقع التفنن في التعبير كالذي يعبر بالحظر ايضا وهذا انما يبتني على فرض جهو الحكم من الموضوعات الواقعية فالمراد من الحرمة الواقعية هي الحرمة المطابقة لمرحلة الفتوى والالتزام ومن الحرمة الظاهرية ما تعلق بمرحلة العمل فتامل وتمام تحقيقنا يظهر في

بما يتعلق بالفرق بين التوقف والاحتياط من ان المراد من الاول هو التوقف عن الافتاء ومن الثاني هو الاحتياط في العمل وذلك لان كلا منهما من مقام الافتاء بالنسبة الى الحكم العام فالقائل بالاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والقائل بالتوقف لا يفتي به القول بالاحتياط لا ينفك عن القول بالتوقف في الحكم الخاص وان كان مراد القائل التوقف في الحكم العام بطل فرقه بين القولين مضافا الى ان القائل بالاحتياط على ما عرفت يفتي بوجوب الاحتياط فالاحتياط بلا فتوى حينئذ فلا يختص بمقام العمل **قوله** والاظهر ان التوقف اعم اه **قوله** والاحتياط اعم من موارد التحريم اه **اقول** فيه انه يختص بموارد الوجوب بمعنى انه عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب حكم اخر ما عدا التحريم ويطلق على ترك الشبهة التحريمية التوقف وجعلهما بمعنى واحد ناش من الغفلة ولا يخفى انه دعوى بلا دليل معتبر ولا وجه عنها **قوله** فتامل اه **اقول** وجهه ظاهر الظهور انه لا منافاة بين الاباحة الواقعية والحرمة من حيث كون الشيء مجهول الحكم فان الاباحة الواقعية حتى الاذن الواقعي لا الظاهري حتى ينافي المنع الظاهري وهذا واضح لا سترة فيه نعم يصح بطلان التوجيه ولو ترك المصنف ره هذا التوجيه لكان اولى الا ان يوجه التوجيه بوجه وجيه بل وكذا بعض التوجيهات الاخر ونفي القول بالحرمة الواقعية كما نقلناه عن بعضهم والالتزام بان ما ذكروه مبني على الخلط وعدم التمييز بين الحكم الواقعي والظاهري كما صنعه بعض الافاضل اسهل **قوله** وظهر من المحقق والشهيد الثانيين اه **اقول** قال اولهما في جامع المقاصد ولو لم يغلب عليه صنو اصالة التوغين فهو طاهر غير حلال تمسكا بالاصلين الامرين وقال ثانيهما في الروضة ولو انتفى المماثل فالاقوى طهارته وان حرم لحمه للاصل فيهما وحكى عن جماعة القول بحرمته انه تبعهما في اجراء الاصلين معللا الطهارة بان نجاسته تستلزم دليلا الاجماع عنه والاصل عدمه بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر والحرمة بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة الاية فان الميتة حقيقة لغة في ما زهق روحه بالوجه الشرعي فينضح على هذا الحيوان بعد التذكية وسيما ما فيه فلا يستدل لا باحة الحيوان بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بتقريب انها تدل على الحلية الذاتية والتذكية ترفع الحرمة العرضية وفي دلالتها تامل **قوله** فان كان الوجه فيه ما اه **اقول** الذي يصلح ان يكون مستندا لهذا القول امور لم يذكر بعضها في الكتاب قد اشرنا الى بعضها ومن جملة ذلك ما ورد في الاخبار من حرمة لحم الحيوان المرتضع من لبن الخنزير بتقريب ان التولد اولى من الارتضاع ومنها الاجماع كما يشعر به ما بكلام بعضهم ككاشف الغطاء ره حيث قال ان ما ان مقتضى القواعد الشرعية حلية اللحم لولا تتم الاجماع ومنها تخيل كون المسألة من قبيل الشبهة الموضوعية المسبوقة بالعلم الاجمالي للقطع بعدم خروج هذا الحيوان من اللحوق باحد الطرفين والشبهة في التعيين فلابد من الاحتياط ومنها الغلبة فان الغالب في الحيوان الحرمة والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب في الكل نظرا اما الاول فلمنع الاولوية اولا وبطلان القياس واستلزامه الحكم بالنجاسة ثانيا واما الثاني فلان مثل العبارة المذكورة لا يدل على تحقق الاجماع بل على توهم مثله في كتب الفقهاء كثير واما الثالث فلا مكان عدم اللحوق باحد الطرفين فيكون الشبهة حكمية واما الرابع فلانه مبني على الظن المطلق والقائل به ليس من ارباب الظنون الخاصة مع ان الغلبة ممنوعة **قوله** وكيف كان فلا يعرف وجه اه **اقول** هذا ظاهر ويشعر بقبليته وجود ما يدل بالعموم على جواز تذكية كل حيوان وهو بعيد ويكون هذا الكلام مبنيا على ذلك القول وهو بعيد بالنظر الى طريق المناظرة **قوله** بل الطيب ما لا يستقذر اه **اقول** ظاهر كلمات اللغويين بل الفقهاء ان الطيب والخبيث متضادان قال في مجمع البحرين والخبيث ضد الطيب يقال خبث الشيء خبثا من باب قرب خباثة ضد طاب فهو خبيث والخبيثة واحدة الخبائث ضد الطيبة قال تعالى ويحرم عليهم الخبائث وقال في موضع اخر الطيب يقال للمعان الاول المستلذ الثاني ما احله الشارع الثالث ما كان طاهرا الرابع ما خلى عن الاذى في النفس البدن وهو حقيقة في الاول لتبادره الى الذهن عند الاطلاق والخبيث يقابل الطيب بمعانيه انتهى ويوافقه كلام بعض المفسرين والفقهاء فيكون المعنى الحقيقي للخبيث بمقتضى التضاد الذي يقتضي كون المتضادين وجوديين ما يتنفر ويتالم منه فاذا كان الطيب وجوديا على ما ذكر فلابد من جعل ذلك مع ان اثبات الطيب بالاصل المذكور لا يخلو عن شيء اذ الاصل المذكور ليس بان يكون من الاصول المثبتة ولعل قوله ره فتدبر اشارة الى ما ذكرناه فتدبر **قوله** فلا ينفع قول الاخباريين له اه **اقول** وذلك لما اشار اليه من ان المسألة عقلية فلا سبيل للتقليد فيها **قوله** كان داخلا في الشبهة في طريق الحكم اه **اقول** يعني الشبهة الموضوعية التي لا يقول الاخباريون بوجوب الاحتياط فيها ايضا **قوله** وهو فاسد اه **اقول** لان متعلق الحكم اذا لم يتبين ولم يصر معلوما اوجب ذلك كون الحكم مشكوكا فيه اذ ليس الحكم عبارة عن نفس الوجوب والتحريم وغيرهما بل هو عبارة عنها باعتبار تعلقها بفعل المكلف فالشك فيه يوجب الشك فيها وهذا ظاهر **قوله** ره في هذه الروايات وان كانت اخص اه **اقول** وجهه ان الحكم بالتخيير فيهما بعد فقد المرجحات علق بفقدان موافقة الاحتياط وسائر الاخبار عامة من هذه الجهة **قوله** ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط اه **اقول** التحقيق ان يقال ان حجية البراءة ان كانت من باب الظن فلا بد من تقديم الخبر الموافق لها لتأيد الظن الحاصل منه بالظن الحاصل منها ولا ريب في تقدم الظن القوي على الظن الضعيف فيسقط القول بالتساقط لوجود المرجح ولان الخبرين حجتان شرعيتان فلا وجه لطرحهما وكذا القول بالتوقف والتخيير بقسميه لان مورده التعادل وان كانت من باب التعبد فالحق هو التخيير اذ لا يمكن ترجيح ما يكون المناط في حجيته افادة الظن بما يكون المناط في حجيته مجرد التعبد لاعتبار المجانسة بين المرجح والمرجح ولا طرحهما معا لبطلانه بعد ظهور حجيتهما ولا التوقف اذ لابد من العمل كما ان الحق هو التخيير الابتدائي لان شمول ادلة التخيير للاستمرار غير معلوم وغاية ما يتمسك به فيه هو الاستصحاب وهو مشروط ببقاء الموضوع وهو غير باق لزوال التحير الذي

تجزم من تعارض النصين في مقدار تفع التخيير بعد خفيا احدهما الآن ينبغي في امر الموضوع على المسامحة العرفية وسوقنا منهما كما سيأتي الاشارة اليه واما
في ابطال التمسك باستصحاب اشتغال الذمة بالاحكام الفرعية المقتضي لليقين بالبراءة الحاصل من البناء على ما اختير اولا ثم الرجوع الى الاطلاقات
الظاهرة في التخيير لا بدّ آه فليس على ما ينبغي لان استصحاب التخيير لو تم فهو وارد **قوله** او كون الحكم التوقف آه **اقول** الفرق بين هذين
الوجهين ظاهر فان الثاني نفي الحكم بعدهما والرجوع الى الاصول بخلاف الاول **قوله** بقي هنا شيء آه **اقول** ههنا اشكال لان الخمسة تفطن
لها صاحب الضوابط واشار المحقق الشريف ره وادعيا عدم الخلاف في المسئلة الاشارة اثنين منها و ... الاوجه لتعلق العنوان المسئلتين
مع ان حنيفهما من افراد الاخرى ورابعها ان الخلاف في المسئلة الاولى والوفاق في الثانية لا يجامعان ما هو المشهور بينهم من كون الاصل من المرجحات
بل قيل انه من المسلمات عندهم وخامسها ان دعوى الاتفاق على حجية اصل البراءة مع نقل المنع من الاصوليين ينافي اختلافهم في مسئلة
الحظر والاباحة ويمكن النقض عن الاول من هذين الاخيرين بما ينقض عن الاولين من اختلاف جهة المسئلتين وعن الثاني بالمنع وعن الثالث بعد
تمامية الاجماع في الاول او دعوى تنافي الثاني **قوله** ويمكن ان يقال آه **اقول** هذا منشأ المقتضي دليل الطرفين من هذا الفرق بين
المسئلتين فالالتزام بخطاء مدعي عدم الخلاف اولى من هذا التوجيه ويمكن ان يجاب ايضا بان البحث في الاولى بالنظر الى ما بعد ورود الشرع
وفي الثانية بالنظر الى ما قبله او ان الخلاف في الاولى صغروي بمعنى انه لا نزاع في الرجوع الى الاصل بعد التعارض وعدم الترجيح وانما النزاع
في ان كون احدهما ناقلا او مقررا هل يوجب الترجيح وعدمه للتساقط المستلزم للرجوع الى الاصل او لا يوجب بل يتساقطان ويرجع الى الاصل
قوله لكن هذا الوجه قد تقدم آه **اقول** وذلك لان مقتضى بعض ادلتهم كون التخيير هو مقتضى الاصل الاولي عند التعارض وان الرجوع
الى الاصل انما هو من حيث الحكم بتساقط الخبرين لا للاخبار الواردة بالاحتياط **قوله** وكذا الترجيح ان لوحظ آه **اقول** الاشياء في الزوجة تارة
يقع قبل العقد واخرى بعده والذي استظهره بعض مشايخنا من الرواية هو الاول وعلى هذا فان قلنا في باب النكاح بان الحرمة مبنية على كون
المرئية من جملة المحارم والاصل الحلية نظر الى ظاهر قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فيجوز وطي الامرئة المرددة بين الاجنبية وذات المحرم نظرا
الى احراز الموضوع بالاصل وسوء على كونها من المحارم لامكان احراز الموضوع العدمي بالاصل فيذهب الشك الحكمي من باب الشك الموضوعي وان قلنا بان
الحلية مبنية على كونها اجنبية فالموضوع وجودي لا يمكن احرازه بالاصل فلا يمكن نكاح المشكوك فيها **قوله** مع ان تحديد ... ونحوها ...
آه **اقول** قد يستشكل في هذا الظهور بان قضية تشبيه المحكوم بالحلية بما في الرواية مع الاعتراف بان الحل فيها غير مستند الى اصالة الحلية
بل الى الاصل الموضوعي يوجب ظهورا خصا من اصل الحلية بما يوجب نفيه دليل على الحلية فلا دخل له في المدعي فحينئذ يكون الغرض من الرواية هو
التأكيد لما دل على اعتبار الامارات والاصول الجارية في الموضوعات والتأكيد ان كان خلاف الاصل الا انه لا بد من المصير اليه في المقام من جهة الظهور
المذكور مع ان المصير اليه مما لا بد منه في الجملة ولو بالنسبة الى ما في الرواية من الامثلة والتشبيه ان لم يقتض في نفسه التخصيص الا انه لا بد في المقام
فلا يمكن ان يقال بعد هذا ان الغرض من التشبيه بما في الرواية من الامثلة هو التشبيه في اصل الحلية لا فيما يقتضيها ويكون التشبيه وفيه ان ...
المذكور في ذيلها يبعد تخصيصها بالامثلة مع عدم دليل في الرواية على ان الحكم بالحلية في الامثلة المذكورة انما هو من جهة الاصل الموضوعي غاية
الامر ان الامثلة صارت من هذا القبيل من باب الاتفاق فحمل الرواية على التأكيد في غاية البعد خصوصا بعد ملاحظة عموم ذيلها المشعر بالحلية
الا فيما قام البينة على خلافها فاذا قيل اكرم العلماء ثم مثل بجماعة من العلماء الثابتة ثم قيل والعلماء كلهم على هذا الحكم حتى يثبت فسقهم فهل
تجد الرخصة من نفسك في ان تقول ان المراد من العلماء هو الثابت منهم ويكون العبارات تأكيدا لما دل على اكرام الثابت منهم الظن ذلك لا يليق **قوله**
وما ذكر من التوهم في جانبه آه **اقول** قد يورد عليه بان المعارضة بقاعدة الاشتغال في الشبهة الحكمية من جهة قوله تعالى وما آتيكم ... فانتهوا
ليست في محلها الان وجوب الانتهاء ليس مما يقتضي وجوب الطاعة في نظر العقل بل هو وجوب ارشادي محض وفيه نظر اما اولا فلعدم الاستناد
في المعارضة بالاية المذكورة خاصة بل بالعموم ما دل على تحريم الخبائث والفواحش التي ليست من باب الارشاد كما هو ظاهر واما ثانيا فلان
الارشاد التابع للمرشد اليه بل التأمل الدقيق يفهم من سياق الآية ان المعنى جنبوا ما حرمه الله فيدل على المطلوب كما لا يخفى في المعارضة ومحلها
ليس هذا من القبيل في شيء كما يتوهم **قوله** لو قيل وجوبه شرعا آه **اقول** فان قيل كيف يمكن التفكيك بين حكم العقل والشرع مع ثبوت الملازمة
بينهما في محله فلا بد مع حكم العقل من حكم الشرع ايضا قلت ان الاحكام العقلية ارشاديات واردة في مقام اولا انه طريق الخير فان ارشد اليه وحكم
الشارع على هذا الوجه فقد ورد مثاله في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وان اريد انه حكم الحكم الذي يترتب عليه العقاب فهو لا يصدر
الا على جهة المولوية والرياسة والحكومة والمقام مقام النصح والارشاد المتأخر من ان الضرر الدنيوي قد يكون ملائما للذة ... مع ان بعض ...
منع الملازمة على وجه العلية وانما الثابت على وجه الاقتضاء بمعنى ان حكم العقل مقتض لحكم الشرع لا علة له لتخلفه عنه في موارد كثيرة ولا يتخلف
المعلول عن العلة التامة الا ان هذا الاستاد ره لم يرتض مسئلة الملازمة هذا المرتضى محل كلام عليه **قوله** الا ان قولهم عليهم السلام كل شيء لك آه **اقول**
فالدليل الشرعي دافع لصغرى قاعدة وجوب دفع الضرر ومن هنا التزم شيخ الطائفة ره مع ذهابه الى التوقف عقلا الى الاباحة شرعا **قوله** واما الضرر

الغير الاخروي آه **اقول** تفصيل الكلام ان الشك والوهم على ما عرفت سابقا لا يعمل فيهما الطريقية ويعمل في الشك الموضوعية في موارد الاصول ولا يمكن
الالتزام بموضوعيته الا فيما دل الدليل واما الظن فيعمل فيه الطريقية والموضوعية كالقطع الا ان تشخيص موارده مشكل والخلف فيه لكثرة
واضطربت فيه العبارات وقد صرح الاصوليون والفقهاء في مواضع كثيرة بحرمة مخالفته وترتب العقاب عليها وان انكشف الخلاف وهو مستلزم
للموضوعية فمنها ما ذكره ابن الحاجب من العامة والفاضل الجواد في شرح الزبدة والفاضل الصالح في حاشية المعالم من ان المكلف لو ظن ضيق الوقت
ولو توصل وانكشف خلافه فظنه عصى بل ادعى بعضهم الاتفاق على ذلك ومنها ما ذكره المحقق القمي ره في القوانين في باب مسئلة الواجب الموسع
حرمة مخالفة الظن تطيرا لو ظن حليلته اجنبية فوطئها بل يظهر من بعضهم انه لو تكرر منه مخالفة الظن في واقعة مثل ما لو ظن مخالفة وانكشف الخطاء
ثم ظن مرة اخرى فخالفه وهكذا تعدد عليه العقاب بل افرط البناء فلاني وحكم بكون العبادة قضاء بعد مخالفة الظن وان انكشف خلافه ومنها ما ذكره
الفقهاء في مسئلة المسافر وظنه الضرر من انه يجب عليه الاتمام لكون سفره معصية ولو تركه قضاء تماما لا قصرا ولو اخطأ ظنه ومنها ما ذكره المحقق
في المعتبر وغيره من انه لو خاف من استعمال الماء في الوضوء وتوضأ مع خوف الضرر لم يجزه وان انكشف خلاف ما ظنه ويجب عليه قضاء العبادة
عن الاعادة ولو ظن عدم الضرر وتوضأ اجزء وان انكشف الخلاف فلا بد من التأمل والتحقيق في ان العقاب على مخالفة الظن في باب الضرر وغيره
هل هو مبني على استحقاق التجري للعقاب او من جهة موضوعية الظن بمقتضى الادلة كقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة بناء على شمولها للموارد الظن
او بناء على استحقاق العقاب على مخالفة الطرق الشرعية وتحقيق الفرق بين الضرر الاخروي والدنيوي وانه هل يجب دفع محتملهما كمظنونهما الا
وان الاحتراز من ايهما اهم في صورة المعارضة والقول الجامع في هذا الباب ما قيل من ان الضرر اما ان يكون له معارض او لا وعلى الاول فاما ان
يكون المعارض مساويا او اقوى او اضعف بحسب الرتبة او بحسب مرتبة الاحتمال او الاعتقاد وعلى التقادير اما ان يكونا اخرويين او دنيويين
او مختلفين وعلى التقادير فاما محتمل او مظنون ففي صورة المعارضة يتخير بين المتساويين من حيث الدنيوية والاخروية ويقدم الاحتراز عن
الاخروي اذا عارض الدنيوي ان كان الاول مظنونا والا فلا الثاني لان المحتمل من الاول لا يعتنى به وان لم يكن له معارض لادلة البراءة ولا يمكن جعل
دفع الضرر بيانا للتحير حاكما عليها لان حكم العقل بالنسبة الى الظاهر وبيان كل شيء من الشارع يجب ان يكون بحسبه فلا بد من البيان الناظر الى
الواقع فيكون قاعدة القبح واردة او حاكما كما عرفت سابقا ومع اختلافهما بعد التساوي من الجهة المذكورة في الرتبة يختلف الترجيح بالنسبة
الى العوارض من الاشخاص والاوقات هذا كما قد يستشكل في المقام انهم ذكروا في باب الشبهة المحصورة انه لو اعتقد الحرمة وارتكب بعض الاطراف ثم انكشف
الخلاف لم يترتب عليه العقاب قطعا فما الفرق بينهما او بين ما ذكرنا من المسائل والموارد مع اتحاد المناط في الكل وهو وجوب دفع الضرر المظنون و
قد تفصى بعضهم من جهة الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي وانت خبير بما فيه والظن ان منشأ الاختلاف في الموارد اذا ثبت الاختلاف هو الموضوعية
والطريقية وبه يمكن الفرق بين الاخروي والدنيوي ايضا كما لا يخفى ويمكن الفرق بين الضرر الدنيوي والاخروي بوجه آخر وان لم ينبأ على كلام
القوم وهو ان الاول موضوع رتب الشارع عليه حكم وجوب الاجتناب كسائر الموضوعات المحرمة كالخمر مثلا فكما ان تلك الموضوعات تثبت بالطرق الشرعية
كخبر الواحد فكذا هذا فان الظن قائم مقام العلم شرعا نعم في صورة الشك والاحتمال يجري اصالة البراءة بخلاف الثاني فان الحكم فيه مترتب على
الواقع وظن الضرر طريق اليه فلا يترتب على مخالفته سوى ما يترتب على الواقع فيكون حكم العقل وحكم الشارع ايضا لو فرض وروده فيه ارشاديا
ولا يترتب على مخالفة الاعتقاد عقاب الخروج الا التسلسل لانه ان كان موردا للعقاب فلا بد ان لا يخالف اعتقاد مثل الاعتقاد فينقل الكلام اليه
وهكذا وهذا نظير ما ذكروه في كون الامر بالاطاعة ارشاديا وقد اشرنا اليه **قوله** لكن الانصاف الزام العقل آه **اقول** الانصاف ان
الضرر يختلف باختلاف الاشخاص والاوقات والمقادير فبعد ملاحظة هذه الامور كثيرا ما يحكم العقل بوجوب دفع الضرر المشكوك سيما الضرر
الموجب للهلاك او ما يقرب منه ومن هنا استدل الامامية والمعتزلة على وجوب النظر في معرفة الله تعالى بانه مقدمة لمعرفة الصانع التي هي مقدمة
لدفع خوف الضرر عن النفس الحاصل من ملاحظة الانسان استغراق نفسه في انواع النعم وتجويز ارادة المنعم الشكر عليها بحيث لو لم يشكر لسلبها عنه
ولم يورد عليهم الاشاعرة مع نفيهم التحسين والتقبيح العقليين بينهما في مسئلة وجوب شكر المنعم واباحة الاشياء قبل التنزل عن اصلهم الفاسد بمنع
وجوب دفع الخوف والضرر غاية الامر انهم اوردوا بمنع زوال الخوف بالمعرفة ولا شك ان خوف الضرر لمن لم يعرف الصانع بعد ولم ينظر في معرفته
محتمل لا مظنون كما لا يخفى ولذا حقق في ان الكلام ان اخذ بعض المقدمات في هذا الدليل مثل ان المنعم قادر على سلب النعمة مسلم وان كان ان اخذ
مقدمة لغوي تركوا ذكرها وهي ان المنعم منعم الارادة اما الاول فلعدم كونها مسلمة عند الناظر لتجويزه ايجاب المنعم في افعاله واما الثاني فلتوقف
بناء المقدمات على تلك المقدمة اذ مع تجويزه وجود النعم بلا منعم لا يكون له خوف ولو كان فبالوهم بل بادى مرتبة منه **قوله** الا ان تعلق بتحمل مع
الضرر الدنيوي آه **اقول** توضيح ذلك ان ما ذكرنا من وجوب دفع الضرر انما هو اذا لوحظ بلا نفسه واما اذا لوحظ مع الاعتبارات الخارجية التي
يختلف باختلافها الاحكام والآثار على ما هو التحقيق فربما لا يجب نعم بل كثيرا ما يحسن طلبه لتدارك مفسدته بمصلحة من قبل الشارع كما في
موارد كثيرة ورد في الشرع يكشف ذلك ان الشارع فيهما عن عدم قبحه مع التدارك فان الشارع رافع لصغرى القاعدة ومن هنا ينقض مقتضى قوله تعالى ولا تلقوا

بايديكم الى التهلكة وما يندرج فيه وما يخرج عنه خروجا موضوعيا او حكميا اكشف حال ودفع اشكال من العجائب عجبا طلب السيد المرتضى رضي الله عنه الاجابة
ما فعله سيد الشهداء روحي له الفداء وصلوات الله عليه من خالق الارض والسماء كان من قبيل القاء النفس في التهلكة المنهي عنه في الاية فقال في تنزيه الانبياء
معترضا على نفسه والحاصل انه ما العذر في خروج سيد الشهداء صلوات الله عليه من مكة باهله وعياله الى الكوفة والمستولي عليها اعداؤه
خالف ظنه ظن جميع نصحائه في الخروج واجتنابهم بتسليم فلم القى بيده الى التهلكة ولم لم يبايع يزيد لعنه الله عليه حقنا للدم ثم اجاب بما حاصله ان
الامام عليه السلام متى غلب على ظنه انه يصل الى حقه والقيام بما فوض اليه بضرب من الفعل وجب عليه ذلك وان كان فيه مشقة وسيد الشهداء عليه السلام
لم يسر الى الكوفة الا بعد توثق من القوم وعهود وعقود وكان اسباب الظفر ظاهرة عليه ولا اتفاق الى ان عكس الامر والجمع بين فعل وفعل اخيه واضح لان
اخاه الحسن صلوات الله وسلامه عليه سلم كفا للفتنة وخوفا على نفسه وعياله وشيعته والحسين عليه السلام قوي في ظنه النصر من ظاهر الامر فلما
انعكس وظهر لعدوه لم يرجوع اظهر ذلك والمكاتبة والتسليم كما فعل اخوه فمنع من ذلك فحيل بينه وبينه فالحالان متفقان الا ان التسليم والمكافة عند ظهور
اسباب الخوف لم يقبلا منه عليه السلام وتبعه على ذلك الشيخ الطوسي رحمه الله على ما حكي عنه فانظر الى هذا السيد الجليل مع كثرة علمه وغزارة فضله
يا عجبا للعلوي كيف فتح باب العمل بالظن للامام عليه السلام سيما في مثل هذا الظن الذي كان ظن نصحائه على خلافه وقد اصابوا في ظنهم فكيف يرضى
بالتزام اصابتهم وخطأ الامام عليه السلام وكيف يناسب قصد الرجوع الى الامام عليه السلام وعدم القبول منه فالعجب كل العجب كيف يحكم للائمة بالعمل
بالظن ولا يجوز عنده عمل المجتهد بالظن لانفتاح باب العلم والحق انه وغيره من الائمة الهداة عليهم السلام كانوا عالمين بقتلهم وشهادتهم كيفا ووقتا
ومحلا وقاتلا كما يدل عليه الروايات ويكفي في ذلك الاخبار المروية في الكافي وغيره الواردة في كيفية كتاب الوصية النازل من السماء على النبي صلى الله
عليه وآله المختوم بخواتيم الذهب المرقوم فيه عهدهم من الله وامرهم بما امرهم به لم يتجاوزوه بل ورد اخبار كثيرة بكونهم عالمين بما كان وما يكون الى
يوم القيامة لا نطيل بذكرها وبالجملة فبطلان ما ذكره السيد ره ومن حذا حذوه اوضح من ان يحتاج الى البيان **قوله** ولو فرض حصول الظن آه **اقول**
لو صح ان عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر انما هو في الظن بالحكم كالحرمة الراجعة الى وظيفة الشرع والشارع لم يمض فيه الظن الغير المعتبر واما
الظن بالضرر فلا فرق فيه بين الظن المعتبر وغيره بالنظر الى حكم العقل بل لا فرق فيه بين الظن والشك ايضا كما عرفت فالعقل يحكم بوجوب دفعه
قوله فلا محيص عن التزام حرمته آه **اقول** في العبارة تسامح لا يخفى اذ لو اريد بها الحرمة العقلية فلا اختصاص لها بالظن بل تجري
في الشك ايضا كما مر ولو اريد بها الحرمة الشرعية فلا شك في ان الظن انما حصل من الامارة الغير المعتبرة فلو حكم بالحرمة لزم العمل بها مع انه يتجه
سؤال الفرق بينه وبين الشك بحاله اللهم الا ان يحكم بالحرمة الشرعية بالادلة الاخرى مثل اية التهلكة لا لاجل الامارة فان حصول الظن
من الامارة لا يستلزم استناد الحكم اليها ايضا فتدبر **قوله** بل استصحاب الحرمة حاكم آه **اقول** اورد عليه بان موضوع الحكم بعد العقد
الفاسد لا بد فيه من استصحاب من بقاء الموضوع وان فيما ذكره جمعا بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي وهو غير جائز عنده **قوله** ومنها اصالة عدم
اباحة التصرف آه **اقول** لا شبهة في ان الملك لا يحصل الا باحد الاسباب المملكة المعينة المحصورة سواء كان اختياريا كالعقود وقهريا كالارث
والقبض الخيار بشرائطها المعتبرة وكذا الاباحة لا تحصل الا بسبب شرعي الا ان سببها لا ينحصر في اسباب الملك بل كثيرا ما تنفك عنه كما في
مسألة اكل ما ينثر في الاعراس واكل الضيف ما يقدم اليه من الطعام والاكل من بيوت المأذون فيها وحق المارة والمعاطاة على احد القولين فبعد تصور
الانفكاك بين الاباحة والملك يعلم ان مسألة الوجهين المذكورين في الكتاب اظهرهما انما تنظر هو الوجه الثاني لامكان ان يكون خلوا لما لم يمح المالك
المعين من اسباب الاباحة والحلية كان عراض المالك عنه كذلك والاستقراء لو سلم فانما يتم بالنسبة الى اسباب الملك دون الاباحة كما انها على الملك
لو اريد الحلية السببية وفيه اشكال ذكره المصنف رحمه الله في كتاب المكاسب **قوله** ولا دليل يبنى على عدم حجيته آه **اقول** والى هذا ذهب صاحب
المدارك ره وسيأتي الكلام في ذلك في باب الاستصحاب **قوله** والثاني مدفوع اولا آه **اقول** والحاصل ان القاعدة المقررة في باب الاستصحاب ان الاثر
حكم شرعي على عدم احد الحادثين في الشريعة ولم يترتب على عدم الاخر بل على وجود نفس الضد الذي ترتب عليه على عدمه لم يجر الاصل فيه لانه من الاصول
المثبتة والمقام من هذا القبيل **قوله** وثانيا ان الميتة عبارة آه **اقول** فالتقابل بين التذكية والموت من قبيل التقابل بين الملكة وعدمها
بمعنى ان الموت عبارة عن عدم التذكية عما من شأنه ان يكون مذكى فاذا انتفى التذكية ولو بالاصل ثبت الموت لعدم الواسطة نعم بناء على كونهما
متضادين يتصور الواسطة بينهما كما هو شأن التضاد المشهوري كما في السواد والبياض لا التضاد الحقيقي كالتضاد بين الحركة والسكون لان
حكمه حكم التناقض كما حقق في محله **قوله** وتمام الكلام في الفقه آه **اقول** وقد عنون الفقهاء هذه المسألة في مواضع عديدة منها كتاب
الصيد والذباحة ومنها كتاب الطهارة في مسألة الجلد ومبنى المسألة على اثبات الحقيقة الشرعية للتذكية وعدمه فعلى الثاني يكون النسبة
بينها وبين الموت من قبيل التضاد اذ التذكية لغة بمعنى الذبح والموت زهاق الروح بحتف الانف كما عن القاموس والصحاح ومجمع البحرين وان
قيل انه تفسير بالاعم كما هو دأب اهل اللغة والمراد هو الذبح الشرعي المخصوص وعلى الاول فالنسبة من قبيل تقابل العدم والملكة فكل ذبح لم يكن
جامعا للشرائط الشرعية فيدخل تحت عنوان الموت لا يختص الموت بما ذكر ولا يبعد القول بانها امر شرعي تشهد اخبار اذ لا امر فيها من كونه السمك

الجراد وغيرهما بل اما كان لتذكية الذبح قد اعتبر الشارع فيه التسمية والاستقبال ونحوهما مما خرج به عن المعنى اللغوي في زمانها يقال ان التذكية لغوية لكنها
الاسباب الشرعية التي رتب الشارع عليها احكاما عديدة فمع الشك في سببيتها بالنسبة الى الحلال فانه موضوعها ومحلها فالاصل عدمها وتبين الثمرة
حينئذ خلاف الفرض لترتب الاحكام على مسمى التذكية على ذلك التقدير فيكون الاصل بالعكس كما صدر عن بعضهم من احتمال ان التذكية الموت بغير
حتف الانف حتى انه لو قتل الحيوان نصفين مع الاستقبال وعدم التسمية كان مذكى الا ان يقوم الاجماع على عدمه فالتضح الفساد ومما يؤيد ما ذكرنا
جعل الشارع الموت مقابلا للتذكية مع ان مقابلة الحيوة كما حكي عن صاحب الرياض من ان الموت حقيقة لغة زهاق الروح بالسبب اللغوي فيشمل
الميتة في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الآية الحيوان المتولد بين الحيوانين لعدم القائل بالتماثل بعد التذكية ايضا لما قررناه مع ان الاية تدل على عدم عام من جهة
الاستثناء بقوله تعالى الا ما ذكيتم وهو مجمل فلا يمكن معه التمسك بالعام وتوهم ان الايراد على الاستدلال بالاية انما هو على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية
للتذكية واما مع عدمه فلا مدفوع بانه يكفي في بطلانه ثبوت الحقيقة في عرف المتشرعة لما ذكره بعض الافاضل من ان لفظ الميتة مطلق يشترط
في حمله على العموم التواطي وهو هنا مفقود لانصرافها الى غير المذكى فتأمل **قوله** كبعض افراد الغناء الذي قد ثبت آه **اقول** اورد عليه بان هذا
من قبيل الشبهة في طريق الحكم فانه اذا وقع الشك في ان هذا الفرد من الصوت من افراد الغناء الذي ثبت تحريمه فيرجع الشك الى الشك في صدق الموضوع
الثابت تحريمه على الفرد المذكور الا ان يوجه بان اشتباه حلية الشيء المعين من حرمته كاللحم المخصوص يتصور على ثلاثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه
حلية المذكى مع العلم بحقيقة التذكية وكون ذلك مذكى وثانيها ان يكون لاجل اشتباه كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى وبكون التذكية
ما هي وثالثها ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية ام لا مع العلم بكون المذكى حلالا وبان هذا اللحم مما قطع حلقومه خاصة
الاول من الشبهة في الحكم والثاني من الشبهة في طريقه والثالث يحتمل ان يكون من الاول من حيث كون منشأ الشبهة هو الشبهة في حقيقة التذكية
التي يكون بيانها من وظيفة الشارع ايضا وهي من الشبهة في الحكم وان يكون شبهة في الطريق من حيث ان التذكية حقيقة من الموضوعات التي مرجعها
الى اللغة او العرف وان بينها الشارع احيانا ومسألة الغناء والخبائث من هذا القبيل **اقول** الشبهة في دخول فرد معين في النوع تارة تكون
مصداقية واخرى مفهومية والثاني يرجع حقيقة الى الشبهة في الحكم فلو حصل الشك في بعض افراد الصوت انه من الغناء الذي حرمه الشارع
او من غيره فيحتاج في اثبات حكم الحرمة او الحلية له الى دليل وعدمه كونه خارجا في نفس الامر عن الغناء وغيره لا يوجب الحاق حكم شيء منهما فيصير
من حيث انه مجهول الاندراج تحتهما مجهول الحكم فلا يدرى انه حلال او حرام فيدخل في الشبهة في نفس الحكم ونظيره ما السيل المردد فيه لعدم امكان الحكم
بصحة سلب الحكم وعدمه وكيف كان فلا شك ان الغناء من قبيل الشبهة التكليفية سواء كان من الشبهات الحكمية او الموضوعية الا انه يظهر من المصنف ره
من كلامه الذي سيذكره في مسألة الشبهة في المكلف به انه من الشبهات الحكمية في الشك في المكلف به مع تصريحه في موضع اخر بما ذكرناه ويمكن ان
يجمع بين كلاميه بان ما يوجد فيه قدر متيقن يمكن ان يجعل من قبيل الشك في المكلف به وقد فرض الكلام هنا في الفرد المردد في الغناء بين مفهومين
بينهما عموم من وجه فالغناء باعتبار مادة الاجتماع من الشك في المكلف به وباعتبار مادة الافتراق من الشك في التكليف لكن هذا التوجيه مما
لا يساعده كلامه ره فتأمل **قوله** ومنها شرب التتن آه **اقول** لا يخفى ان هذا المثال مما لا ينطبق على الممثل له الا ان يكون المراد كونه مشكوك
الاندراج تحت المسكر او المضر او غيرهما مما يكون مورد الحرمة **قوله** فحملها على الاستحباب اولى آه **اقول** قد مضى منه ره وياتي ايضا او لو يحملها
على الفعل المشترك لئلا يخرج موارد وجوب الاحتياط عن تحتها **قوله** فيه منضما الى ما ذكرنا من باقي اخبار آه **اقول** قد يقال ان ما ذكره لا يدفع
الى التخصيص بل الى التخصص حيث ان الحلال البين والحرام البين لما لم توجد في الشبهات الموضوعية على ما ادعاه والشبهات التي تكون بينهما
فهي لا توجد في الشبهات الموضوعية ايضا **قوله** اذ المحصور في هذه الفقرة آه **اقول** وذلك بملاحظة قوله عليه السلام وامر مشكل يرد
حكمه الى الله والرسول فانه صريح في الاختصاص بالشبهة الحكمية منضما الى انها مورد سؤال السائل **قوله** فيه انه يدفع عن وجوهها آه **اقول**
منضما الى ما قيل من انا لا نقول باختصاص الخبر بالموضوع حتى يجب وجود الاقسام الثلاثة فيه بل نقول انه اعم مع ان البين سواء بينه الشارع وقد
قرر الشارع علامات ودلائل للحكم بالحلية كالبينة واليد وامثالهما فكلما كان كذلك كان بين الحلية ولو حمل على الواقع لم يوجد البين في الاحكام الا
نادرا لعدم امكان العلم بالحكم الواقعي في امثال ذلك لزوما مع ان في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية ايضا كالتمر والسطوح والصيد ونحو
ذلك **قوله** فبيان التثليث تمنعه آه **اقول** لا يخفى ان المطلق لا ينصرف الى النادر كما حقق في محله نعم العام ينصرف اليه على التحقيق وان منعه
بعضهم كما نقله الشهيد الثاني في تمهيد القواعد الا ان الخبر ليس مشتملا على العام **قوله** بل المحرمات الخارجية المعلومة آه **اقول** ان قيل ان اكثرية
المحرمات من حيث الموضوع لا يستلزم اكثرية المحللات كذلك لانه يقال ليس المقصود اثبات الاكثرية في المحللات بل المقصود بيان شيئين احدهما المنع
من كثرة المحللات من حيث الموضوع وثانيهما دعوى اكثرية المحرمات من حيث الموضوع من المحرمات من حيث الحكم لانا نقول مع ان ما ذكر لا يلائم كلامه الاتي
كما يكون الغناء المشتملة على امر مستند الى انهم ذكروا بل يقال المحللات الموضوعية والمحرمات كذلك لمعرفتها طرق شرعية وطرق خارجية يتميز
بها كل عن الاخر فاذا كان المحرمات الموضوعية المعلومة اكثر من المحرمات الحكمية المعلومة كشف ذلك عن سهولة طريق معرفة الاولى بالنسبة الى الثانية لا

ونحو ذلك بين الحلال والحرام مع ان البديهة تشهد بان الحلال في نفسها اكثر من المحرمات فانهم **قوله** ذلك واضح الدلالة آه **اقول** اورد عليه

اي ما ذكره المصنف بانه لا يدل على عدم وجوب الاجتناب في الشبهة الموضوعية وفيه ما لا يخفى **قوله** الا ان الانصاف ان دلالتها آه **اقول** هذا منه لما ذكره في تضعيف

بعض الاجوبة عن اخبار التوقف من انه لم يعلم قوة الدلالة في اخبار البرائة فتدبر **قوله** فما ذكره من الفرق لا مدخل له آه **اقول** اعترض عليه بان لكثير

مدخل في المقام حيث ان الظاهر من الاخبار الامرة بالتوقف والاحتياط هو الامر فيما يرجع فيه الى الامام عليه السلام ويسئل عنه فيصير ذلك قرينة على

كون المراد هو خصوص الشبهة الحكمية وفيه مع منع انحصار الاخبار فيما ذكر كما يظهر من تتبعها ان ذلك لا يصير قرينة على ارادة الخصوص بعد كون مورد

السؤال ومحل الحاجة هو الشبهة الحكمية كما هو الحال في كثير منها ثم انه قد يجاب بعد تسليم الفرق فانهم لو لم يكونوا يسئلون عن شبهة الطريق من

انه يعلم الحلية سيما على مذاق الاخباري القائل بالتوقف فيما لا نص فيه وما هذه الاخبار المتكثرة الواردة في السؤال عن الموضوع المشتبه فان

اريد من عدم وجوب السؤال عن طريق الحكم انه لا يجب السؤال عن حكمه فلا نسلم عدم وجوبه عند علم الائمة عليهم السلام بحكمه وانت خبير بما في هذا

الجواب فلا نطيل الكلام **قوله** واما مسئلة مقدار معلومات الامام آه **اقول** مسئلة علم الامام عليه السلام من المسائل المعويصة التي

زلت فيها الاقدام وكلت في بيانها السنة الاعلام بل حارت فيها العقول والافهام فكم من مفرط جعل منتهى العلم على امر الغيوب وكم من مفرط لم

يفرق فيه بين الامر الظاهر والسر المحجوب كم من قائل انه لا يعلم بما هو قائم بين يديه وكم من قائل انه لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يخفى شيء عليه

ولا يحجب عنه الذيه وكلا الفريقين في تجنب عويل وكلا الطائفتين في قال وقيل [illegible]

[illegible]

فعلى هذا يجب ان يكون كل علم من العلوم الامكانية من الحقيقية والشهودية مرتسما في لوح صدورهم حاضرا عندهم لكن لا التفات الى علومهم بارادتهم فلا يكون

معلوما لهم بحسب غيبتهم وانما فاضل علمهم حضوري وعلمهم بالعلم الارادي به يجمع بين الاخبار ولا يلزم عليه المحذورات الغير اللائقة للمعصومين

الاطهار ولا مجال لبسط الكلام في ذلك فالتحقيق موكول الى محل اخر نسئل الله التوفيق والعصمة بحق محمد وآله اهل بيت الرحمة **قوله** الدليل

المذكور امما بالدلالة آه **اقول** مضافا الى ما يرد عليه من ان الدليل يدل على وجوب اجتناب الحرام الواقعي وان لم يعلمه المكلف فهو تام او لا وجار في الشبهة الطريقية

ثانيا وان يريد وجوب اجتناب ما يعلم حرمته فلا نسلم انه لا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم **قوله** لان وجوب الاجتناب عن الحرام آه **اقول** اورد عليه بانه

يجامع ما ذكره سابقا في مقام نفي الفرق الذي ابداه بعضهم بين الشبهتين المقتضي للاجتناب في الشبهة الموضوعية دون الحكمية عكس الفرق الذي ابداه هنا فان

الحرمة من جهات ما توهم في الشبهة الحكمية ايضا بمقتضى ان تحريم الخبائث والفواحش وجوب الانتهاء عما نهى الله عنه ولا يخفى ورود هذا الايراد

ظاهرا الا ان يدفع بان المراد هنا نفي الثبوت الحكم الخاص للموضوع الخاص كما هو ظاهر كلام المحدث المذكور بالنسبة الى الشبهة الحكمية واثباته بالنسبة

الى الشبهة الموضوعية نظرا الى ان الحكم يتعلق بالنوع فالحكم المتعلق بالافراد هو المتعلق بالنوع وهو ثابت في الموضوعية دون الحكمية فانهم **قوله**

الثالث انه لا شك في حكم العقل آه **اقول** ويحكى عن كاشف الغطاء القول بعدم رجحانه **قوله** ويحتمل التبعيض بين موارد الامارة آه **اقول**

لا يخفى ان هذا ايضا موجب للحرج الا ان يسهل الخطب ما سيأتي من المصنف الاشارة من عدم دلالة ادلة نفي الحرج على نفي الحكم الغير الالزامي لان مقامها

نفي الحرج التكليفي من جعل الشارع اياه ووقوع الناس في الحرج لكون وقوعهم فيه بسبب جعل الشارع والاحتياط لا يستلزم ذلك لجواز ترك المستحب

[illegible]

عن تعيين حقهما ومصداقه الاحتياط ثالثها ان يكون الظاهر الذي قد مضى حكمه سابقا الى ان قال فان قلت قوله صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك

الخ شامل لما نحن فيه قلت لا يوجب القطع لجواز ان يكون المراد به ...

التسامح وغاية ما يفيده ترتب الثواب ولا يستلزم الاستحباب الشرعي **قوله** وان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب اه **اقول** هذا هو الشق
الثالث من شقي الترديد **قوله** والحاصل انه كان ينبغي للمتوهم اه **اقول** لا يخفى ما في هذا المقام من التسامح في سوق العبارة **قوله** ثم ان الثمرة بين ما ذكرناه اه الى
ربما يتوهم ان من جملة الثمرات جواز فتوى الفقيه لمقلديه بالاستحباب على القول باستفادته من الاخبار واقتصاره بنفسه على العمل به على القول بعدمها
وهو في غاية السقوط فان استفادتها على كل تقدير مواعظا الثواب لمن بلغه لا غيره ويثبت الاستحباب في حقه مخصوصا على تقدير افادتها اياه
فلا يجوز افتائه به لغيره والحاصل ان الدليل الدال على استحباب شيء اما ان يدل على استحبابه مطلقا فهو مستحب للكل بعد واما ان يدل على استحبابه لشخص
خاص او مع قيد خاص فيجب الاقتصار في الحكم على ما دل عليه ولا شك ان الاستحباب في المقام على فرض ثبوته انما يثبت لمن بلغه الخبر الضعيف مثلا
على استحباب عمل اذ الخبر الضعيف ان كان مطرحا الا انه من جهة عدم حجيته لا يصلح للاثبات الا بضميمة هذه الاخبار وحيث لا يثبت لغيره مما ذكرناه ومن هنا
ينقدح ان الفقيه لو روى الخبر الضعيف للمقلد ثم يفتي له بما استفاده منه لم يكن به بأس وكذا ان لم تتم مسئلة التسامح بالاخبار بل بما استفاده بعضهم
من انه اذا ورد امر او نهي بطريق ضعيف يكون المتعلق محتملا للوجوب او الحرمة فيكون الاحتياط في فعله او تركه والاحتياط مستحب فانه لو تم اقتضى جواز
افتاء الفقيه بالاستحباب فيما يجري فيه ذلك الدليل فليتدبر **قوله** فتأمل اه **اقول** لعله اشارة الى ان الوضوء من شأنه ان يكون رافعا
للحدث ولا ينفك عن حقيقته بثبوته من خبر ضعيف غاية الامر ان الاتيان به مع الخبر الصحيح انما هو بناء على الامر ومع الخبر الضعيف انما هو بناء على البلوغ
ورجاء الثواب فرفع الحدث كنفس الثواب فكما ان ذلك بطريق الاحتمال والالتماس فكذا هذا فغاية الامر عدم امكان العبادة المشروطة بالطهارة
بهذا الوضوء واما عدم رفع الحدث وحصول الثواب به فلا وجه له ولا ضير في التزام ان يكون المعتبر في الوضوء المبيح للعبادة وقوعه بناء على الامر به بما
الاطاعة وقيل وجه لا مانع منه شرعا بعد ثبوت استحباب الوضوء ورفع الحدث وحصول الطهارة للتخلف في كثير من المواضع كما في وضوء الحائض والجنب
الا ان يقال كما قيل بحصول الطهارة لهما وان لم يحصل الطهارة المبيحة للصلوة من جهة وجود المانع **قوله** وان قلنا بصيرورته مستحبا اه **اقول**
كما حكي عن الشهيد ره في الذكرى ناقلا له عن ابي علي ولعله لقول زرارة في حكاية ابي جعفر عليه السلام وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم على اطراف
لحيته لا استحباب التخليل لكن ضعف الدليلين واضح كما في كشف اللثام وربما يستدل له باخبار الامر باخذ الماء من اللحية عند الجفاف الشامل
للمسترسل منه وعلى هذا فمنع المسح ببلله مشكل اذ الاستحباب الشرعي ثبت بما يدل عليه ومن هنا جعل شيخ الجواهر ره ثمرة للمسئلة ولعل قوله
فافهم اشارة الى ذلك او اشارة الى دفع ما عسى ان يورد في المقام وهو ان الماء الذي يكون على مسترسل اللحية هو ماء غسل الوجه فهو بلل الوضوء
وان لم نقل باستحباب غسله فكيف لو قلنا باستحبابه وتوضيح الدفع ان ما ذكر مع عدم جريانه في بعض الصور كما اذا غسل المسترسل بغير ماء الوجه مدفوع
بان المراد من ماء الوضوء هو الباقي في محاله والا فلا يجري المسح بالمجتمع من ماء الوضوء في اناء ونحوه او اشارة الى ما عسى ان يورد ايضا وهو انه يصدق
على ذلك البلل على القول بالاستحباب الشرعي انه نداوة الوضوء فلا مانع من المسح به ودفعه بان المناط بلل اعضاء الوضوء لا كل نداوة حصل في الوضوء
والمسترسل من اللحية ليس منها **قوله** فلا يجري فيها ادلة البراءة اه **اقول** اما العقل فلان الدليل العقلي على البراءة موقوف على قبح التكليف
بلا بيان وهو لا يجري في المقام لان في ترك الفرد المشكوك دون الفرد المتيقن الوجوب المردد بين التعيين والتخيير فلا يترتب عليه عقاب ان كان معلوم
الوجوب كيف وهو مشكوك الوجوب لان المقتضي للوجوب التخييري وان تركه وترك الفرد المتيقن الوجوب ايضا فالمورد من موارد استحقاق العقاب المعلوم
ترك الواجب الواقعي فلا معنى لنفي العقاب واما النقل فلظهوره في نفي ما يوجب الكلفة والضيق والمقصود من البراءة هو التوسعة على العبد ولا كلفة في
افراد الواجب التخييري فاجراؤها في الواجب التخييري لا يوجب التوسعة بل يوجب التضييق كما هو ظاهر **قوله** لان الشك في وجوبه اه **اقول**
وذلك كوجوب العتق المتحقق في ضمن عتق المؤمن والكافر المشكوك في تحققه في ضمن الثاني بعد تحققه في ضمن الاول **قوله** واما اذا كان الشك في احتياجه
اه **اقول** يعني الشك فيه بعد العلم بوجوبه كان يعلم ان الواجب هو عتق المؤمن ويشك في ان المستحب خيريا فيكون عتق الكافر فردا للواجب التخييري
او ان الاول هو الواجب بالخصوص فلا يكون الثاني واجبا **قوله** فلا يجري الاصل الا بالنسبة اه **اقول** يعني ان الاصل يجري بالنسبة الى الحكم التكليفي
واما الحكم الوضعي فلا لثبوته كما هو المفروض **قوله** لكن الظاهر ان المسئلة اه **اقول** الظاهر ان نظر المتصل ليس الى افراد الصلوة بل الى الايتمام والانفراد
مع القراءة حيث ان الاول مستحب يتصف بالوجوب في حال الاختيار ويجب في حال التعذر ولا يتبين حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعقاب
بالاخلال بهما لا يقتضي بتعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مرتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا
تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع تركه ويكون سقوط الثاني مرتبا على فعل الاول لا لوجوبه اصلا مع الاتيان به كما في مسئلة انفاق
الزوج على الزوجة وطلاقها فلو تركهما معا عصى ولو اتى باحد الامرين نجى وكذا الحال في التخيير بين الصيام والسفر في شهر رمضان ولو اراد التمثيل
لما نحن فيه فافرض السفر مندوبا كسفر الزيارة فان المكلف لو ترك كلا الامرين عصى ولو اتى باحدهما اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه
من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب
التخييري وليس هذا التوجيه ببعيد في الغاية الا انه لا ينطبق على كلام القائل انطباقا تاما من جهة تصريحه باحتمال الوجوب التخييري الا ان يريد التخيير

الايتمام وبين الصلوة مع القراءة بقدر ما يتمكن منها وبعد ذلك كله فهو كما ترى **قوله** لانه يقوم مقام القراءة اختيارا اه **اقول** توضيحه ان البدل على
قسمين اختياري كما في خصال الكفارة المخيرة فان كل واحد بدل عن الآخر في حال الاختيار واضطراري كالتيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل ومن لوازم الاول
جواز فعله مع القدرة على المبدل ومن لوازم الثاني عدمه وقد اشار الى ما ذكرنا جماعة منهم السيد المرتضى ره في الذريعة والعلامة ره في النهاية وعلى هذا
فالبدل الاختياري في عرض المبدل والاضطراري في طوله فاذا دار الامر بين المبدل الناقص والبدل الاختياري فالحكمة تقتضي تقديم الثاني اذ المفروض
انه في عرض المبدل الكامل التام ولا شك في تقدمه على ناقصه فكذا ما يكون في عرضه بل يمكن القول بتقديم البدل الاضطراري ايضا على المبدل
الناقص في صورة دوران الامر بينهما كما هو احد الوجهين على ما لعله الاشارة على ما سيصرح به في مسائل الاجزاء والشروط نظرا الى ان مقتضى البدلية
كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل ومن هنا ذكر الفقهاء في مسئلة من وجب عليه صوم شهرين متتابعين لو عجز صام ثمانية عشر يوما ولا
يصوم ازيد منها وان قدر عليه فان مقتضى تعلق المبدل باشتغال الذمة بالبدل فهو في حكم فكانه لم يفرض اصلا حينئذ ولذا ذكروا في المسئلة المذكورة
انه مع العجز عن صوم الثمانية عشر يتصدق عن كل يوم بمد بعدد تلك الايام لا بعدد ايام الستين التي هي الاصل وان قيل بالثاني ايضا لكنه ضعيف نظرا الى
حقيقته وكيف كان فمن جملة من صرح بتقديم الايتمام على قراءة ما يحسن المصلي من الفاتحة هو الشهيد الثاني ره في الروضة بل صرح بتقديم متابعة القارئ
او القراءة من المصحف ايضا ولعله من جهة الاقربية الى المبدل بل قيل انه بدل اختياري وان استقرب ره اختصاصه بالنافلة **قوله** والمثال ان قراءة الامام اه
اقول الفرق بين البدل والمسقط ظاهر فان البدلية تقتضي ان يكون من افراد الواجب التخييري بخلاف المسقطية اذ لا لازمه بل اسقاط الشيء ووجوبه
حتى في محله ان الاسقاط يحصل بفعل الحرام ايضا من غير ان يتصف بالوجوب لاستلزامه اجتماع الوجوب والحرمة والامر والنهي في شيء واحد كما في الركوب على الدابة
المغصوبة في طريق الحج ومن هنا فرق بعض المحققين ره بين اسقاط الواجب واداءه والامتثال بفعله بان الاول يحصل مطلقا من الثالث فان امتثال الامر واداء المامور
من جهة امر الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا لعدم امكان تعلق الامر به اذ اداء الواجب انما يكون بالاتيان بالفعل المامور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر
او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرم ايضا لعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل بكل من الوجهين وبالاتيان بما يرتفع به متعلق الحكم كما اذا اتى
على وجه غير مشروع حيث لا يبقى بعده دين يجب اداءه فعلم من ذلك ان النسبة بين المسقط والبدل هي العموم المطلق فان فراغ الذمة عن الواجب بالبدل
داخل في عنوان الامتثال والاداء كما لا يخفى ثم انه لا يحضرني الان كتاب وقع فيه تحقيق هذه المسئلة اعني كون قراءة الامام من قبيل البدل او المسقط و
الانصاف ان النظر الى الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار موجب لزيادة تحير فيها فانها مختلفة في المفاد متفرقة في تادية المراد وما يشعر بكونها من قبيل
المسقط الاخبار الدالة على ضمان الامام القراءة وعدم ضمانه غيرها كمعقد اجماع الشرائع اذا اريد منه السقوط مثل الضمان في الديون كما استظهره بعض
الاساطين لموافقة معقد اجماع الاصحاب ومما يرشد الى كونها من قبيل الابدال قول الصادق عليه السلام في خبر ابراهيم بن علي المرافقي اذا كنت خلف الامام
تتولاه وتثق به فانه يجزيك قراءته اذا حمل الاجزاء على المعنى المصطلح والا فيحتمل الامرين ومما يرشد اليه ايضا ما في بعض الاخبار من ان من قرء خلف امام
يأتم به بعث على غير الفطرة على الظهر او الوجهين وكذا الاخبار الدالة على متابعة الامام في الجماعة مثل النبوي المعمول به بين الاصحاب انما جعل الامام اماما
ليؤتم به فاذا ركع فاركعوا واذا سجد فاسجدوا لكن الانصاف انه ليس في شيء منها ما لا يطمئن بها النفس بل لا يبعد اشعار الاجزاء في الاخبار الدالة على
اجزاء الحمد اذا لم يسع الوقت غيره في حال الاقتداء بمن لا يقتدى به بالاول اذ لو امكن قراءته بدلا عن قراءة المأموم لم يكن القراءة واجبة عليه كما هو المشهور
بين الاصحاب ... على الاخبار بل مقتضى فتوى المشهور بجواز القراءة خلف من يقتدى به على كراهية في الصلوة الاخفاتية هو الاسقاط لا معنى للجمع
البدل والمبدل فتأمل **قوله** ثم ان الكلام في الشك في الوجوب اه **اقول** اذا علم المصلي ان المسلم سلم عليه وجب عليه رد السلام عينا ولو شك في
وجوبه عليه كفاية او عدمه مع احتمال الاباحة والحرمة فلا يجب للاصل بل لا يجوز لكونه مبطلا للصلوة ولا يجري فيه البراءة لما ذكرنا من عدم شمولها
لمثل المقام الى غير ذلك من الفروع **قوله** فلا ارى وجها للفرق اه **اقول** قد يفرق بينهما بان نفي الاول اذا اجري فيها الاصل لم يلزم فيها اشكال
بخلاف هذه الصور فانه لو بعد النص المجمل اذا اجري الاصل لنفي الوجوب فاما ان لا يحكم فيها بحكم من الاحكام اصلا لزم طرح النص المعلوم الورود واما ان يحكم
فيها بغير الوجوب فما يمكن الحكم به كالاباحة والاستحباب وهو غير ممكن لان جنس الوجوب وهو جواز الفعل يوجد في ضمن الاباحة والاستحباب ايضا وفعل فاما
فصل الوجوب لا يمكن القطع بثبوت غيره اذ لعل الجنس يحقق في ضمن ذلك الفصل وانتفى بانتفائه فاين الحكم الآخر بما الاستحباب اذا اريد اثباته مع ادلة
البراءة القاضية بارتفاع التكليف بلا بيان لا تجري هنا اذ المناط ان كان البيان الاجمالي فهو حاصل هنا وان كان البيان التفصيلي فذلك كما يقتضي نفي الوجوب
يقتضي نفي الاستحباب ايضا وانت تعلم ان نقله على دفعه باد في التأمل **قوله** وهنا مقامات اه **اقول** لعل المراد الاشارة الى الصور المتصورة هنا من الدوران
وهي الدوران بين الوجوب والندب بعينه وبين الاباحة وبعينه وبين الكراهة وبعينه وبعينها ثلاثيا فان جميع الصور مشتركة في عدم وجوب الاحتياط والتوقف فيها الا
انها تختلف في الحكم كما هو ظاهر عند الماهر الخبير **قوله** وان كان اخص منها اه **اقول** قد بينا وجه الاخصية سابقا فراجع **قوله** بناء على شمولها لما نحن اه
اقول وانما قال ذلك لما مر سابقا من الترديد في كون موردها من قبيل الشك في التكليف والشك في المكلف به ولان موردها انما لا نص فيه ومحل الكلام هنا
تعارض النصين **قوله** ومما يدل على الامر بالتخيير اه **اقول** هذه الرواية غير معمول بها بين الاصحاب وكذا الصحيحة اللتان اشتملتا على ذكرهما وقد افتى

بوجوب التكبير عند القيام من التشهد الأول كما هو مورد السؤال وقضية الجواب الأول وفي الذكرى لا نعلم له مأخذا ولعل المأخذ هو هذه المكاتبة وكيف كان فالاستدلال
بهذا الخبر في هذه المسألة الأصولية لا يخلو عن إشكال **قوله** لأجل كفاية قصد القربة إلخ **أقول** لا يخفى أن هذا بمجرده لا يكفي في دفع الإشكال لأنه
إنما يتم في صورة العلم بعدم الوجوب بمجرد عن قصده أو أمره بقصد القربة لا فيما يحتمل السائل على ما هو ظاهر كلام الإمام وهو الوجوب **قوله** لا يكون إلا مع
العلم الإجمالي إلخ **أقول** ولا شك أنه مفقود هنا إذ الأقل معلوم بالتفصيل والأكثر مشكوك فيه ولا عبرة بالعلم الإجمالي المنحل إلى هذين الأمرين
كما أشير إليه في أوائل الكتاب **قوله** بينهما بملاحظة ما يظهر من استدلاله إلخ **أقول** خلاف كلمات الأصحاب في التعبير بالعلم والظن المطلق والظن الغالب
والتحقيق أن القاعدة بناء على إجراء أصل الاشتغال هنا تقتضي اعتبار العلم إلا إذا استلزم العسر والحرج أو تعذر تحصيله لأن الاشتغال اليقيني
يقتضي البراءة اليقينية فلا بد أن يراد من الظن الغالب في كلماتهم بعد حمل الظن المطلق عليه العلم العادي الذي لا يعتني الناس في جميع أمورهم
فيه ببعض الاحتمالات التي تقدح في العلم المصطلح عليه عند أهل المعقول إذ اكتفي في تحصيل اليقين بالبراءة بعد ثبوت الاشتغال وإلا فلا بد أن يراد
منه معنى العلم المصطلح ليوافق التعبيرين بينهما ما وقع في كلام المحقق حيث عبر في الشرائع في بعض المسائل التي هي من واد واحد بالظن الغالب وفي بعضها
بالعلم حتى إن ذلك ... على حمل العلم على الظن عكس ما صنعنا ... التعبير بالظن في كلماتهم بالاكتفاء
وإن تمكن من العلم ... العلامة الطباطبائي ... مع إطلاقات كلمات القوم ببعض الروايات الغير الصحيحة في مطلوبية المقارنة
بغيرها الواردة في النوافل التي لا يقاس عليها حكم الفرائض حيث إنها أشد احتياطا المحمولة بعد التسليم ... القاعدة العقلية المقتضية
على ... عند التمكن من العلم المقتضية لحمل كلمات الأصحاب ... على الفرد النادر ... عند التمكن من العلم وتحقق العسر
والحرج فإن الغالب العلم بعدد الفائتة ولو تقريبا والتمكن من أدائها ولو ... المتطاول ... ما ذكره بعض أجلاء الفقهاء ... من أن
الإطلاق ... الحكم ... بعدم التمكن والحرج ... مع سقوط التكاليف عند ... الإطلاقات ... مع إرادتهم دفع
الحرج ... **قوله** وقد سبقهم في هذا الاستدلال إلخ **أقول**
لا يخفى أن هذا الكلام ... وجوب تحصيل العلم **قوله** وقد عرفت أن المورد من موارد إلخ **أقول** يمكن المناقشة فيه بأنه قد ثبت في
المقام تكليف دائر بين الخمسة والعشرة والعشرين مثلا ... لا يحصل معه القطع
بامتثال ما علم أنه مكلف به ...

في الحكم الكفائي ايضا وينبغي ان يعلم ايضا ان محل النزاع عموما انما هو ما لم يكن الشبهة في ماحلها مسببة عن الشبهة في الاخرى كما لو تردد شرب التتن بين الحرمة والتحليل فيه لفقد النص

دليل لاحتمال الحرمة لعدم جريان القول بالاباحة فيه بل الحكم منحصر في الوجوب او الحرمة وهو ظاهر **قوله** فان في المسئلة وجوها ثلاثة الى آخره **اقول** بل الوجوه

خمسة ورابعها التقديم بجانب الحرمة كما اختاره بعضهم وخامسها تقديم جانب الوجوب ولم اقف على قائل به ثم ان الفرق بين القول الاول والثالث ظاهر فان لابد

على الثاني الالتزام باحد الطرفين انه هو معنى التخيير بخلاف الاول **قوله** حتى قوله عليه السلام كل شيء مطلق الى آخره **اقول** انما الكلام في ان ظاهر الخبر على

الرواية المشهورة هو الشبهة التحريمية بل شموله لما نحن فيه على رواية الشيخ ايضا انما يتم لو حمل على ارادة ورود الامر والنهي في واقعة واحدة واما لو حمل

على ارادة التوزيع بان يكون المراد حتى يرد نهي في الشيء وامر في الشيء الواجب لينحل الى قضيتين فلا يشمل ما نحن فيه كما لا يخفى **قوله** ان المحرم هو

الطرح في مقام العمل الى آخره **اقول** واما المخالفة القطعية الالتزامية فمع التشريع فهو محل الاحتياط كما في مسئلة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الآخر

وكما في مسئلة ...

[illegible]

[illegible]

في المقام اولا وجعية فيه ثانيا انظر الثاني الاستقراء انما يتم فيما يكون من سنخ الافراد المستقرء فيها لاشتراط اتحاد موارد الاستقراء جنسا وفصلا كما عرفت
بيده المواد في باب الفور والتراخي من القوانين **قوله** ان تركنا العبادة آه **اقول** توضيح المطلب ان ترك العبادات المضطربة لا يكون على سبيل الوجوب
عند جماعة بل على سبيل الاستحباب ولو قيل بوجوبه فانما هو لحكم الامر بها في تلك الحال لحرمتها تشريعية لا ذاتية ولو سلم فانما هو من قبيل خارج لا من
الامر بتقديم جانب الحرمة واما تركها من المبتدئة فاما اولا فهو على سبيل الندب عند بعض الاصحاب واما ثانيا فهو لقاعدة الامكان نظرا الى
تساويها لمجرد الامكان ولو قيل انه للاخبار كما قيل او بسبب الاخبار الخاصة المعتمدة للاوصاف الغالبة كما هو القول الاخير واما ثالثا فهو من باب الحرمة
التشريعية لا الذاتية كما مر واما رابعا فان ذلك في حقها مجرد التعبد والا فمقتضى استصحاب الطهارة وعدم الحيض هو الاتيان بالعبادة ولقائل
ان يقول لا يشترط في الاستقراء ظهور وجه الحكم بل يكفي في حجيته مجرد اتحاد موارد كثيرة فيه بحيث يفيد الظن فلعل الكون تقديم الحرمة لدليل اخر
لا يضر بالاستقراء بيان ذلك انه اذا اشترط فيه ظهور الوجه فاما ان يعتبر العلم به فيكون تعديا الى غير الموارد المستقرء فيها من جهة العلة المنصوصة لا من
الاستقراء واما ان يكتفى فيه بالظن فهو قياس ظني لا نقول به لكن بعضا من باب الاستقراء كما لا يخفى اللهم الا ان يدعى في المقام ظهور ما يمنع تحقق الاستقراء
وهو في محل المنع **قوله** لان الظاهر كما ثبت في محله آه **اقول** لقائل ان يقول لو كانت الحرمة تشريعية فمقتضى القاعدة تقديم جهة الوجوب لان ما
الحرمة حينئذ بسبب تفرع منشائها اذ تصور التشريع فيما يحتمل الاحتمال تحقق ارادة الشيء ممنوع كيف واكثر المقامات التي امر بالاحتياط فيها انما
وحكم بحسنه عقلا من هذا القبيل فيما نحن فيه حصل التعارض بين مقدمة الحرام فاذن من حيث النهي عن الوضوء بالماء النجس
الاجتناب عن الفردين ومن حيث وجوب الوضوء بالماء الطاهر يجب الوضوء بهما معا لكن المفروض ان جهة الحرمة ليست ذاتية فلا بد من تقديم جهة الوجوب نعم اذا
كانت الحرمة ذاتية فالمتجه تقديم جانب الحرمة كما في سائر المقامات التي يتعارض فيها الوجوب والحرمة وكان هذا ما ذكره الاصحاب من حرمة استعمال الاناءين
الظاهر احدهما ووجوب الوضوء بالاناء المشتبه احدهما مبني على ما ذكرناه من الفرق بان يكون الحرمة في الاول ذاتية وفي الثاني تشريعية ومثله وجوب الصلوة في الثوب
لكون الحرمة تشريعية وبذلك يظهر وجه اختلاف كلماتهم في المقامات فالمقامات التي يقع بينهم الكلام فيها يكون النزاع فيها من قبيل النزاع الصغروي
الموضوعي فمن يستظهر الحرمة التشريعية قدم مراعاة الواجب ومن يستظهر الذاتية قدم مراعاة المحرم وقد حقق في محله ان الاصل في كل منهي عنه ان يكون
محرما ذاتيا لا تشريعيا حتى يعلم اللهم الا ان يدعى ان مسئلتنا من هذا القبيل نظرا الى وجود النهي عن الوضوء بالماء القذر في الاخبار وللنظر فيه مجال
كما صرح به الاساطين فلئن قلت لو تم الفرق المذكور ايضا نقول في المقام انه يجب مراعاة جانب الحرمة لان الواجب العبادات ويعتبر فيه الجزم بالنية
هو غير ممكن ومن هنا قال بعض الاصحاب في مسئلة الصلوة في الثوبين انه لا يجوز وينتقل الفرض الى الصلوة عريانا بل ينبغي ان يلتزم ذلك بالنسبة الى الماء
المشتبه بالمغصوب ايضا قلنا اولا ان وجوب الجزم بالنسبة الى المحتاط غير مسلم وثانيا انه ممكن في حقه لوجوبهما عليه وان كان احدهما اصليا والاخر مقدمة
ودعوى وجوب الجزم بخصوص المكلف به ممنوعة وتحقيق الكلام في ذلك في مباحث دليل الانسداد نعم يتوجه الاشكال من جهة اعتبار قصد القربة في الطهارة
وهو غير ممكن في المقام ويمكن تصويره في صورة اشتباه الماء بالمضاف ومن هنا يضعف ما احتمله العلامة ره من جواز الوضوء بكل منهما الا انه غسل اعضائه
بالاخير الوضوء ثانيا او وجوب الوضوء باحدهما ثم الصلوة ثم الغسل ثم الوضوء بالاخير ثم اعادة الصلوة مع ان الروايات ظاهرة في انقلاب
التكليف الى المتضرر باستعمال الماء في انتقال فرضه الى التيمم ولذا قال العلامة الطباطبائي ره في منظومته فان يكن بغير طهر التبس فليس في
التطهير فيه ملتمس الى ان قال ولو تعاقبا على رفع الحدث لم يرتفع لا بيان **قوله** فيجب تركها لان الواجب هو الوضوء آه **اقول** ومن هنا اشتهر
الصدوق ره والشيخان جواز التيمم بالاراقة لتحقق شرط التيمم وهو فقد الماء الذي لا يعلمه لاية فتحقق البدل ولان ما فهمه المشهور نظرا الى
في الاية عدم التمكن من استعماله شرعا والامر بالاراقة في الخبر كناية عن عدم جواز الاستعمال بل ربما يحرم الاراقة كما في صورة خوف العطش ونحوها فان قيل
التيمم من الابدال الاضطرارية فهو يبتني في طول مرتبة الوضوء ولا يحصل الاضطرار الا بعد الاراقة قلنا قد ذكرنا ان الوضوء بالماء المشتبه بالنجس متعذر
فكان الماء لم يوجد مع ان احتمال الماتية في كلا المشتبهين على نهج سواء فالترجيح متعذر عقلا والتعذر العقلي كالتعذر الشرعي **قوله** زيادة
فوات المنفعة آه **اقول** هذا دفع دخل تقريره ان المراد بالمفسدة هو الصفة الكامنة في ذات الشيء الباعثة على تحريمه لا العقاب المترتب على تركه
ايضا كما ان المراد بالمصلحة هو الصفة الكامنة في الشيء الباعثة على ايجابه لا الثواب فمراد المستدل ان دفع تلك المفسدة اولى من جلب هذه المصلحة
ان ليس في تركها الا تفويت منفعة ودفع المفسدة اهم في نظر العقل من تحصيل المنفعة التي ليس في تركها مفسدة ووجه الاندفاع ظاهر وقد يجاب عن
الاستدلال بوجه اخر وهو عدم تسليم القاعدة على سبيل الاطلاق لعكسهما فيما اذا دار الامر بين المنفعة الكثيرة والمفسدة الجزئية القليلة اذ لا
شك ان العقلاء حينئذ يقدمون جهة الفعل وفيه ما لا يخفى اذ تمام ما ذكر في صورة العلم بمقدارهما وهو مفقود فيما نحن فيه والظاهر ان تمامها
فيه وقد يجاب عنه بوجه ثالث وهو ان المراد بالمفسدة والمنفعة اما الدنيويتان منهما او الاخرويتان فان كان المراد هو الشق الاول فالقاعدة مسلمة
لكن ما نحن فيه ليس من مواردها وان كان المراد هو الشق الثاني فهي ممنوعة لظهور ان العقلاء ليس بناؤهم على الاجتناب عن المفسدة الاحتمالية وقضاء الاحكام
وان لم يعارضها احتمال الثواب فكيف في صورة الاحتمال ويرشد الى ما ذكرنا عدم اجتنابهم عن الشبهات البدوية كثيرا انتهى اذ لم نعلم وجه الرجوع الى العلم لجلب

عليه فيما هم من ان الجهل من باب بمقتضى ادلة البرائة فلا استبعاد في ذلك مع علمهم بهذه بان المفاسد المصالح المعلومة عند الله المقتضية لجعل الحكم
ليست بانقص واقل من المفاسد المصالح الدنيوية المعلومة لهم وهذا لو جاء ايضا كما نرى مع انه مناسب في مسئلة الاعتبار العقلاء لا الاولوية فاما **قوله**
ثم لو قلنا بالتخيير آه **اقول** مما لا ريب فيه بالقول بالتخيير انه باحد المعنى لحد تعلق وجدان من الشارع باحد الطرفين ان المفروض انه بعد العجز عن
الجمع والترجيح فكيف يتحقق في العبادة مع اعتبار الرجحان فيهما ويمكن دفعه بان المكلف لو ارتكب الفعل بناء على امر الشارع يكون مستحقا للثواب ويكون
عبادة هذا اذا قلنا بكون التخيير استمراريا ولو قلنا بكونه بدويا فالامر اشكل ثم انا اذا بنينا على التخيير واختار المجتهد واحدا منهما فهل يجب عليه الفتوى
للمقلد بما اختاره او بالتخيير وجهان من ان المجتهد نائب عن المقلد فيجب مساواتهما واتحادهما في الحكم ومن ان النيابة انما هي في الاحكام لا في ما اختاره لنفسه
والاظهر هو الثاني ولا فرق في ذلك بين القول بكونه بدويا والقول بكونه استمراريا وسيأتي تتمة لهذا **قوله** ويضعف الاخير بان المخالفة آه **اقول**
ربما يضعف بالمعارضة ايضا بان الاستمراري كما يكون معه المخالفة القطعية فكذا يكون معه الموافقة القطعية ولا يلزم في البدوي ايضا احتمال المخالفة
نظرا الى ان نفعه الموافقة لا تقاوم ضرر المخالفة **قوله** ومن ذلك يظهر عدم جريان آه **اقول** ربما يضعف هذا الاستصحاب بوجه اخر وهو ان من شرائط
الاستصحاب بقاء الموضوع وهو منتف هنا لان الموضوع هو المتحير وبعد الاختيار يزول التحير مع ان جريانه فرع ثبوت المستصحب في السابق من قبل التخيير
هو مطلق التخيير لا التخيير المطلق والتخيير في الجملة فلا ينفع في الاختيار والتعيين وفيه نظر يظهر وجهه في مباحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى **قوله** لاطلاق
ادلته آه **اقول** به يتضح ضعف التفصيل الذي ذكره بعضهم حيث قال اذا اشتبه حكم الاستعاذة في الصلوة من جهة الوجوب والحرمة احتمل ثلاثة
فيحتمل ان يكون كل منهما نفسيا كما يحتمل ان يكون كل منهما شرطيا وان يكون احدهما نفسيا والاخر شرطيا والمراد بالنفسي ان يكون بحيث لا دخل له في الصحة
والبطلان والشرطي على خلافه فان قلت في الصورة الاولى التخيير وفي الثانية التعيين للمكلف وفي الثالثة يجب عليه تقديم الشرطي وفي الثانية يجب عليه الاحتياط
بان يصلي صلوتين **قوله** خلافا للعلامة ره في النهاية آه **اقول** استثنى بعض من تبع العلامة ره ومن لحق به صورة واحدة وهي ما اذا دل دليل
على وجوب شيء اخر على حرمته من غير ترجيح ودل دليل اخر على وجوب شيء اخر وحرمته كذلك وقطعنا بشغل الذمة باحد الشيئين فحينئذ وان كان
ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله الا انه لا بد مع ترك واحد منهما من فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من ترك الخلاص ولا مناص من ارتكاب المحرم
وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام لمن بعد فراسخ والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال **قوله** وفي كون التخيير هنا
اقول في كونه مطلقا او مشروطا بعدم بقاء الظن والشكوك الاعتبار كالشهرة او المقطوع الفساد كالقياس على احد الطرفين وجهها والاوجه في
الاول الثاني وفي الثالثة الاول فيؤخذ في الاول الطرف الموافق لان حكم العقل والشرع بالتخيير انما هو لاقربيته الى الواقع ولا شك في ان الطرف
المظنون كذلك مع قبح تقديم المرجوح على الراجح عقلا مع ان ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال الدوران الامر بين تعيين العمل بالمظنون والتخيير بينه
وبين غيره وليس هذا مثل دوران الامر بين المطلق والمقيد اذ الشك فيه انما هو في اصل التكليف الزائد بالنسبة الى المقيد وهو مورد البرائة بخلاف
ما نحن فيه لانه ثبت تكليف بما يجب العلم بفراغ الذمة ونظير مسئلتنا مسئلة ما اذا اختلف الامة في مسئلة على قولين على القول بالتخيير فيها
كما هو خيرة الشيخ ويحكم في الثانية بنفي التخيير لبطلان القياس شرعا **قوله** فتامل آه **اقول** لعل وجه التامل ان التخيير لا يزول باخذ احدهما
الا اذا ثبت انه عقلي اذ حكم ظاهر فيه حقه لا يجوز له العدول عنه وهو محل المنع لما اذا ثبت كون التخيير بدويا وهو اول الكلام والحاصل ان المقام
مشتمل على الدوران بمثل ذلك اورد على المشهور في مسئلة تخيير المقلد بين المجتهدين المتساويين من عدم جواز عدول المقلد عن تقليد المجتهد الذي
اختاره الى تقليد الاخر فان الاخذ بقول المجتهد لا يخرجه عن التخيير بعد فرض تساوي المجتهدين من كل وجه **قوله** ورد على الاول آه **اقول** نص
الرد انه قد عرفت سابقا ان اجراء البرائة مشروط بعدم جواز اصل موضوعي وارد عليها والشرط هنا مفقود لاصالة عدم حدوث علاقة الزوجية في
المثال الاول ولو ابدلت الاجنبية بالمطلقة ثلاثا لم يجر ذلك الاصل ولا اصالة عدم كونها متعلقة للطلاق لانها اصل مثبت واصالة عدم كونها متعلقة
للنذر فيه وفي المثال الثاني ايضا **قوله** والاولى فرض المثال آه **اقول** قد يمثل باشتباه اخر رمضان باول شوال واشتباه يوم الطهر بيوم
الحيض وهو غير وجيه ايضا لما مر وضابط ما يدخل في محل البحث ان المورد اما ان يكون مجرى اصل من الاصول في طرف الوجوب والحرمة فيعمل بمقتضاه
كالاول في الاول والثاني في الثاني او حصل اشتباه بين اخر ايام حيضها وبين طهرها فيحرم عليها العبادة واما ان لا يكون كذلك كالمثال الذي
ذكره المصنف واما ما مثل به بعضهم من المرئية المنذورة المشتبهة بالمحرمة فليس على ما ينبغي لما عرفت وكذا ما مثل به بعض المعاصرين وهو ما اذا
علم صدور الشيء من المكلف وشك في انه هل هو بالنسبة الى اكرام زيد او عدو كما لا يخفى وهذا هو محل الكلام في المقام ولا فرق فيما ذكرنا بين
ما اذا امكن الخلو عن المحذورين عقلا وان لم يمكن شرعا وبين ما اذا لم يمكن اصلا واما فرض صورة امكان الخلو عنهما عقلا وشرعا في المقام فالتمثيل
له بصلوة النافلة عند اشتباه القبلة كما صدر عن بعض الافاضل فغريب ثم انه ذكر بعضهم في امثلة المقام دوران الامر بين المحذورين بالنسبة
الى شخصين كما لو نذر رجل وطي امرئة معينة لو تزوجها في كل يوم جمعة ونذرت المرئة صوم كل يوم جمعة لو تزوجت به فدوران الامر بين المحذورين
من جهة وجوب الوطي على الرجل وحرمة التمكين على المرئة ولا يخفى انه خارج عما نحن فيه من وجهين لان بلاحظ الدوران بالنسبة الى حال المرئة من جهة

قال جماعة بجواز تخصيص مباح الدم بعينهم والفرق في ذلك بين الاموال والدماء والفروج كما وقع من بعض اواخر عصرنا نظر وقلة التدبر فان الشارع كما اراد
حفظ دماء المسلمين كذلك اراد حفظ اعراضهم واموالهم هذا كلام مرفوع في الخلل مقامه طريق رد صاحب ذكره المصورة لا ضرورة بعض افاضل
المعاصرين بوجه اخر وهو ان المقامات المذكورة خارجة عن بحث الاصل بالسيرة القطعية وبها يفرق بين الفروج والدماء وبين الاموال كما ان المحقق
القمي ره وليس الفرق من جهة ان ذلك الاصل لا يجري في الفروج والدماء بل هو يجري في الكل الا ان السيرة ليست جارية في الاموال فهي في هذا الباب كالنطا
والنجس مرجعه عدم تحقق السيرة على المنع عنها وفيه ان مراد المعترض ان مقتضى الادلة عدم الفرق بين ما نحن فيه بين المقامات المذكورة ولا شك ان
الالتزام في المقامات المذكورة غير ممكن فيكشف ذلك عن عدم تمامية الدليل ولا اسلم اختصاص السيرة بها وعدم احراز المجوز عن الارتكاب فيما نحن
فيه مع احرازه هناك لو عرض عليه الارتكاب لما توقف العقلاء الى مفاسد تجويز ذلك والمنع عن الارتكاب في الكل مع ان منع تحقق السيرة بالنسبة الى الاموال
واضح السقوط فهل يجوز احد الرخصة من نفسه ان يحدث الاشتباه بين الدراهم المغصوبة ثم يتصرف فيها والفرق الذي يخطر بالبال من يريد اثبات الفرق مبحث
عن كون الاهتمام في حفظ الفروج والتوسل بشكالها موكون في جلادة افراد الانسان وليس منشأ ذلك تجويزهم التصرف في الاموال وعدم تجويزهم اياها
وان كان حفظ الاموال وحرمة التصرف في مال الغير لاجل نفي الضرر والضرار تكفي في اثبات وجوب حفظ الاموال ولو كان فتتبع الفقهاء كما في جواز التصرف
في مال الغير فليكن تتبع الفقهاء والديانات المحدودة في جواز التسلط على الفروج والدماء والعجب انه كسر سورة المستدل باعتقاده بان الاستبعاد لا يعد
من الدليل استنادا الى وقوع كثير من الامور المستبعدة في الشرع وذكر في ذلك كلاما لا يناسب المقام اصلا وهل ينكر ذلك احد احسن وقوع الفروع الغريبة الاحكام
او لم يكن يعلم انه ره ليس غرضه من هذا الفرق الا ان هذا الاستبعاد في محله كما لا يخفى **قوله** خطر على ما اشار من المجمع اه **اقول** وجه التخصيص
دعوى الاصل الموضوعي فيه ومو مانع من اجراء البرائة كما سيأتي ايضا **قوله** فالظاهر ان حكمه كذلك اه **اقول** وكذا الحكم فيما لو كان الدليلان مختلفين
في النوع مثل ان يكون احدهما مفيدا للوجوب في الاخر مفيد للحرمة كما اذا علم تحقق واحد من موت موكله واخلاله بالصلوة فيترتب على الاول حرمة التصرف
في ماله وعلى الثاني وجوب الاعادة والحكم بالاحتياط هنا اصعب كما لا يخفى **قوله** وظهر من جميع ما ذكرنا الملحق اه **اقول** لعل نظره الى معلومية المراد
الاجتناب في الاول وكون الثاني اذ يحتاج فيه الى انتزاع عنوان كلي ولا اعتبار بالعناوين المنتزعة **قوله** وفاقا للمشهور اه **اقول** قد اصر بعض الفضلاء
المعاصرين في القدح في دعوى الاجماع او على الخلاف في المقام وحكم بعد تشييد القول بعدم وجوب الاجتناب قائلا ان دعوى الاجماع انما نشأت من اتفاق
كلماتهم في مسئلتين احديهما مسئلة الانائين المشتبهين وثانيتهما مسئلة المنع عن السجود على الموضع المشتبه بالنجس ولا يثبت الكلية بل لا يثبتها
لو وقع في اكثر منهما مع ان بعض من ظاهر كلامه يفيد دعوى الاجماع قد خالف في المسئلة الاولى كصاحب المدارك ره حيث قال بعد قول المحقق ره في مع
ولو اشتبه الاناء النجس بالطاهر وجب الامتناع وان لم يجد ماء غيرهما تيمم هذا مذهب الاصحاب ثم نظر فيما ذكروه ثم مال الى التفصيل مع ان المجلسي ره
ايضا اختار القول بعدم وجوب الاجتناب ثم رجع الى المنع المشهور ايضا بالنسبة الى القدماء استنادا الى ما ادعاه البعض من خلو كلمات اكثر الاوائل والاواخر
عن التعرض للمسئلة حتى بالنسبة الى جملة من مواردها فلا ابعد من نسبة الشهرة الى الاواخر **اقول** لا يخفى على المتتبع في كلمات الاصحاب في الموارد و
المسائل الفقهية سلفهم وخلفهم من الطبقة العليا والوسطى والسفلى على اختلاف طبقاتها المرتبة ودرجاتها المنضبطة ان هذه القاعدة من المسلمات
بينهم في الشبهات التحريمية والوجوبية والشاهد على ما ذكرنا في كلمات الاواخر اكثر من ان يحتاج الى الاقامة وكفى ان ادعوا الوفاق من مثل سيد الملك
الذي هو من سبق اقرانه في هذا الميدان من الوحيد البهبهاني الذي ليس له في طول الباع وكثرة التتبع ثان وهو من المحدث البحراني الذي هو نقاد الالفاظ
والمعاني ونفائس المدارك والمباني ومن السيد المحقق الكاظمي الذي هو من عجوبة الزمان في احد من الدوران لكلام الاواسط ناهيك منه ما نقل
عن الحلي الذي هو البرزخ بين العالمين والطبقة بين الطبقتين في كتاب البيع من السرائر وهو في مسئلة الاناءين ظاهرا مايته في كلام الاوائل حسبك منه ما صدر
عن الشيخ ره في الخلاف في مسئلة الثوبين حيث قرر ان القاعدة تقتضي وجوب الصلوة ويظهر منه ان في مسئلة الاناءين خرجت عن قاعدة الوضوء بهما
مع التمسك بالاجماع وان ابن ادريس في السرائر في مسئلة الثوبين لما لم يلتفت الى الاخبار الواردة بناء على اصله بنى على الصلوة عريانا ولم يتمسك بجواز
الصلوة في احد الثوبين تمسكا بعموم الحلية والطهارة وغيرهما بل ذكر بعض من يعتني بقوله انا لم نسمع احدا من الاصحاب تأمل في هذه القاعدة بل
يقررونها ويذكرون الاخبار الخاصة حيث تكون مؤيدة لها بل بعضهم التجأ الى اخبار القرعة مع كون العموم ما بمرأى منهم ومسمع بحيث لا يكاد يخفى
على اطفالهم فضلا عن علمائهم ولم يستشكل احد منهم في وجوب التحري الى ان ظهر مولانا المقدس الاردبيلي ره فاظهر الاستشكال كما هو عادته في كثير من المسائل
وتبعه بعضهم بل لم يقتصروا على موارد الروايات كمسئلة الانائين وتعدوا الى سائر الموارد ومع ان بعض المتأخرين كصاحب الحدائق جعل ذلك قاعدة
مستفادة من الروايات بحيث يفهم منها ان غرض الشارع اعطاء القاعدة لا خصوص الحكم في خصوص المقامات ولكن لما كان ممن لا يقول بحجية الظن
المطلق نفطن بان ذلك استقراء لا يفيد ازيد من الظن فلا نفع بما حاصله يرجع الى دعوى حصول العلم بذلك ومما ذكرنا يظهر ان الشهرة المذكورة انما حصل
من القول بعموم التامل نعم ذكر بعض المحققين ان كلمات القدماء خالية عن التفصيل بين المحصور وغيره وهو غير بعيد **قوله** وذهب جماعة الى
عدم وجوبه اه **اقول** ممن قال بعدم وجوبه مطلقا كالفاضل المجلسي ره حيث قال في مقام نقل الاقوال وقيل يجب التخلص عنه بالقرعة وقيل يجب الاحتراز

عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميع الا الاخير وقيل يجوز له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة ان الشيء عليك حلال حتى
تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا واليه مال المحقق القمي ره في اخر كلامه وتبعه بعض المعاصرين وقائل بعدم وجوب الاجتناب عن مقدار الحرام ولو كان
نعم بها وظاهر كلامهم يعطي عدم الفرق فيما يجوز ارتكابه بين الدفعي والتدريجي والى هذا القول مال المحقق المذكور في اول كلامه فعلى هذا القول ان وقع
الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل واحد منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر وان وقع بين ثلاثة وكان الحرام واحدا
جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا وفي اثنين منها انفرادا واجتماعا ويحرم التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا
ايضا ومع التصرف في الواحد لا يجوز التصرف في الاخرين ومن ذلك يعرف الحال في سائر فروض المسئلة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير وعلى ما ذكرنا فالاقوال
المشهورة في المسئلة اربعة وان لوحظ جزئيات التفاصيل كانت ازيد من ذلك حتى انهاها بعضهم الى عشرة او ما يقرب منها وقد يقرب انعقاد قولين
في الاجتناب من جهة ملاحظة الاصلية والتبعية وملاحظة المقدمية وهو غير معلوم **قوله** وحكي عن بعض القرعة اه **اقول** نسبه المجلسي ره
وغيره الى البعض على وجه الارسال ولم نظفر بقائلها في المقام بخصوصه **قوله** لنا على ما ذكرنا انه ثبت اه **اقول** هذا الدليل يمكن تقريره بوجهين احدهما
بالنظر الى القاعدة المقدمية وهو ان يقال ان التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم اجمالا المجهول تفصيلا المردد بين الامرين ثابت شرعا ولا يمكن الا
بالاجتناب عن كلا المشتبهين من باب المقدمة فيجب ان مقدمة الواجب واجبة وربما يقرب بوجه اخر وهو ان ارتكاب الحرام المعلوم الواقعي المشتبه حرام
فالاجتناب عنها مقدمة له فيكون حراما وهو كما ترى لا يفيد وجوب الموافقة القطعية بل حرمة المخالفة القطعية قيل ان تركيب الاجتناب من باب المقدمة
يتصور على وجهين الاول ان يكون من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يترتب العقاب بسبب ارتكاب البعض الا اذا انكشف ان المرتكب كان هو الحرام الواقعي
والثاني ان يكون من باب المقدمة الشرعية فيترتب استحقاق العقاب بمجرد ارتكاب البعض وان انكشف عدم كونه الحرام الواقعي وانت خبير بان هذا لا يلائم
كلام القائلين بوجوب الاجتناب عن الكل لانه مناسب فيما كان من قبيل المقدمة العلمية بل هو مجرد تسويغ واجتناب في هذا الاستدلال بالتقريب
المذكور ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل فرد مقدمة له الاجتناب عن الحرام الواقعي فالوجوب مم وان اريد به الاجتناب عن الحرام المعلوم فالمقدمة
هي الاجتناب عن المجموع لا عن كل فرد وسيظهر لك ما في هذا الجواب **ثانيهما** بالنظر الى قاعدة الاشتغال واستصحابه وهو ان التكليف بالاجتناب
عن الحرام الواقعي المشتبه محقق قطعا اذ المفروض عدم الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في تنجز التكليف بهما والاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية
وهي لا تحصل الا بالاجتناب عن كلا المشتبهين او يقال نستصحب بقاء ذلك التكليف الى زمان ثبوت البرائة وهي لا تحصل الا به والتقرير الجامع لما ذكر الفرق
والجواب عن مناطي الدليلين ان يقال ان المقتضي موجود والمانع مفقود فيثبت المقتضى اما وجود المقتضي فظاهر مما قررنا واما فقدان المانع فلعدم العقلي
والشرعي اما ان كان فانما هو ادلة البرائة عموما وخصوصا وهي لا تدل على المنع لانها على فرض الدلالة اما ان تدل على حلية كلا المشتبهين او احدهما
لا بعينه اما الاول فلا ينساق الدليل مع ان المفروض التسالم على حرمة المخالفة القطعية واما الثاني فلعدم دلالة خبر من الاخبار عليه واما الثالث
فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح مضافا الى ما مر ثم انهم استدلوا على هذا القول بوجوه اخر تزيد عن عشرة كالتمسك بالاطلاقات وباخبار الاحتياط
وبتنقيح المناط والاجماع المركب بالنسبة الى الموارد الغير المنصوصة وبقاعدة بناء العقلاء الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في المطولات ولا يهمنا الان
اشباع الكلام والنقض والابرام **قوله** وبعبارة اخرى التكليف اه **اقول** لقائل ان يقول التكليف مسلم الثبوت وكذا عدم جواز المخالفة القطعية
ومع ذلك يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط اذ كما يلزم من تجويز ارتكاب الكل الذي يستلزم المخالفة القطعية تحليل الحرام الواقعي يلزم من ايجاب الاجتناب
عن الكل الذي يستلزم الموافقة القطعية باعتقاد القائل بالاحتياط تحريم الحرام الواقعي للعلم بحلية احدهما فلا يمكن اجراء حكم الحرام بالنسبة اليهما
والدافع ان يدفعه بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر بخلاف ترك الحلال كان مقتضى حكم العقل ترجيح جانب الترك لحصول الامن من الضرر والبنا
عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام **قوله**
فان قلت اطلاقات الحل اه **اقول** يمكن تقرير هذا الايراد بوجهين احدهما ما ذكره المصنف الاستاد وملخصه التخيير بعد ثبوت اباحة واحد لا بعينه وثانيهما
ان يتمسك باطلاقات الحل فيهما جميعا بتقريب رده الى الشبهة الحكمية فيقال ان هذا موضوع جديد لا نعرف حكمه عند الشارع والجواب عن الاول يأتي في كلام
المصنف ره والجواب عن الثاني ان ما ذكر يرجع الى دعوى ان الاشتباه العارض للشخص مسقط للتكليف الثابت عن صفة الاحتمال للمعين المعلوم اجمالا
بالاشتباه وهو موقوف على دليل غير اطلاقات الحل واصالة البرائة لانقطاعها بما دل على بقاء التكليف الاول من الاستصحاب وغيره فان قيل لا يمكن استصحاب
طهارة النجاسة السابقة للمشتبه لان ابقاء استصحاب حرمته ونجاسته على الاجمال فهو حق لكنه لا يفيد بل هو غير محتاج اليه وان اريد الاستصحاب
في خصوص كل واحد منهما فلا معنى له لعدم معلومية حصول الامر المستصحب فيه حتى يستصحب مع انه لو تم لكان معارضا باستصحاب الحلية او الطهارة
في الطرف الاخر مع ان في مسئلة الانائين التي هي مورد النص والاجماع يمكن استصحاب الطهارة السابقة على النجاسة في الاناء النجس ايضا فللمتمسك
ان يقول في اثبات طهارة كل واحد منهما ان هذا كان طاهرا ولم اعلم بنجاسته فليكن باقيا على الطهارة الاولى ويتم في غيرها من الموارد بعدم القول
بالفصل ولو منع ذلك لكان اثبات الطهارة فيه كافيا في هدم هذه القاعدة كما لا يخفى لكنا قد ذكرنا انا نستصحب التكليف الثابت سابقا ويكفي في استصحاب

الحرمة الثابتة قبل الاشتباه لما حققنا من كفاية العلم الاجمالي في تنجز التكليف وبه يسقط ما يقال من انا نمنع حرمته ونجاسته لانا نعلم بهما تفصيلا الا انهما
الاعيان بالحل والحرمة والطهارة والنجاسة انما يرجع الى ملاحظة فعل المكلف ولذا كانت احكاما تابعة كما نسبة الى الاعيان فهي وان كانت انها متصفة بهما من
تعلق العلم الا انه فعل المكلف انهما لا يكون الا في صورة العلم واستصحاب الطريقة الاولية في كل من الانائين لا معنى له لما سيجيء في مباحث الاستصحاب من ان محله
هو الشيء الذي يعلم حاله سابقا الى ان حصل الشك وهذا المعنى مفقود في المقام لان المفروض ان الحال الذي كان قبل حصول الاشتباه غير معلوم لنا اذ الشيء
كل واحد منهما ومعرفة الحالة السابقة عليه غير معلوم بعد تخلل هذه الفترة والحاصل انه ان اريد بكونه طاهرا في السابق كونه طاهرا قبل عروض الاشتباه
فلا معنى له اذ ليس معلوما انه طاهر وان اريد به الزمان السابق على ذلك فلا معنى لاستصحابه مع ان المقرر عندهم كما سيجيء في مباحث الاستصحاب تقليله استصحابه
الاشتغال على مثل الاستصحاب المذكور بل مورد الحقيقة وارد عليه مضافا الى ان الاصل لو جرى لاثبت الحلية والطهارة ولم يثبت به حرمة الآخر ونجاسته

بين المتاخرين منشأه العلم والجاهل في عدّ الحلية لهما ونحو الرد عليها بما حقاتهم وجبوره عوضه تحمّو الثلث لاطلاق ادلة حرمة الربا والعدم بالنكر تكفي
لايبا في الفتيا والضمان اللذين هما من الاحكام الوضعية مع ما ورد من الاخبار في وجوب اخراج الخمس في الحرام المختلط بالحلال وقد صرح بعض المحققين من
الفقهاء بان العمل بها مع كونها عامة اقوى من العمل بالاخبار الواردة في المقام وان كانت خاصة **قوله** بناء على ما ورد في عدة اخبار آه **اقول**
مثل صحيح اخبار هشام عن الصادق عليه السلام عن الرجل يأكل الربا وهو يرى انه حلال قال لا يضره حتى يصيبه متعمدا فاذا اصابه متعمدا فهو بالمنزل الذي قال
الله عز وجل وصحيح الحلبي كل ربا اكله الناس بجهالة ثم تابوا فانه يقبل منهم اذا عرف منهم التوبة وقال لو ان رجلا ورث من ابيه مالا وقد عرف ان في ذلك
ربا ولكن قد اختلط في التجارة بغيره حلالا كان حلالا طيبا فليأكله وان عرف منه شيئا معزولا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الربا وايما رجل افاد مالا كثيرا
فيه الربا فجهل ذلك ثم عرفه فاراد ان ينزعه فما مضى فله ويدعه فيما يستأنف الى غير ذلك من الاخبار التي استشكل الفقهاء في دلالتها على الحلية والعموم
الجهل مطلقا **قوله** ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة آه **اقول** حمله عليها المحدث البارع البحراني في درر النجفية ... الاخبار الامر
منها قوله كاخبار جواز الاخذ من العامل آه **اقول** منها صحيح معوية بن وهب قال قلت للصادق عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه
الخبر ومنها خبر اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا الحديث ومنها صحيح ابي بصير عن
احدهما عليهما السلام قال سألته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيرها فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس

اصلا وهو باطل لاستلزامه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا واما ان يحكم بالعقاب على ترك ذي المقدمة في وقت وجوبه وهو ايضا باطل لان المفروض كونه
نائما ولا معنى لعقاب غير القادر على الفعل واما ان يحكم على تركه عند ترك مقدمته وهي المشي مع الرفقة وهو ايضا كذلك لانه من قبيل القصاص قبل حدوث
الجناية ووجوب الاستحقاق قبل وجود المستحق عليه واما ان يحكم بالعقاب على ترك المقدمة المفضية الى ترك ذي المقدمة من حيث هي عنده كما هو المطلوب
وقد سبقه الى ذلك المسلك اعني كون العقاب على ترك المقدمة شيخه سيد المدارك قده تبعا لاستاده المقدس الاردبيلي قدس الله اسرارهم وسيأتي الاشارة
الى كلماتهم في محلها وفيه نظر اما اولا فلجريان ما ذكر من الدليل في المقدمة مع عدم القول بوجوبها فيلزم العقاب على ترك غير الواجب ولا اظنه يلتزم به
واما ثانيا فلان اتحاد الشق الثالث منه ونمنع بطلانه لوجود المستحق عليه وهو ترك ذي المقدمة على جواز الاستحقاق وهو وقت ترك المقدمة مستمرا الى
زمان وجوبه الا ان يرد ذلك بان الشيء اذا كان معلولا لعلتين احداهما اقدم فلا بد ان يستند اليها والامر في المقام كذلك فان لترك ذي المقدمة علتين احداهما
ترك المقدمة والاخرى عدم وجود الموسم والثانية متقدمة على الاولى لاستمراره الى ... فلا بد ان يستند اليها فليس المستحق عليه موجودا في زمان الاستحقاق
فالاولى الالتزام بتقدم زمان الاستحقاق على زمان المستحق عليه ونفي الباس عنه باعتبار ايجاد المكلف علة ترك ذي المقدمة وتفويته على نفسه وقد تقدم التنبيه
على هذا القول ومفاسده واضحة لعلنا نشير اليها في موضع اليق به واعلم ان هذا التفصيل الذي ذكرناه ههنا بالنسبة الى المقدمة المفضية الى تركها
وغيرها ليس عين التفصيل الذي ذكره بعض الافاضل في باب المقدمة من الفرق بين المقدمة الموصلة وغيرها اذ هو تفصيل بالنسبة الى الوجوب وعدمه
وهذا تفصيل في ترتب العقاب وعدمه بعد فرض الوجوب فليتدبر **قوله** ولو ارتكبهما استحق عقابين اه **اقول** اشارة الى ان ثمرة الخلاف تظهر في
امرين احدهما ارتكاب غير المصادف للواقع فيستحق به العقاب على الثاني دون الاول والثاني ارتكابهما تدريجا فيستحق على الاول عقابا واحدا وعلى الثاني
عقابين واما ارتكابهما دفعة فلا يترتب عليه الا عقاب واحد **قوله** فيه تحقيقا لقولا اه **اقول** ذهب الى ثانيهما ...
خلافه **قوله** لان الضرر الدنيوي ارتكابه اه **اقول** توضيح المقام ان الضرر الدنيوي يجوز حكم الشارع فيه بجواز الارتكاب بخلاف الضرر الاخروي
فللشارع ان يرخص فيه مع ظنه ليكون المظنون كالمحتمل بادلة الاصول نعم لو ثبت طريقية الظن وحجيته كان المظنون الضرر كمقطوعه فلو ظن ظنا معتبرا ...
والا دخل تحت الشبهات الموضوعية المرخص فيها مع الشك والظن الغير المعتبر ومن هنا ورد على من حاول اثبات حجية الظن بقاعدة وجوب دفع الضرر بانه مستلزم
للدور فان وجوب دفع الضرر المظنون موقوف على اثبات حجيته فلا يمكن اثباتها به ... ويسند الى الامارات الخارجية في الشبهات
الموضوعية كان طريقا حجة باجماع اهل الحل والعقد لظهور انسداد باب العلم بالضرر فيها فلا يمكن العمل بالاصول فيها في مقابلة الظن وان كان ... مسئلة
اليها في الشبهة الحكمية فلا دليل على اعتبار المرجح فيها هي الاصول الا اذا ثبت انسداد باب العلم فيها فيعتمد حينئذ على دليل الانسداد لكن ذلك الكلام
في محل المسألة في مقابلة الاصول المثبتة للتكليف وحاصل الكلام في الفرق بين الضررين الدنيوي والاخروي ان الفرق بينهما من جهتين **الاول**
جواز ترخيص الشارع في الاول مع وجود مصلحة غالبة عليه كالجهاد دون الثاني **والثاني** ان الثاني هو العقاب الناشي من المخالفة لا يتوجه عليه
نهي الشارع بطريق الحتم بحيث يترتب عليه عقاب آخر والا لزم التسلسل بخلاف الاول **قوله** فان قلت قد ذكر العدلية اه **اقول** هذا متفرع على ما ذكر
من ان الضرر الاخروي لو لم يصادف الواقع لم يعاقب على ترك دفعه **قوله** لمن لم يبلغه دعوة نبي اه **اقول** لان من لم يبلغه دعوة نبي زمانه وجب الشكر عليه
بدعوة النبي لا بالعقل **قوله** فان حكمهم باستحقاق العقاب اه **اقول** حاصله ان الضرر لا يترتب على ترك دفعه العقاب مع احتماله الا مع المصادفة
للواقع وقد تقرر فيها المصادفة بعد ما علمنا ان للشارع حكما مثل ما اقتضاه العقل من وجوب الشكر ولا يخفى ان هذا خلاف ظاهر كلماتهم فان ... مسألة
كلامية عنونها المتكلمون في باب وجوب النظر في معرفة الصانع وهي من جزئيات المسألة المتنازع فيها بين العدلية والاشاعرة اعني مسألة التحسين و
التقبيح العقليين لا ريب ان النزاع بينهم في حكم العقل وعدمه فالمراد بالوجوب على القول به كما هو مذهب العدلية هو الوجوب العقلي والثمرة انما تظهر
على النزاع المذكور فلا بد ان يكون ترتب العقاب وعدمه بالنسبة الى الوجوب العقلي وعدمه فمقتضى كلام العدلية ان هذه المسألة من المستقلات العقلية
كسائر المستقلات التي يكفي العقل لاتمام الحجة بالنسبة اليها ولا يجري الاصل بالنسبة اليها ابدا على ان مورده عدم البيان والبيان العقلي بيان بالنسبة
الى المستقلات ... ذكروا ان عموم قوله تعالى وما كنا معذبين الاية يخصصها نعم الاشاعرة بعد انكارهم على اصلهم الفاسد اعتقادهم الكاسد ...
بالوجوب العقلي في هذه المسألة كما لم يقولوا بادراك العقل اباحة الاشياء الغير الضرورية قبل ورود الشرع فيها نظرا الى شبهتهم الواهية من ان في
شكر المنعم احتمال العقاب نظرا الى انه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فهو مما يؤدي الى العقاب وان الشكر لعظمه بمنزلة الاستهزاء لحقارة الدنيا
وما فيها بالنسبة الى جلاله وكبريائه ويقوى ظهور استقلال العقل في الحكم ان جعلنا ترك الشكر كافيا في تحقق الكفران فحينئذ يستقل العقل
واستحقاق العقاب عليه لا يرد عليه التشكيك الاشاعرة الذي هو من نفثات الشيطان وقضية الخلاف لا من عدم تصور الفائدة في الشكر بالنسبة الى الله
ولا بالنسبة الى العبد ... بحيث لا يحتاج الى الاطالة ... ثم يقوى الظهور اذا لوحظ حال احتمال الضرر مع احتجاج كثير بترتب
العقاب على ترك الشكر واختلاف الفرق وكثرة المحاربات وقد اخذه المحقق التفتازاني في شرح المقاصد من مقدمات المطلوب ... محل ثبوت ...
بمن لم يبلغه دعوة الداعين لا اختلاف المختلفين بين غيره والحاصل انه لا مبرر الى التزام ترتب العقاب بعد حكم العقل به الا في بعض المقامات وملاحظة ...

الاعتبارات فلا تغفل **قوله** واضعف من ذلك اه **اقول** واضعف منهما التمسك بان تحصيل العلم بامتثال الشارع في اوامره ونواهيه محبوب
راجح في نظر الشارع واجب عنده وجوبا نفسيا كما يستفاد من اخبار التعليم والتعلم وتحصيل العلم به لا يحصل الا بالاحتياط لظهور ان الامر ...
ليس فيه مصلحة سوى مصلحة المعلوم واضعف من الجميع التمسك بانه يحصل من استعمال جميع اطراف الشبهة اشتغال الذمة بحق الناس قطعا
محظورا ما يحكم معه باشتغال الذمة حرمة مستقلة فيترتب عليه العقاب ووجه الاضعفية اما اولا فكونه اخص من المدعى لوجهين كما لا يخفى واما
ثانيا فعدم الدليل على حرمة اشتغال الذمة بالحق اصلا فضلا عن الحرمة المستقلة النفسية كيف وجميع المعاملات والحاكات مشتملة على اشتغال
الذمة نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم الواضح التحريم كالغصب كان محرما ومع ذلك يمكن ان يقال انه ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال
الذمة بجعل الذمة مشغولة بحق ليس حراما مستقلا هناك ايضا وان وجب الفراغ عنه واما في المقام فليس الحرمة فيه على القول بالاحتياط الا حرمة
الغصب حتى يحرم اشتغال الذمة بالحرام ولو سلم فالحرمة النفسية ممنوعة **قوله** من ان الظاهر من مادة اه **اقول** ملخصه ان الاحتياط بمقتضى
دلالة اللفظ وافادة الادلة هو التحرز عن الحرام الواقعي فلو لم يصادف خلافا فالوقوع في الحرام لم يعاقب عليه **قوله** فلا حاجة الى هيئة اه **اقول** المراد
النهي التحريمي كما لا يخفى ومن هنا ذهب بعض علماء الاصول الى ان النهي لا يرد على شيء الا مع شوق المكلف وحصول الداعي له الى الفعل بمعنى انه لو لم يكن له
شوق الى الفعل ولم يتوهم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للناهي ولا يتعلق النهي به تنجيزا وفرعوا عليه كون المطلوب من النهي هو الكف النفس
بزجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق اليه لا مجرد الترك الذي هو اعم منه بحسب الوجود نظرا الى شموله لصورة عدم الشوق الى الفعل من باب الامر
فعلى القول المذكور يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل ورغبتهم فيه لا مطلقا وهو بظاهره لا ينطبق على القواعد ولذا
اخذ المحققون في توجيهه بمثل ما اشار اليه المعترض هنا وهو ان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم دخوله في حيز الوجود ويكفي في تحققه الكف
عن شوق المكلف اليه وغير ذلك من التوجيهات التي لا يهمنا ذكرها وقد اشبعنا الكلام في تحقيق المطلوب من النهي في زبرنا الاصولية **قوله**
ومما ذكرنا يندفع ما نقله اه **اقول** وكذا يندفع ما ذكره شيخه المقدس الاردبيلي ره من ان الاجتناب عن الشبهة المحصورة لا يجب عند علمائنا من
تتبع في كلماتهم يطلع على ذلك لان الظاهر انهم لا يحكمون به فيما اذا علم المكلف بنجاسة ثوبه او ثوب غيره **قوله** ان لم يكن شيء يستبين اه **اقول** كلمة شيء منصوب
على نسخة الكافي ومرفوع على نسخة التهذيب وعلى الاول يفيد الرواية عدم الاستبانة الثانية وعلى الثاني عدم الاستبانة الفعلية كما لا يخفى على المتأمل
فيها **قوله** حيث استدل به الشيخ اه **اقول** بل تعدى به في المبسوط الى غير الدم من النجاسات ... والى غير الماء من المائعات ...
وحكاية المشهور اه **اقول** لما كانت الرواية صحيحة ومخالفة للادلة اضطر العلماء الى تاويلها ولم يوافق الشيخ في العمل بظاهرها الا اقل قليل
كصاحب الذخيرة على ما حكي عنه فحملها بعضهم على ارادة انه اصاب الاناء ولم يعلم انه هل اصاب الماء اولا فالسؤال انما هو عن الاناء المتنجس لا الماء كما
يدل عليه قوله فاصاب الاناء وشأن الراوي وان كان اجل عن مثل هذا السؤال الا ان استعمال امثال ذلك غير عزيز في الاخبار نعم لو علم بمكان الاصابة من
الاناء وانه لا يصل اليه الماء لما حسن السؤال واما اذا علم انه اصاب الاناء ولم يعلم مكان الاصابة منه فانه يحسن السؤال لاحتمال كونه من قبيل الشبهة
المحصورة فيجب اجتناب الماء حينئذ بصب الاناء وحملها بعضهم على ارادة استعلام حكم صورة الشك في اصابة الماء او الاناء واورد عليه بعض المحققين
بانه لا يخالف مذهب الشيخ بل بعينه اذ لا شك في كونه من الشبهة المحصورة حينئذ لتحقق اصابة الدم احدهما وحكمها الاجتناب فنفي الباس يفيد عدم
انفعال الماء به وجوابه ظاهر مما حققه المصنف ره وقد يقال ان الاحسن حملها على صورة اصابة الاناء نفسه مع تشخيص محل الاصابة منه لا انه يحسن السؤال
من جهة احتمال اصابة الماء ايضا لكونه مظنة الاصابة فاجاب عليه السلام بنفي الباس لعدم العلم فهو مورد الاصل لكونه بالنسبة اليه من الشبهات البدوية
قوله نعم يمكن ان يقال عند الشك اه **اقول** ملخص هذين الوجهين حاصل مبناهما ان الابتلاء شرط او عدم الابتلاء مانع فعلى الاول
يحكم بعدم تنجز التكليف الى ان يثبت الابتلاء وعلى الثاني يندفع المانع بالاصل ويحكم بالتنجز **قوله** فمرجع المسألة الى ان المطلق اه **اقول** هذه مسألة
يشترك فيها عنوانا العموم والخصوص والاطلاق والتقييد حيث انه اذا ثبت حكم كلي في موضوع بدليل لفظي مثل اكرم العلماء او اكرم عالما ثم خصص
بمخصص او قيد بمقيد مجمل المفهوم بالنسبة الى بعض المصاديق والموارد مثل لا تكرم الفاسق سواء كان الاجمال من جهة الشك في الموضوع المستنبط
كالشك في صدق الفسق على الفسق بغير الجوارح او الموضوع الصرف كالشك في فسق زيد مثلا فهل التخصيص والتقييد يوجبان التنويع في العام والمطلق
بالنسبة الى المشكوك وغيره بان يوجبا الاجمال في الاول ولا يحكم بعد المشكوك وجريان حكم العام او المطلق فيه وجهان فعلى الاول لا يتمسك بالعام
والمطلق في حكم المشكوك وعلى الثاني يتمسك بهما فيه وتحقيق المسألة وتشقيق شقوقها بحيث ينكشف به حقيقة المرام وان كفى فيه ما مضى
منا من الكلام عما يناسب المقام مع فرضها في العام والخاص لاشتهارها بين الاعلام فنقول انه اذا شك في دخول بعض الافراد في العام والخاص
نشأ الشك اما الشك في الموضوع المستنبط او الشك في الموضوع الصرف وعلى التقديرين فاما ان يكون المخصص متصلا واما ان يكون منفصلا
فهذه اربع صور فالمشهور في الصورة الاولى هو الاجمال لعدم انعقاد الظهور مع تعاقب المتكلم بالكلام وفي الثانية جواز التمسك بالعام وعدم الاجمال
لعدم كون المخصص المنفصل من لواحق الكلام فيحمل الكلام على ظاهره ويقتصر في الاخراج على القدر المتيقن المشكوك ويظهر حكم الثالثة مما سيأتي واما ...

الرابع ان المشهور فيها الاجمال ... ان التخصيص مقتضى التنويع فيشكو احتمال المشكوك فيه بالنسبة الى الامرين في الاندراج وعدمه وقيل يرجع العا
... التنويع واختار شيخ الجواهر حيث جوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود في اثبات الصحة في البيوع المشكوك فيها
... لا تبعا للشهيد بل دره حيث جوز قبل الخنثى كالرجل نظرا الى عموم قوله صلى الله عليه وآله من بدل دينه فاقتلوه
... والعلامة قدره حيث حكم بالضمان بالنسبة الى اليد المشكوك في كونها يد عدوان او يد وديعة تمسكا بعموم قوله
... عرفت لك فنقول فيما نحن فيه ان اطلاق وجوب الاجتناب مقيدة بصورة عدم الابتلاء المشكوك التحقق في بعض
... المشهور فلا يحكم بوجوب الاجتناب بالنسبة الى المشكوك في كونه محل الابتلاء وعدمه على نحو ما اخترناه
... اذ بعد حملها اه اقول بان يقال ان هذا من الشبهات المحصورة التي يجب فيها الاجتناب لكنه خرج بالدليل
... قوله في هذا الاطلاق اشكال فان الظاهر عدم الاشكال في ترتب بعض الوضعيات كالصحة والفساد بل وشمل القضاء
... الفرق بين المحصور وغيره في ترتبه عليهما الا ان يكون مرادا لمصنف غير الوضعيات المتولدة من التكليفات المرتبطة بها

[illegible]

يتوقف تنجزه على وجود موضوعه والامر الآتي غير موجود فعلا وان الزمان لا دخل له في الخطاب ليس هو الا قيدا للمطلوب فالتكليف يتعلق بالآتي فمن
وجوب الحج على المستطيع انه يجب عليه في زمان الحج في الوقت المقرر له لا ان وجوبه مشروط بحصول الوقت فالزمان ليس قيدا في الطلب مع وجود الطلب
فعلا ولذا حكموا بوجوب المسافرة للحج على النائي قبل دخول وقته وحمل الماء في السفر للطهارة لمن يعلم بعدمه في الوقت وبمثل ذلك فرق بعض المحققين
بين الواجب المعلق والمشروط حيث قسم الواجب الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وسماه منجزا والى ما يتعلق
وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته
غير مقدور له وفرق بينه وبين الواجب المشروط بان التوقف في الاول للفعل وفي الثاني للوجوب ثم اعترض على نفسه بانه مع توقف الفعل على امر
غير مقدور امتنع الوجوب قبله لاستلزامه التكليف بالمحال واجاب عنه بانه ليس المراد من وجوبه قبله ان يكون الزمان المتقدم ظرفا للوجوب والفعل
معا بل المراد انه يجب على المكلف في الزمان السابق ان ياتي بالفعل في الزمان اللاحق كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة فيه ان ياتي بها خارجه
فالزمان السابق ظرف للطلب واللاحق ظرف له وللمطلوب معا ففرق حينئذ بين قول القائل اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وبين قوله افعل كذا في وقت كذا
انتهى كلامه ملخصا ثم انه فرع على الفرق المذكور ثمرات عديدة واورد عليه بوجوه ذكرناها في شرح منظومتنا الاصولية باجوبتها وحققنا صحة الفرق
المذكور بما لا مزيد عليه وكيف كان فعلى هذا التقدير يكون الخطاب متوجها الى الفرد الغير الموجود من المشتبهين فيدخل ذلك في عنوان الشبهة المحصورة
ويتعلق به حكمها **قوله** ولكن الاظهر هنا وجوبه **اقول** فيه ان التفصيل والفرق اختلاف خطابات الشرع وتوضيحه ان يقال ان كل خطاب يفيد
افادة قوله تعالى احل الله البيع من حرمة الشيء في الواقع من دون اعتبار شيء زائد من زمان او وصف فحكمه حكم الشبهة المحصورة لشمول التكليف فعلا
ومقتضاه الاحتياط وكل ما كان من قبيل اقم الصلوة لدلوك الشمس ودع الصلوة ايام اقرائك مما اعتبر شيء آخر فحكمه غير حكمها لتقييد الخطاب بقيد
يجب احرازه وفعليته فقبل زمان وجود القيد لا يثبت الحكم الذي افاده الخطاب ولو شك في كون الخطاب من اي القسمين فالاقوى الاحتياط الا اطلاقا
عند القيد **قوله** فالظاهر جواز المخالفة اه **اقول** توضيحه انه لا يجب تحصيل العلم بالموافقة الاحتمالية بل يجوز المخالفة القطعية بارتكاب
الطرفين الفعل وغيره معا اذ العلم الاجمالي لا اثر له بالنسبة الى الثاني فيندرج الاول بالشك ويصير الشبهة بدوية وكذا الثاني لاحتمال كون الممنوع
منه في الواقع ما ارتكبه سابقا ولا دليل على حرمة تحصيل العلم بارتكاب الحرام كما مر في المباحث السابقة **قوله** فيرجع في المثال الاول اه **اقول** وانما
لم يرجع الاستصحاب بالنسبة الى العقد وايام الحيض لظهور انقطاعه بالعلم الاجمالي ثم لا شك في زوال المستصحب في الطهر في الايام السابقة واما
في مقدار ايام الحيض فلا بد ان يرجع فيه الى اصالة الاباحة فيحصل المخالفة القطعية **قوله** ولا يفسد في حق القاصر اه **اقول** قد عرفت سابقا
ان الربا بجهل الاثر لا يترتب عليه الاثم والعقاب كما قال تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف الآية واما الكلام في ترتب حكم الوضع وعدمه فمقتضى
ما دل على حرمة الربا وفساد المعاملة المشتملة عليه وجوب رد الزيادة خاصة اذا وقع الربا في القرض وفساد المعاملة راسا اذا وقع في عقد المعاوضة
فيرد كل من العوضين الى مالكه لا الزيادة خاصة فيجري فيها ما يجري في سائر المعاملات الفاسدة لكن الاصحاب لم يفرقوا هنا بين الموضعين
فاطلقوا وجوب رد الزيادة استنادا الى ظاهر قوله تعالى فان تبتم فلكم رؤس اموالكم خلافا للنهاية والنافع والدروس وغيرها فلم يوجبوا الرد الا عن
التشيع نسبه الى الشيخ واتباعه بلا فرق بين صورة وجود المال وبين صورة تلفه بل صرح في الحدائق على ما حكي عنه بصحة المعاملة في هذا الحال
وربما يحتمل ان يكون ذلك لعدم الباقين نصا اذ الحكم بعد وجوب الرد مع القول بفساد المعاملة في غاية البعد واطلاقهم يشمل الموضعين فلا
وجه لحمل كلامهم على صورة القرض كما صدر عن بعضهم وتفصيل الكلام موكول الى الفقه **قوله** والصغير على وجه اه **اقول** المراد من الوجه
جواز كون معاملات الصبي شرعية اذ لو لم تكن شرعية لم يصح معاملته الغير الربوية ايضا **قوله** للعلم بخروج بعض الشبهات اه **اقول** ملخصه
انا قد علمنا بخروج بعض الشبهات التي يحتمل عن محلها كبيع احد الاناءين المشتبهين بعد بيع الآخر وشككنا في البعض الآخر وقد تقدم عدم جواز
التمسك بالعموم في الموضوعات المجملة المشكوكة الا ما ثبت جواز التمسك بها فيه كالموضوعات المستنبطة ولو سلم فلا نسلمه فيما فيه
العلم الاجمالي كما فيما نحن فيه لان حجية الالفاظ من باب الظهور لا التعبد ولا ظهور مع العلم الاجمالي بفساد احدى المعاملتين في الشاعين او البيعين
قوله لكن الفرق اه **اقول** وجه الفرق ان الاصول اللفظية مدارها على الظهور بخلاف الاصول العملية فان مدارها على عدم وجود العلم التفصيلي
لانها في مقام التكليف ولعل الامر بالتامل اشارة الى الوجه المذكور او الى ضعف الفرق والاول اظهر **قوله** وعلى هذا فيحرم على الخنثى اه **اقول**
قد تقدم الكلام في احكام الخنثى في اوائل الكتاب مستقصى لنذكر هنا امرين هما كالانموذج بل الفهرس لما ذكرناه هناك **الاول** ان الاصل كما حقق
في محله اشتراك افراد الانسان ذكورا كانوا او اناثا في التكليف وقد انخرم هذا الاصل في موارد كثيرة من جهة اختصاص الحكم باحد القبيلين كبطلان اليد
في الوضوء بها والجهر والاخفات وكيفية افعال المرئة وقعودها واوضاع اعضائها وكيفية سترها في الصلوة وجواز لبس الحرير والذهب لها دونه وكعدم
الجهاد عليها وعدم قتلها في الجهاد وقبول توبتها اذا ارتدت عن الفطرة وعدم الجزية والتغريب عليها وعدم جواز امامتها للرجال وعدم رجحان خروجها
الى المسجد وعدم وجوب الجمعة عليها وتحريم لبس ما يستر ظهر القدم والتظليل في الاحرام له دونها وافاضتها من المشعر قبل الفجر وكاحكام الكفن بالنسبة اليهما و

الترجي في وقوع بولها في البئر واحكام الميراث وعدد نفوس قضائها وكون التعيين منها في التسمية وحكم الرجل الواحد عن كفاية ثبت انها بين وانقسما الرجال
في مواضع مخصوصة وعدم احتياج الامة المشتراة منها الى الاستبراء والاختلاف في وطي دبريهما في التسمية والاحكام والحد واختلاف دينهما قصاصا
طرفا الى غير ذلك من الاحكام المختصة بالرجال او النساء المذكورة في الابواب المتفرقة **الثاني** في استخراج احكام الخنثى بالنظر الى القواعد وجوه
احدها الرجوع الى القرعة للاخبار العامة الواردة فيها وثانيها الزام قاعدة الاشتغال فيها بمقتضى ان يجعل الاجمال فيهما من قبيل الاجمال في المكلف به
ويبنى على الاحتياط وثالثها اعمال البرائة نظرا الى ان الحكم معلق على عنوان الذكورة والانوثة والخنثى خارجة عنهما ومتى لم نعلم توجه خطاب لخصوص احد
خطابيها اليها يجري الاصل ورابعها تتبع المقامات والرجوع في كل منها الى ما يقتضيه الاصل فيه وجودا او عدما ففيما تعلق الحكم فيه بعنوان
الرجل والمرئة كما في الوضوء والصلوة فالاصل البرائة او الاشتغال او بالتفريق على المذاهب وفيما علق الحكم فيه على الرجل فالاصل عدمه فيها
كالجمعة والقضاء والشهادة وفيما علق فيه بالعموم وخرج منه المرئة بالدليل فتدخل تحت العموم كما في عموم حرمة الافاضة قبل الفجر ولبس المخيط
في الاحرام ونحوهما والذي يظهر من الفقهاء في ابواب العبادات ملاحظة طريقة الاحتياط بالنسبة اليها وظاهر كلام المحقق الكركي ره في جامع المقاصد في
باب صلوة الجمعة كون ذلك مسلما بين الاصحاب ويؤيده ما ظهر من فتوى المعظم باتصال الاشتغال في اجزاء العبادات وشرائطها **قوله** ولا يلزم هنا
مخالفة قطعية اه **اقول** هذا دفع دخل تقريره ان هذا الاصل معارض بمثله وهو استصحاب الزوجية المعلومة بالاجمال مثلا فيلزم من اجرائه
فيهما المخالفة القطعية وحاصل الدفع انه مع قطع النظر عن معارضة هذا الاصل بالاصل المذكور لعدم احراز الموضوع فيه لا يلزم من طرح ذلك
العمل بهذا الاصل فيهما الا المخالفة الالتزامية القلبية نظرا الى الحكم بالحرمة في شيئين يكون احدهما حلالا في الواقع قطعا ولا ضير فيها
لكثرة نظائرها في الفقه **قوله** وفيه نظر اه **اقول** قد بينا وجه النظر سابقا وابطلنا التفصيل كما صدر عن المحقق القمي ره وحققنا عدم
تمامية دعوى خصوص السيرة القطعية كما صدرت عن بعض المعاصرين **قوله** الاجماع الظاهر المصرح به اه **اقول** لا يخفى ان دعوى الاجماع قد
صدرت عن جماعة كالمحقق والشهيد الثانيين وصاحب المدارك والحدائق والمحقق البهبهاني ره وغيرهم مخصصة غالبا بمواضع مخصوصة مثل مسجد المكان
وما يسجد عليه ونحو ذلك الا ان تعليلاتهم تفيد العموم على ان منهم من ادعى الاجماع على وجه الكلية او على وجه لا ارتكاب كما هو ظاهر من بعض الاخبار
الكثيرة الدالة على جواز المخالفة القطعية في الشبهة عن ظواهرها ويحملها على غير المحصور **قوله** وادعاه صريحا المحقق البهبهاني ره اه **اقول**
دعوى الاجماع مذكورة في الفوائد العتيقة في الفائدة الرابعة والعشرين الا انه لا يكون هناك تعرض لنفي الوجوب بل قال ما لفظه مع ان الاجماع
واقع على عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور ومدار المسلمين في الاعصار والامصار على ذلك انتهى فلعل النسخ الموجودة عنده غير صحيحة او انه
ذكره في موضع آخر من الفوائد ايضا وكيف كان فقد ادعى الاجماع بل الضرورة ايضا في حاشية المدارك حيث قال مضافا الى الاجماع بل الضرورة من الدين في
غير المحصور وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وتبعه في دعوى الضرورة بعض من تأخر عنه ومع ذلك لا يتم الحكم فان وجود ما تنجس في العالم لا
يكون مما عندنا من الماء متنجس او كذا غيره شيء كذلك لا يقضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور وهو ظاهر **قوله**
الثاني ما استدل به جماعة اه **اقول** ربما يعترض على هذا الدليل مضافا الى ما اعترض به المصنف ره بان لزوم المشقة والعسر والحرج لا يقضي بالحل
والطهارة غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة حينئذ بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام
على اكلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصود في المقام ولا يخفى ان هذا الاعتراض انما نشا من عدم امعان النظر في هذه القاعدة وعدم تحقيق حالها
من حيث انها هل تكون من اصول المذهب والقواعد الغير القابلة للتخصيص كما يظهر من العلامة الطباطبائي ره فيما حكي عنه وان كان ظاهر كلامه ره يعطي
التفرقة بين مطلق العسر والصعوبة وبين الضيق المفضية الى الحرج ولعله من جهة تفرقته بين مفهوم العسر والاصر والحرج وغيرها مما اشتمل عليه
الآيات والاخبار وان الحرج اشد من الاول بل هو من الاصول الاولية الغير القابلة لمعارضة شيء من الادلة خصوصا العمومات والاطلاقات كاصالة البرائة وامثالها
كما يميل اليه بعضهم ويظهر من المعترض بقطعية ظاهر كلام المحقق القمي ره في باب النظر وان صرح بخلافه او من القواعد القابلة للتخصيص كسائر القواعد
والعمومات كما هو مختار جماعة بل ربما ينسب الى الاكثر او انها من القواعد المجملة التي لا يمكن الجزم بها فيما علل التكليف بها الا بالاتفاق والا لزم رفع
جميع التكاليف كما ذهب اليه المحدث البارع الحر العاملي ره في كتابه المسمى بالفصول المهمة وان امكن ارجاعه الى الثاني ونحن نعيد ما ابي وعليه وهي
التخصيص ولو باشارة كما فيه **قوله** وفي هذا الاستدلال نظر اه **اقول** هذا النظر منظور فيه وتبيان وجهه يحتاج الى تفصيل لا اجمال في
المقال **فاقول** ههنا مفاهيم مختلفة المعنى متفاوتة المبنى احدها المحال عقلا وفيه الممتنع وقد يعبر عنه بما فوق الطاقة وما لا يطاق
ولا كلام في امتناع التكليف به بالنسبة الى هذا الدين وسائر الاديان ايضا وقد دل عليه الادلة الاربعة بل الضرورة العقلية والدينية وثانيها
العسر الذي قد يعبر عنه بالشاق ولا كلام ايضا في جواز التكليف به مطلقا بل وقوعه وقد دل عليه ايضا الادلة الاربعة وثالثها الواسطة
بين المرتبتين والمرتبة بين المنزلتين التي عبر عنها في النصوص بالضيق والاصر والعسر والحرج وهذا محل الخلاف والنزاع فاختلفوا بعد ثبوت وقوع
التكليف به في الامم الماضية والقرون الخالية في وقوع التكليف به في شريعتنا وعدمه فعلى الاول يكون قاعدة نفي الحرج من الاصول الاولية او القواعد القابلة

التخصيص على الثاني تكون من القواعد الغير القابلة للتخصيص بموارد ويدل عليه الكتاب والسنة المتظافرة ويستفاد منها مع طرح بعضها ان
هو العسر والحرج بالنسبة الى اكثر موارده واغلب افراده فيرتفع التكليف حينئذ عن الموارد التي لا يلزم منه العسر والحرج فيها بل يحكم العقل
بذلك لان اناطة الحكم بصورة تحقق العسر والحرج توجب الغاء العسر والحرج الا انه لو حصل الرخصة لنا من الشارع في الاكل والشرب ونحوهما بمقدار
ما يندفع به الحرج لا يؤدي الى الحرج وهذا نظير ما قرر في مسألة الاحتياط من ان تخصيص مورده بموجب الحرج بل يؤدي الى خلاف الاحتياط احيانا
والسر في ملاحظة غالب افراد النوع ان نفي العسر والحرج انما هو للتسهيل على العباد كما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو من المن
العظام واتم النعم بالنسبة الى الانام فهو نظير الاضطرار والامور التي تدعوا اليها الضرورة فلا تلاحظ فيها حال الشخص في البقاء والدوام
والانتقال والانتظام وقد يلاحظ فيها بقاء الانتظام الكلي والنظام الجملي وحينئذ فلا بد من اناطتها على ملاحظة الاوساط الغالبة لعدم
في احوال الاشخاص الجزئية بالنسبة الى الامكنة والازمنة وغيرها فاذا لوحظ حال الاغلب بالموافقة كان الا تغيير الامر الى ما يلائم حالهم
من هذا القبيل ما نحن فيه ومنه مسألة حجية الظن حيث لوحظ فيه الانسداد الاغلبي لا فرض انفتاح باب العلم بالنسبة الى بعض الاشخاص
ومنه مسألة التقية ايضا حيث لوحظ فيه حال ضرر النوع كما حقق في محله ويدل على ما ذكرناه بعض الاخبار الواردة في الموارد الخاصة المشتملة
فيها بانه نفي الحرج مثل صحيحة الفضيل في الرجل الجنب يغتسل فينتضح الماء في الاناء فقال لا باس وذكر الاية وفي المروي بصحيحة في الغدير من المطر
يبول فيه الصبي والدابة وتروث ان الدين ليس بمضيق وان الله عز وجل يقول ما جعل عليكم في الدين من حرج وحسنة محمد بن الميسر في الماء القليل في
الطريق يريد الجنب يغتسل منه بيداه قذرتان قال يتوضأ ويغتسل وتلا الاية الى غير ذلك من الاخبار نعم الاحكام التي لا تؤدي الى العسر والحرج
الا نادرا يكون نفيها مقصورا على الموارد التي يتحقق فيها ذلك مقدارا بما يندفع به الضرورة كاكل الميتة في المخمصة وشرب المتنجس عند العطش
الشديد بما انسد به ذلك فلا يتعدى الى غيرها ولا فيها الى ما يزيد على قدر الضرورة لان اناطة رفع المنع هنا بما يندفع به الحرج مما لا حرج فيه لذلك
موردة قال جل شانه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه قال تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم مما خصها
يندفع الاعتراض على الاستدلال بما يقرب مما اعترض به المصنف من ان الاجتناب عن غير المحصور ليس عسرا وحرجا في جميع الازمان بالنسبة الى جميع
الا ترى ان من يزاول الصحاري المتسعة يعسر عليه الاجتناب عن جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معين منه بخلاف من يجتنبها فيها ولا يحتاج
الى ملاقاة شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في المحصور ايضا في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد ان يبنى الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج
وعلى هما ذا اختصاص الشبهة وعدمه ويندفع الاعتراض بما نقلناه آنفا ايضا توضيح الاندفاع ان عموم لزوم الحرج بملاحظة الغالب كاف في
تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة مما لا حرج فيها ايضا ولكن المقام من قبيل ما لا ينافي تشريع الحكم بل يقتضي بالجواز في محل الضرورة كما في اكل الميتة
في المخمصة وغيره مما يكون الحرج فيه اتفاقيا والفرق بين الصورتين ظاهر مما بيناه فما ذكره المعترض من ان المراد العسر والحرج لا يقتضي بالحل الظاهر
مستشهدا باكل الميتة كما ترى ولعل ما ذكرناه مراد من قال ان الحرج دافع لا رافع كما نقل في فقه المطالب في مقام دفع من زعم ان تخصيص غير المحصور
عن الاجتناب اخذا لذلك من استدلال من استدل به في عدم وجوب الاجتناب بزعم ان المراد هو العسر الشخصي لا النوعي بالمعنى الذي بيناه ثم ان الظاهر
ان منشأ اناطة نفي العسر والحرج على الشخصي منهما لعله ملاحظة ورود الاحكام المشتملة عليهما في الشرع كثيرا كالجهاد مع الكفار ومجاهدة
النفس في اختيار دين الحق التي هي الجهاد الاكبر وتمكين النفس من القصاص والحد في موارد وجوب التمكين منهما الى غير ذلك من المشاق التي يعسر تحملها
جدا فلا يتم ذلك مع جعل القاعدة قاعدة كلية مطردة في جميع جزئياتها غير مخصصة في شيء منها اذ ترد مدار الغلبة لا يقدح المنة بها على هذه
الامة من بين الامم ولا يخفى ضعفه لما حققنا في محله من انها غير مستلزمة للعسر والحرج بالنسبة الى الاغلب لا نطيل الكلام ببيان ذلك لانه
المقام لان الاهم بيان ما فيه الاهتمام **قوله** الا ان مقتضى الجمع بينهما آه **اقول** ربما يستشهد لهذا الجمع بما دل على عدم جواز التصرف
في المال المختلط بالحرام المجهول القدر والمالك وعدم حليته الا بعد اخراج خمسه ما دل على عدم جواز تصرف احد الشركاء في المال المشترك الا
بعد الاذن من شريكه حيث ان مورديهما من موارد الشبهة المحصورة ولا يمكن طرحهما ومعارضتهما الادلة الحلية ظاهرة فلا بد من حمل تلك الادلة على
الشبهة الغير المحصورة وفيه ما لا يخفى فان اخبار حلية المال المختلط بالحرام باخراج الخمس لا ربط لها بالشبهة المحصورة كيف ولو كان كذلك لما كان لها
خصوصية للخمس بل كان افراز القدر الذي يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي فهذا الحكم من جملة الاحكام الشرعية التعبدية المخالفة للاصل
الثابتة لقيام الدليل عليه مع ان تلك الاخبار لا تدل على عدم جواز التصرف في المال المختلط قبل اخراج الخمس بل انما دل على حليته بمعنى ترتيب جميع
آثار الملك المطلق عليه ومنها نفي الضمان بعد اخراج الخمس وانى هذا من المدعى وما ابعد ما بين هذا الاستشهاد وبين الاستدلال بتلك الاخبار على
حلية الشبهة المحصورة كما صدر عن بعضهم بتقريب ان الاشتباه لو لم يكن قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا فيه لا يرد المعارضة بانه لو كان
قاضيا بالحل لما احتيج الى اخراج الخمس لان فائدة اخراجه الحكم بحلية الجميع وعدم حصولها في استعماله كما اشرنا والحق انه لا شاهد فيها

كما هو ظاهر وخارج عن محل الكلام ان ربما يشكل المرتبة الحاصلة بلا اختيار كما هو واضح **قوله** فتامل آه **اقول** اشارة الى ان يد المسلمين كما بيدهم
امارة من الامارات المعتبرة الشرعية بالاخبار واجماع اصحابنا الاخيار فهو بنفسه مسوغ للارتكاب بل هو شاهد على الحلية والطهر كما صرح به بعضهم
كالعلامة الطباطبائي في منظومته حيث قال وما بايدي المسلمين فاتئد نقض بطهر اصله وتشهد كذا الدما بسوقهم وان دروا تطهر
مما قد ورد وشدد من فيه على الاصل وتج والزم الضيق وعن نص خرج فحينئذ لا حاجة الى ملاحظة كون ذلك شبهة غير محصورة في الحكم
قوله وان شئت قلت آه **اقول** وان شئت قلت ان القاطع للاصل الاولي المأخوذ من العموم ما هو العلم بالحرج عن مقتضى العلم الحاصل
في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام ويوجب الاجتناب بالنسبة
الى حد التحقيق حيث ذكر في وجه الفرق بين المحصور وغيره ان غير المحصور لا يعلم بوجود الحرام فيه ولا يقطع بخصوصه فلا يتعلق التكليف الشرعي
باجتنابه ووجوده في الواقع لا يصير مناطا للاحكام الشرعية وانما جعلت منوطة بنظر المكلف وعلمه الا فظاهر كلامه مع النظر عما يرد على الخو
مما لا معنى له اذ المفروض وجود العلم الاجمالي كما لا يخفى **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى انه لو تم ذلك لجرى في الشبهة المحصورة ايضا
وقضيته صحة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام وكفاية الموافقة الاحتمالية وقيل انه اشارة الى امكان دعوى الفرق باستقلال العقل بين
الضرر الدنيوي والاخروي فيستقل بوجوب دفعه حتى في غير المحصور في الثاني بخلاف الاول **قوله** فجواز ارتكاب الكل ثلثة آه **اقول** احدها ارتكابها
مع عدم العزم والقصد عليه من اول الامر وثانيها ارتكابها مع العزم والقصد كذلك وثالثها ارتكابها مع قصد نفس الحرام وارادة المقدمة
من ارتكاب الكل **قوله** نعم لتمهيد المحقق الثاني آه **اقول** اورد عليه صاحب الحدائق وتبعه فيه المصنف كما في الاشارة الى ان المحصور
وغير المحصور ليسا بموجودين في الايات والاخبار ليرجع فيهما الى العرف بل هما من الفاظ القوم كما في نظائرهما من لفظ كثير الشك وذكر من اجزاء الصلوة
الى العرف ذكرها في عبائر الاصحاب فلا بد في تشخيص مرادهم من الرجوع الى العرف ولا يمكن الرجوع في ذلك الى اللغة لان كل ما يوجد في الخارج فهو محصور
فغير المحصور العرفي داخل تحت المحصور اللغوي فلا مصداق لغير المحصور لغة الا بحسب التجوز والاتساع او بملاحظة الافراد والنسبة ليس انما هي
فيهما وضع جديد من الشارع يمنع لك عن الحمل على المعنى العرفي لما مر من عدم وقوعهما في الكتاب والسنة فالمراد هو المعنى العرفي سواء ثبت النقل عن
المعنى اللغوي اليه كما عليه البعض او لم يثبت بل استعمل فيه مجازا كما هو الاظهر **قوله** بمعنى انه يعسر عده آه **اقول** لا يخفى ان هذه العبارة لا تشمل
الكليات المتصلة وربما يعبر بتعبير يشملها ايضا فيقال انه ما لا يتمكن من الاجتناب عنه بلا حرج او يقال انه ما لا يمكن الاحاطة به بلا عسر ولا
بل ان يلاحظ العسر عند التمكن وعدم الامكان بالنسبة الى الاوساط من الاشخاص والاوقات والاحوال والاماكن المعتادة وكيف كان فالمراد عسر عد
اطراف الشبهة لا المشتبهات كما يأتي الاشارة اليه لئلا يرد عليه مثل الشبهة التي هي من قبيل الكثير في الكثير في تسعة وتسعين في مائة فانهم اجمعوا على
وجوب الاجتناب فيه ومن ذلك ان اطراف الشبهة عشرة وان كان المشتبهات مائة **قوله** ان عسر العد غير متحقق فيما مثلوا به آه **اقول** كما ان ضوابطهم المحررة
في تشخيص غير المحصور غير ضابطة فكذلك امثلتهم مختلفة مختلة فربما مثل للقسمين بمثل الالف والثلاثة وتارة مثل لهما بمثل المواضع المتسعة
والبيت واخرى بما يخالف ذلك قال المحقق الثاني في شرح القواعد ما لفظه هذا اذا كان محصورا في العادة كالبيت والبيتين اما ما لا يعد محصورا
عادة كالصحراء فان حكم الاشتباه فيه ساقط فان كان مراده بكلمة الكاف التمثيل يدخل في المحصور مثل ثلاثة بيوت ايضا وان كان المراد بها التحديد
فيدخل الازيد منه في غير المحصور لان مقتضى التمثيل بالمثالين لهما دخول ما يخرج عن احدهما في الاخر وظاهر ان ادخال مثل ثلاثة بيوت في غير المحصور
او ادخال قطعة عظيمة من الصحراء في المحصور مشكل مع انه يبقى التحير والاشتباه على حاله لعدم ضابط في البين مع ان البيوت والدور تكون مختلفة في نفسها
غاية الاختلاف فلا يعلم ان اي مرتبة من التوسعة فيهما مناط الحصر والانحصار مضافا الى ان تشخيص ذلك بالنسبة الى ما ذكر من الامثلة لا يكفي في
تشخيص الكميات المنفصلة ولو لوحظ مقايسة نسبة العددين الى المكانين بان يؤخذ عدد ان يكون النسبة بينهما كنسبة الصحراء الى البيت فهذا
مما يحتاج المحدد من ضابط الى اطلاع كامل على كيفية اخذ النسب الاعدادية والنسب الهندسية بحسب بعض المقامات وابن ذلك من الانظار العرفية وبالجملة
ما ذكروه موجب لزيادة الحيرة كما هو ظاهر **قوله** ودونها قيد المحقق الثاني آه **اقول** فيه ان القصر والطول من الامور الاضافية والاعراض المقولة
بالتشكيك ولا حد لهما يعينها اليه فان الذي قد يفرض طويلا بالنسبة الى الثانية وقصيرا بالنسبة الى الساعة فليس لهما ميزان منضبط ولا يتم الرجوع فيهما
الى العرف ولا ينضبط الطول والقصر الا بملاحظة الافعال والحركات المنطبقة على الزمان او بعد ملاحظتها تختلف مراتبها فربما كان الزمان قصيرا بالنسبة
الى فعل وطويلا بالنسبة الى آخر ولو قيد الفعل بالقليل نقلنا الكلام اليه قلنا فيه ما قررناه في الزمان القصير وهلم جرا فيتسلسل مراتب الرجوع الى
العرف مع انه يختلف طريق العد ويتفاوت مقدار الزمان باختلافه ولو لوحظ عروضه للمعدود عرض الاختلاف من جهة اختلاف المعدودات
كالدراهم والمواشي واجزاء الامكنة **قوله** فانا اذا فرضنا بيتا عشرين آه **اقول** فيه ما لا يخفى فان مراد المحقق ملاحظة الالف من حيث انه كم منفصل

... في نفسه مع قطع النظر عن عروض العدد ومباينة الواحد اثنا ثلاثة وهكذا الى ما لا يتجزء ما قليل متعسر الا فلو [illegible]
ومرتبة من مراتب الاعداد فان علمه في نفسه ... ولبس مراده ان كل ما حصل عنه نسبة الا القليل بالنسبة الى شيء آخر كان من هذا القبيل
فقد ذكرنا انه يختلف الطول والقصر بالنسبة الى اضافات المعدودات ... مثل الذراع الواحد بل مثل الاصبع لها
حصة في مثل البيت المفروض والاوقية المفروضة ولو كان المراد ذلك لامكن هذا الفرض في اقل اجزاء البيت المفروض من مثل الذراع الواحد بل مثل الاصبع لها
لامكان فرض جزء فيه نسبة الى المجموع نسبة الواحد الى الالف وكذا الحال في مثال الاوقية ولا يمكن التزام الاجتناب والعسر في مثل ذلك ...
مرتفع الادراك فكيف من مثل هذا المحقق النحرير والذي يرشد الى ما ذكرناه تمثيله فيما نقلنا عنه من شرح القواعد المحصور بالبيت والبيتين ...
لكون الجزء المشتبه قليلا او كثيرا وتعبيره بالصحراء فالبيت في الكميات المتصلة بمنزلة الثلاثة في الكميات المنفصلة والصحراء في الاولى بمنزلة الالف في
الثانية ونظير هذه الشبهة ما اوردت على الحكماء الطبيعيين في قولهم بكون الجسم قابلا للانقسام الى اجزاء غير متناهية من انا لو فرضنا شبرا من الجسم منقسما
الى ما لا يتناهى بمقتضى ما ذكرتم لوان يكون ذلك الشبر غير متناه البعد وبطلانه ظاهر وبيان الملازمة ان البعد والحجم يزداد بازدياد الاجزاء ...
من عشر اجزاء بالنسبة الى المركب من عشرة اجزاء والمفروض ان الاجزاء غير متناهية فيلزم عدم تناهي الازدياد الموجب لعدم تناهي الحجم والبعد ...
... **قوله** واما ثانيا فلان القضية الاولى عكس النسبة كما لا يخفى **اقول** الاولى نسبة الالف الى الواحد آه **قوله**
الازم وجوابها ظاهر غني عن البيان ... لانا نقول انما حصل الظن من تتبع القوانين و
... في تشخيص نفس الطرفين من المحصور وغيره لا ...
اقول لا يقال ان الظن الفقيه بالنظر العرفي لا بالنظر الاجتهادي ... الظنون المطلقة اذا لا يقولون بالحجية ...
النظائر وان كان من الظنون الاجتهادية التي ليست بحجة في المقام ...
... **قوله** فيبني الوجه المقتضي لوجوب آه **اقول** مبنى المسئلة على ان التخصيص هل يكون من قبيل التنويع او التمييز
... باعتبار ان الخاص ... وعلى التنويع
... الاحتياط ... فان شك في فسق ...
كان الشك في اول الامر يعني ان العام ... مثل ان يقال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق فاذا شك في فسق عالم لم يجب اكرامه
وعلى هذا فيكون الاصل في المقام هو الاباحة وان بني على الثاني بني على الاحتياط ... وهذا هو مقتضى التحقيق والشريعة
الشك هنا في عروض المانع لا في تحقق المقتضي والرجوع الى الاصل انما يتم على الثاني ... الاولى فهو من قبيل ما اذا علم ان علة وجوب الاكرام في المثال المذكور
هي العلم وشك في عروض المانع وهو الفسق لا اذا شك في ان العلة هي العلم والعدالة او العلم فقط فيدفع المانع حينئذ بالاصل ويعمل على العموم اذا ...
دفعه من جهة كونه من الامور الوجودية التي لها حالة سابقة كالفسق في المثال حيث انه الخروج عن طاعة الله بل يرجع الى العموم في المقام وان لم يكن دفعه
بالاصل فيه بان يقال ان الاصل عدم كون ذلك المشتبه غير محصور لان الشارع لما نفى حرمة الاستعمال في الشبهة الغير المحصورة فلا بد من تحقيقها ...
... **قوله** الا ان يكون نظره آه **اقول** او يكون نظره في ...
فيبقى العموم شاملا للمصداق المشتبه لعدم تنويعها كما هو المفروض
الثالث من عموم الحل نص في الشبهات الابتدائية واخبار الاجتناب نص في الشبهات المحصورة وكلا الطرفين ظاهر في الشبهات الغير المحصورة ...
... والشبهة المحصورة ...
على السواء فاذا رجحنا تحت اخبار الشبهات المحصورة ترجيح بلا مرجح بل ترجيح للمرجوح ... **قوله** ان غير المحصور ما بلغ آه **اقول** ويقرب
رجوع احديهما بالاخرى الى الاخرى في المحصورة من قبيل المانع حينئذ فيندفع بالاصل ويستصحب الحل فافهم
منه ما قيل من انه ما يكون احتمال اجتناب الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصداق الخاص ... بحسب العادة وما قيل انه
من انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص فيه قاضيا برفع العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق ... يقطع
بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت وفي الاخيرة اخص مكانه ... برفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما اما نظرا الى انطباق ذلك الاجمال عليه ...
ذلك يعد من غير المحصور ثم ان الذي يختلج بالبال في ضبطه ان المرجع هو العرف بان يحال على استجماعهم واستعراضهم من وجوب الاحتياط فيه فما كان ...
قطعيا في نظرهم او خلوا وطباعهم بالنظر البدوي الخالي عن الشوائب فهو من غير المحصور ... بالاختلاف الاشخاص والاوقات والاحوال ...
... **قوله** ونحو ما اذا علم اجمالا آه **اقول** فان قلت بناء على هذا لا يجب الفحص عن ...
... الموجب لزيادة التحريم
الكتاب والسنة لكثرة العمومات واختفاء المخصصات فيهما مع ان المشهور على وجوبه بل ادعى عليه الاجماع قلنا القائلون بوجوب الفحص ...
الشبهة المحصورة كما صرح به المحقق القمي ره حتى انه حكم بوجوب الاحتياط في مثل هذه الشبهة على القول بجواز المخالفة الاحتمالية ايضا ...
... بحلاف الشبهات المحصورة وثانيهما لزوم المخالفة القطعية هنا معه بحلافه هناك ولذا رده القائل
لزوم الخروج عن الدين لو بني على عدم الفحص بخلاف ...
بعد وجوب الفحص بانه من قبيل الشبهة الغير المحصورة ولو لم يكن هذا من غير المحصور فاين هو مع انهم حكموا بكون ...
ليس من مسئلة الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة لكونه من موارد الاصول اللفظية وهما من موارد الاصول العملية فحينئذ ...
ان حجية العمومات انما هي من جهة الظهور النوعي والاصل اللفظي المفيد للظن فتسقط عن الظهور بالعلم الاجمالي فحكمها حكم العام المخصص بالمجمل المفهومي
فلا بد من التوقف ثم لو سلم ان المقام من قبيل الشبهة المحصورة فنمنع عدم جواز مخالفة العلم من احاد المجتهدين بحيث يعمل هذا بهذا واخر بهذا ...
في واجبه ... ولا يلزم المخالفة المجتهد الواحد ... بالعموم قبل الفحص ... **قوله** ...

اذا كان المراد آه **اقول** يريد بيان حكم ما يعبر عنه في الاصطلاح بشبهة الكثير في الكثير ومما هو داخل في هذا العنوان مسئلة حجية الظن في زمان الانسداد
فيجب العمل به للعلم بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة في سلسلة المظنونات **قوله** فالظاهر انه ملحق آه **اقول** المراد انه ملحق بها حكما لا موضوعا كما يظهر
من تمثيلهم وتعريفهم لها بما يكون اطرافه قليلة ولغير المحصور بانه ما يكون اطرافه كثيرة **قوله** لان الامر متعلق بالاجتناب آه **اقول** توضيحه انه لو فرض ان
منها في غاية الكبر وثالثها اخرى في غاية الصغر وثالثة متوسطة وفرض ان ثلاث سلاسل ... ثلاث محرمات فلو جمع كل ما هو داخل في صنف من الاصناف الثلاثة حصل
ثلاث سلاسل متميزة احديها محرمة والباقيتان محللتان فالاحتمالات التي تقع فيها الحرمة متحاصرة بالاحتمالات الحاصلة من هذه السلاسل المذكورة وبعبارة
اخرى اجتماع ثلاث سلاسل مركبة من الاصناف الثلاثة كلها مشتمل على الحرام قطعا ولا يجري فيها الحلية كما لا يخفى **قوله** كما اذا تردد الغناء الذي
كان به تردد بين ان يكون هو الصوت المطرب والصوت مع الترجيع فمادة الاجتماع وهو الصوت المطرب مع الترجيع داخل في عنوان الشك في المكلف به الموضوعي
في ما نحن الاول في عنوان الشك في المكلف به الحكمي **قوله** ومثل ما اذا ثبت بالدليل آه **اقول** في خبر حفص بن غياث عن ابي جعفر عليه السلام انه قال الاذان
الثالث يوم الجمعة بدعة وقد اختلف في تفسيره فالمشهور ان المراد اذان العصر لان الاول للصبح والثاني للجمعة او ان الاول الاذان الاعلامي لوقت الظهر والثاني
الاذان للصلوة وقد يقال ان المراد الاذان الثاني للظهر منه باعتبار كونه زيادة ثالثة على الاذانين الاقامة المشروعين للظهر ويؤيده ما قيل من ان عثمان
احدث للجمعة اذانا لبعد بيته عن المسجد فكان يؤذنون ولا في بيته وثانيا في المسجد وقيل ان المحدث لذلك معوية وقيل ان المراد الاذان الذي كان يفعل بعد نزول
الامام من المنبر وقيل المراد الاذان قبل الوقت الى غير ذلك من الاحتمالات المذكورة في محالها **قوله** ومثل قوله عليه السلام من جدد قبرا آه **اقول** هذه الرواية
رواها الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام وقد طعن فيها المحقق ره في المعتبر بضعف السند من جهة اشتماله على محمد بن سنان وابي الجارود وتبعه آه
وهو ضعيف لان اشتغال افاضل القدماء مثل الصفار وسعد بن عبد الله والبرقي والصدوق والشيخين وغيرهم في تحقيق هذا اللفظ الموجود فيها مؤذن
بصحتها عندهم وان كان طريقها ضعيفا ونظائره اكثر من ان تحصى اضعف منه ما ذكره الصدوق ره في الفقيه على ما حكي عنه من ان جميع ... معصوم الا ما
وتبعه الشهيد ره في الدروس على ما يظهر منه حيث قال ويكره تجديده بالجيم والحاء والخاء فان الاختلاف ليس في كلام الامام ع وما ذكره الامام ... الاجميع وكيف كان فالمشهور تلقيها بالقبول وحملها على معنى واحد فقرء جدد بالجيم والدالين واستدل بها على كراهة تجديد القبور ...
وقرء سعد بن عبد الله كما عن الفقيه حدد بالحاء المهملة اي سنم والمراد النهي عن التسنيم ... الطريق الذي هو شعار العامة ايضا وقرء احمد بن ابي عبد الله البرقي جدث
بالجيم والثاء المثلثة قال الصدوق ره في الفقيه بعد نقله والجدث القبر فلا ندري ما عنى به وقيل ولعل المراد به كان في نهي ان يجعل دفعة اخرى قبرا لانسان
اخر لاستلزامه النبش وقرء المفيد كما في نهيه بالخاء المعجمة والدالين من الخد وهو الشق فيكون المراد النهي عن شق القبر للدفن فيه او لغيره وحرمة النبش ...
في التشبيه ان يكون مراده جعل الخد اي الشق من وسط القبر الا اللحد كما هو المتعارف الان ويمكن ان يكون المراد من التجديد على القراءة بالجيم النهي عن بناء القباب
كما ينبغي على قبور الائمة عليهم السلام كما احتمله بعضهم **قوله** لان لو اوجب ما تردد آه **اقول** المتباينان على قسمين لانهما اما ان يوجد بينهما جامع قريب
يجمعهما جامع الجنس القريب لانواعه والنوع لاصنافه كما في المثالين واما ان لا يوجد بينهما ذلك كالقران بين الحيض والطهر **قوله** في بعض المسائل آه
اقول كما في الشعر الجار بعقد اربع وكما لو نوى الاقامة في موضع ثم بدا له في الخروج قبل الصلوة او بعدها او لو يعلم ما هو حكم الله ولم يتمكن من الاستعلام
قوله واما مردد بين الاقل والاكثر **اقول** التردد على قسمين ارتباطي وهو ان لا يكون الاقل موجبا للامتثال على تقدير بل يتوقف الامتثال به على الاكثر
لو كان واجبا في الواقع كالمثال المذكور في المتن واستقلالي وهو ان يكون موجبا له لا يتوقف على الاكثر وان كان واجبا كالقضاء الامام والاول ايضا
قسمان لان الاقل والاكثر اما ان يكونا متحدين في الوجود الخارجي كما اذا تردد الامر بين المطلق والمقيد فانهما متحدان في الخارج وان كانا متعددين في الذهن
واما ان يكونا مختلفين فيه كالمثال المذكور في المتن ومحل الكلام هنا هو الثاني من القسم الاول وكذا الاول منه لو عممنا الى الحقيقي والحكمي والا فيلحق ايضا
كما ان القسم الثاني ملحق به ايضا كما اشار اليه سابقا بلا كلام ولذا الحقه به الشيخ الاستاد **قوله** لا نرجع العدد ان بينهما في تلك الشبهة آه
اقول وذلك كما اذا حرم علينا صوم شهر مثلا وشككنا في انه ثلثون او تسعة وعشرون فحرمة صوم ثلاثين معلومة بالتفصيل وحرمة الاقل ...
فيه لانا اذا ارتكبنا الاكثر ارتكبنا الحرام اما الحرمة بنفسه او لاشتماله على الحرام بخلاف ما اذا ارتكبنا الاقل **قوله** فالظاهر حرمة المخالفة آه **اقول** يدل
عليها الادلة الاربعة اما الكتاب فقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله الآية وغيرها من الآيات المفيدة مفادها واما السنة فالاخبار الدالة على ترتب
العقاب على المعصية واما الاجماع فلان هذه المسئلة من جزئيات مسئلة جواز خرق الاجماع المركب وعدمه وقد اجمع الاصحاب على عدم جوازه لاستلزامه
مخالفة الامام ع يقينا وذلك لوجود العلم الاجمالي في المقام بوجوب احد الامرين في نفس الامر فتركهما معا يوجب المخالفة القطعية وما يتوهم من عدم
الاجماع في مسئلة خرق الاجماع لتصريح بعضهم بجواز الخرق فيما اذا ثبت احد شطريه بالاصل مدفوع بان هذا الخلاف محقوق بالاجماع والقول بان العمل
بالاصول وان كان مستلزما للمخالفة للواقع المذموم عند العقول الا انه كثير في الشرعيات كما في صحة الصوم ومدخول المسلم ...
انما هو في الموضوعات كالاقارير لا في الاحكام ومحصله غايته جواز المخالفة الالتزامية لا العملية كما فيما نحن فيه واما العقل فلما اشار اليه المصنف **قوله**
ولا لزم الدور آه **اقول** بل يلزم التصويب ايضا لانه يلزم اختلاف الحكم بالجهل مضافا الى ما يجيء من لزوم عدم العقاب على الجاهل المقصر لعدم تعلق الحكم به

حينئذ قوله اما العقل فلان حكمه آه اقول ويتغير اخرى ان منع العقل اما من جهة انه تكليف بالمحال فهو ممنوع اذ لا دليل على اشتراط العلم التفصيلي
في صحة التكليف بل يكفي العلم الاجمالي غاية الامر انه يكفي في الفراغ عن الامتثال الاجمالي مع الاحتياط واما من جهة انه تكليف محال فهو ظاهر الفساد
الى ما يرد عليه من النقض بصحة توجه الخطاب على الجاهل باعتراف الخصم حيث انه لا ينكر وجوب تعلم المسائل على الجاهل بعد علمه اجمالا بتوجه الخطاب الا ان
يقال ان الجاهل مكلف هناك في حال الجهل لا بوصف الجهل كما ان الكفار مكلفون بالفروع في حال الكفر لا مع وصف الكفر نظير ما ذكره المحقق القمي
في اوضاع الالفاظ المشتركة من انها في حال الانفراد لا بشرط الانفراد فيجب عليه بعد توجه التكليف تحصيل العلم به تفصيلا للتمكن منه محلا
هنا ان المفروض عدم تمكنه من رفع الاشتباه لفقدان النص لانا نقول ان كان الجهل موجبا لعدم صحة التكليف وقبحه فلا فرق بين صورة التمكن من ازالته
وعدمه وان لم يكن موجبا له فكذلك فان قيل ليس محط النظر الفرق بمجرد تمكنه من رفع الجهل موجبا في احد المقامين دون الآخر بل الفرق من جهة التمكن
من تحصيل الواقع في احدهما دون الآخر وهذا من اقوى ما يحصل به الفرق قلت هذا مسلم لكن يتوقف الامتثال على العلم التفصيلي بالواقع وعدم كفاية
العلم الاجمالي فيه وهو محل المنع فان قيل العقل يحكم باشتراط العلم بخصوص المكلف به لا المردد بين امرين او امور لعدم خلوه من الاغراء بالجهل وقبح الاغراء
قلت قد عرفت ان هذا انما يرد اذا اريد الامتثال التفصيلي واما اذا اكتفي بالاجمالي فلا وبه يندفع شبهة الاغراء وغيره قوله كما يشهد به حكم العقلاء
اقول ولو لما ان لم يكن مجملا صرفا بان يكون هناك قدر متيقن او يرتفع الاجمال بالرجوع الى العرف قوله ولقبح عقاب آه اقول بصيغة الماضي
عطف على قوله لجاز والعقاب فاعله وهو مرجع الضمير المنفصل الذي وقع مبتدا فان المشهور هو عقاب الجاهل المقصر وان وقع الاختلاف بينهم في
منشأ العقاب وانه هل هو نفس ترك الواجب وفعل الحرام او ترك التعلم كما ذهب اليه المقدس الاردبيلي ومن تبعه قوله ودعوى ان مرادهم آه اقول
المراد ان التكليف يكون بالنسبة الى العلم واجبا مطلقا لا مشروطا قوله مثل صحيحة عبد الرحمن آه اقول وجه الدلالة ان المشار اليه بهذا مطلق
سواء كان في الاقل والاكثر او في المتباينين ومورد الرواية وان كان من قبيل الاول الا ان الثاني يستفاد منها بالفحوى وحمل الاحتياط فيها على الاحتياط
في الفتوى دون العمل لا وجه له كما لا شاهد فيها يدل على ذلك بل يمكن ان يدعى اشعارها بالثاني ويرد على الاستدلال بها ان موردها احد قسمي الاقل والاكثر وان
كان من قبيل الاستقلالي كالدين في الخمس كما هو الظاهر فالحق فيه البراءة وان كان من قبيل الارتباطي [illegible] ومع ذلك فان وقع
فيه والامر بالاحتياط في الرواية انما هو في صورة التمكن من العلم كما يدل عليه [illegible] وظاهر ان المقام ليس منه وبعد ذلك فالاولوية ممنوعة ثم ان
بالرواية الواردة في وجوب ثلاث صلوات على من فاتته واحدة من الخمس المعللة بان الغرض يحصل بذلك وفيه منع لان الامر بها بدعوى ان اربعا
الصلوات الثلاث احداها الواقع من حيث عدد الركعات لعدم امكان الجزم بكونها الخمس لامكان المخالفة من حيث الجهر والاخفات وهو ممكن الاحتمال ان
يكون حكما تعبديا من باب جعل البدل عن الواقع ويؤيده انه لو اريد الواقع لوجب الاتيان بالخمس كما لا يخفى ومن هنا اورد المحقق القمي ره على القائلين
بوجوب الاحتياط فيها بوجهين احدهما ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك لفوات قصد التعيين
في الامتثال وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين باتيان الواجب الواقعي ومجرد المطابقة في عدد الركعات غير مفيد مع انتفاء قصد التعيين
والجهر والاخفات وان رجح ذلك بان الموافقة في العدد اقرب الى البدلية من المخالفة فغايته انه يثبت بان يكون الموافقة اقرب للبدلية ومحل الكلام هو وجوب
قضاء الفائتة او وجوب قضاء ثلاثتها مع انه لو كان المجرد وجوب الاحتياط لوجب الخمس لا سيما مع ملاحظة الجهر والاخفات وثانيهما انه لا وجه للاحتياط
فيها لان ما عدا الواجب محرم تشريعي فالتخلص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدي الى الوقوع في الحرام وان اورد عليه صاحب الفصول بما هو مذكور فيه والنظر
فيما ذكره مجال واسع قوله واعلم ان المحقق القمي ره بعد ما حكاه آه اقول قال المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس في مسألة استعمال الماء
المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن لا يزول بالصلوة معه اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان
باجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وبعد التطهير بالماء المحتمل النجاسة والمظنون على وجه
هذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون
مترددا بين امور فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني شرط بكذا ولم يعلم المراد
المراد من كذا فعل هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين والظن بحصوله انتهى ما يناسب المقام من كلامه ومراده من
الدليل الذي تاله انه قرينة ما ذكره سابقا من ان كلا من الماءين بانفراده طاهر بناء على انه كان متيقن الطهارة واليقين لا يزول الا باليقين قوله ولكن لا يحسن
قوله بعض المحققين آه اقول فيه ان وجوب الاحتياط انما يتم على مذهب من لا يكتفي بالامتثال الظني بدلا عن العلمي كما هو المشهور من ان الاشتغال اليقيني
يقتضي البراءة اليقينية واما على المذهب الاخر فلا يجب لقيام الظن مقام العلم فضلا عن العلم الاجمالي فما ذكره المحقق الخوانساري مبني على اختيار المذهب
فحاصل ما اختاره المحقق في المقام امران احدهما عدم تاثير العلم الاجمالي في تنجز التكليف اذا كان الاجمال عرضيا كما اختار المحقق القمي ره ايضا وقد اشرنا الى
عدم الفرق وثانيهما كفاية الظن في الامتثال وهو وان كان فاسدا في نفسه الا انه لا يرد الايراد المذكور بعد البناء عليه قوله انتهى كلامه رفع مقامه اقول
ذكر بعد هذا الكلام كلاما حاصله ان الاجمال قد يعرض نفس التكليف من غير ان يكون في متعلق التكليف وقد يعرض المكلف به فان كان من قبيل الاول فالمرجع فيه البراءة

لا الاحتياط وذلك مثل وجوب استعمال الحجر الى غاية حصول الطهارة حيث علمنا بوجوب الاستعمال في الجملة لكن اشتبه علينا الغاية انها ثلاث او انقاء او يكون الجهات
فان تربيتها الغاية انما هو في نظرنا فالمعلوم هو الغاية المرتبة ولم نكلف الا بمقدار علمنا فلا يلزمنا الا بالتخيير بين الثلاثة ذي الجهات والمسحات الثلث [illegible]
بما يلحق به مسألة الاستصحاب ومثل وجوب الصلوة يوم الجمعة المرددة بين الظهر والجمعة بدعوى الاجماع على الوجوب مجملا استنادا الى خبر ضعيف او غيره
او وجوب الظهر كذلك فيحكم بنفي الوجوب المفصل عن كل منهما باصل البراءة لكن لما انعقد الاجماع على حرمة مخالفة التكليف المردد بينهما لا يلزم الا بالتخيير تحصيلا
للموافقة الاحتمالية وما كان من قبيل الثاني فلا بد فيه من الاحتياط عقلا ونقلا اذ لم يتعلق المطلوب بالعلم مثل ان يأمر الشارع بصلوة معينة لم يبين
انها الظهر او الجمعة انتهى ملخصا اقول تحصيل المراد من هذه العبارات في غاية الصعوبة وامثالها وجل الاختلاط في كلمات الاصحاب في هذا المبحث
بحيث تداخل المتباينات وتباين المتداخلان وارتبط المستقل واستقل المرتبط وحصل الخلط في الاجمالات العرضية والذاتية والحكمية والموضوعية و
الناشية من التعارض والناشية من الاجمال والناشية من عدم النص وجرى الاحتياط في موضع البراءة والبراءة في موضع الاشتغال الى غير ذلك من الاختلاط
فالكلام الاول الذي نقلناه من هذا المحقق ظاهر في غير صورة كون الاجمال ناشيا من تعارض النصين وكذا هذا الكلام الذي نقلناه ملخصا وكذا اول الكلام
المذكور في المتن لكن آخره ظاهر فيها كما لا يخفى وكلام المحقق القمي ره [illegible] المغفول عنه عند وجوب الاحتياط اذا كان ثبوت
التكليف في الظاهر على نحو الترديد بحيث لا يحصل العلم بتكليف معين مستفاد من الدليل المعتبر وان كان العلم الاجمالي ثابتا بالنسبة الى التكليف واقعا
ووجوبه اذا كان التكليف معلوم الثبوت في الظاهر بالدليل المعتبر لكن المحقق القمي ره زعم ان المحقق الخوانساري ره حكم بوجوب الاحتياط فيما يكون الاجمال فيه
عرضيا كالامثلة التي ذكرها هو ولم يلتفت الى ان محط نظره الاجمال الذاتي الذي يتفق غالبا في الخطابات والاحكام الشفاهية والا فالاجمال العرضي
لا يجب فيه الاحتياط عنده فاعترض عليه بان ذلك يجري في البراءة فيكون النزاع بينهما في مجرد العبارة كما ان عادته [illegible] ونحن نقول ان التفصيل بين
الاجمال الذاتي والعرضي لا وجه له توافقا وتخالفا لان ملاك الامر فيهما واحد قوله مع ان التكليف بالمجمل آه اقول توضيحه ان امتناع التكليف
بالمجمل وتاخير بيانه عن وقت الحاجة انما هو لاستلزامه طلب المحال وهو انما يسلم في صورة عدم تمكن المكلف من الاطاعة مع عدم البيان واما مع تمكنه منها
كذلك فامتناعه بل قبحه ممنوع ومن هنا اورد بعض الافاضل على اطلاق كلام القوم بالنسبة الى قبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وجعلهم القضية
كلية الا ان يفسر وقت الحاجة بزمن الاحتياج الى البيان واما اذا فسر بوقت العمل او بوقت يصح فيه ايقاعه كما يظهر من كلماتهم وصرح به بعضهم انتقض
كليتها بالمجمل المردد بين عدة اشياء اذا كانت بحيث يتمكن المكلف من تحصيل العلم بالبراءة منه بفعل الكل كالصلوة مع اشتباه القبلة او الساتر
عند التمكن من التكرير وبالمجمل المركبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلوة على القول بانها اسم للصحيح وبالمجمل من جهة تعارض النصين فان جواز التاخير في
امثال ذلك ليس محل تامل ولا يلزم منه التكليف بالمحال فان قيل لزوم التكليف بالمحال من حيث تعذر الامتثال المطلوب بالنسبة الى الفعل الخاص لتوقفه على
ان يكون الداعي على الفعل هو الموافقة وهذا لا يتيسر مع عدم العلم بالمطلوب قلت التكليف بالفعل لا يستلزم التكليف بالعلم بالامتثال الخاص كما يقتضي
ان يكون الداعي اليه موافقة الامر ولو سلم نظرا الى تحقيق معنى العبادة امكن وقوعه بقصد الموافقة بمجرد الاحتمال وما ابعد ما بين كلام من اطلق الاستحالة و
ادعى الكلية وبين مذاق صاحب الحدائق ره حيث اطلق جوازه وعقد له بابا استنادا الى ما ورد في بعض الاخبار من قولهم عليهم السلام علينا ان نلقي [illegible] وعليكم ان تسألوا و
علينا ان نجيب ليت شعري ما اراد بذلك فان اراد ذلك في التكليف الفعلي فالبديهة تشهد بخلافه ولا اشعار في الخبر به وان اراد في التكليف الشأني اي
الثابت على تقدير البيان فان اراد جواز ذلك في الجملة ولو مع المانع فهو غير قابل للنزاع وان اراد جوازه مطلقا ولو مع ارتفاع المانع من التقية وشبهها ففسادها
ضروري لقبحه الاخلال باللطف والرواية المذكورة على تقدير صحتها محمولة على صورة وجود المانع وان كان ظاهرها الاطلاق من جهة مخالفتها للعقل الصريح
وظني ان هذه الرواية ليست ناظرة الى هذا المقام اصلا وكان مراد المعصوم عليه السلام ان شأن الرعية والشيعة ان يسألوهم عن كل مسألة وشأنهم ان يجيبوا
مخيرين فيه المصلحة من حيث انهم اطباء النفوس والقلوب ولذا لم يجيبوا عن بعض المسائل لبعض الاشخاص ونهوا عن بعض المسائل كالمسائل المتعلقة بالقدر
وربما اعرضوا عن جواب السائل الى غيره للتقية كما سئل الامام عن قول امين عقيب غير المغضوب عليهم ولا الضالين فاجاب بانهم اليهود والنصارى فعدل
عن بيان الحكم الى تفسير الآية وحينئذ فلا دلالة للرواية على ما رامه المحقق اصلا وكيف كان فملخص الجواب عن كلام المحقق القمي ره على ما ذكره المصنف ره
وغيره وجهان احدهما ان قبح الخطاب بالمجمل وتاخير البيان انما يسلم في المجمل الذاتي لا العرضي الذي ينطبق فيما نحن فيه بعد توجه الخطاب الينا لفقدان
المشافهة وانما حصل الاجمال بسبب الامور الخارجية فاللازم علينا فيما ليس فيه امارة شرعية من الوقائع الرجوع الى ما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط
وقد عرفت استقلال العقل بوجوب الاحتياط في صورة العلم الاجمالي بالتكليف وثانيهما انه لو سلم فانما يسلم فيما لم يمكن فيه الاطاعة والامتثال ولو
بالاحتياط الا ان يراد بالقبح ما يرجع الى التكليف بغير المقدور من جهة عدم العلم بخصوص المأمور به وعدم امكان قصد التقرب معه فيرد عليه ما سيأتي قوله
فيقبح اذا كان التكليف بالشيء آه اقول هذا ازيد مما ذكره بعض الافاضل في الرد من ان هذا الكلام مناف لما سبق من ان حكمهم بالاستحالة انما هو من
جهة لزوم التكليف بالمحال وهو ضروري الامتناع ولا يمكن ايجاد دليل على وقوعه ليس ذلك الا لاشتراط قصد التعيين في الطاعة لان هذا الاشتراط انما [illegible]
الا البعض وهم مطبقون على استحالة التكليف بالمجمل فكيف يبنى مسألة وفاقية على مسألة خلافية مع ان ذلك من المسائل الظنية كما اعترف به فكيف يبنى على

مسئلة قطعية عقلية على ان التكليف لا يستلزم اشتراط وقوع ما كلف به بقصد التعيين لانه اعم من الواجب المشروط بالقصد ... بها ومن المحرم تكليفه
القول بالاستحالة معه وعجب الاولوية ورود النظر على ما ذكره هذا الفاضل المحقق اما اولا فلان المحقق القمي لم يبن مسئلة امتناع التكليف بالمجمل
على مسئلة اشتراط قصد القربة ليلزم المحذور المذكور بل بناها على اشتراط العلم بالتكليف على الوجه المطلوب ... وفاقية قطعية باعتقاد
كما يظهر من اطراف كلامه واما ثانيا فلانه ليس في كلامه ما يدل على ان التكليف يستلزم اشتراط وقوع المكلف به بقصد التعيين حتى يرد عليه ما ذكره وانما
اراد بذلك ان التكليف على هذا الوجه يستلزم اشتراط اعتبار قصد التعيين فيما يعتبر فيه كما هو ظاهر عند من يتدبر ادلته تامل **قوله** فانه يسقط
قصد التعيين اه **اقول** لا يخفى ان سقوط قصد التعيين لا يتحقق الا مع الحكم بالاحتياط اذ مع الحكم بالبراءة يرجع الامر الى التخيير ويمكن معه قصد
التعيين في الظاهر بالنسبة الى ما يختاره المكلف والامر يوجب تحقق المذكور لا الاحتياط في التكليف بالمجمل الا اذا اعتبر فيه سقوط قصد التعيين فمع
عدم اعتباره الحكم بالبراءة **قوله** واما الوجه الاول اه **اقول** بهذا يظهر ضعف ما صدر عن بعض الافاضل من جعله من جملة ثمرات وجوب المقدمة قصد
الامتثال والقربة بفعلها من حيث كونها مقدمة فيصح وقوعها على وجه العبادة اذا كان مشروعيتها لاجل ذلك كما في الصلوة الى الاربع جهات مثلا ويظهر ايضا
ضعف ما اورده على المحقق المذكور من ان المراد من قصد التعيين ان كان تعيين ما يأتي به طاعة فهو حاصل في الكل ولو بالنظر الى المطلوبية المقدمية
وان كان تعيين كونه طاعة نفسية او غيرية فاشتراط صحة العبادة به ثم توضيح ذلك ان المراد من التعيين تعيين الواجب الواقعي الذي هو احدهما معينا عند
الله مطلوبا واقعيا بعنوان ان ما يأتي به واجب نفسي او واجب غيري ولا يمكن احرازه بالطاعة المقدمية نعم يمكن منع اعتبار قصده بالخصوص وتجويز
بالنسبة اليه على الوجه المذكور في المتن لكن ظاهرهم خلاف ذلك واما الواجب الغيري التبعي فلا شك في عدم اعتبار قصد كونه غيريا اليه بل لاجل
تحصيل غيره في صحته ولا في صحة الغير ايضا لو كان توصليا واما لو كان تعبديا كالوضوء فهل يعتبر في تحقق الاطاعة والامتثال والتقرب به قصده
بحيث لو لم يقصد فيه وقع فاسدا اولا وجهان لا يبعد ترجيح الاول على ما حققناه في محله **قوله** ثم ما ذكرنا يندفع اه **اقول** وكان هذا التوهم
وما ضاهاها الجأ المحقق القمي ره الى الالتزام في الموارد التي ورد فيها الامر بالاتيان بجملة يشتبه فيها الواجب بغيره بان الجميع هناك واجب فيها قبل الاشتباه
باق على وجوبه السابق وان ما عداه واجب تحصيله وما التزم به ان تم يرتفع به اشكالات منها هذا التوهم ومنها ما اورد على من نفى الاشكال عن
وجوب المقدمة العلمية نظرا الى انه عين الاتيان بالواجب كالفاضل التوني ره من انه ان قيل بكون الافعال المتعلقة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب
بان انتفاء الوضوح على الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فان تركه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمة
ايضا فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم بالواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي يكون التكرار مقدمة
بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها فالحال في ذلك كالحال في سائر المقدمات من غير فرق ومنها ما تمسك به القائل بان
وجوب المقدمة مشروط بارادة ذي المقدمة كصاحب المعالم من ان المصلي الى اربع جهات في صورة اشتباه القبلة الى جهة مخصوصة معينة مع عدم القصد الى
ذي المقدمة وهي الصلوة الصحيحة الواقعية الجامعة للشرائط الحاصلة بالصلوة الى اربع جهات لم تحصل بها الخروج عن العهدة وعدم الارتفاع في
الكل ظاهر غني عن البيان فافهم **قوله** وذكرنا ورود الاشكال من هذه الجهة اه **اقول** فان قلت الاشكال كما يرد على التيمم يرد على الوضوء ايضا
اذ لو كان مناط الفرق ورود الامر بالنسبة الى الوضوء فهو واضح البطلان لورود الامر بالتيمم ايضا في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وان كان رجحان الوضوء
بنفسه دون التيمم فهو كذلك اذ لم ينقل احد من الامامية بوجوبه نفسا نعم نسب الشهيد ره في الذكرى الى القيل وصرح في قواعده بان القائل من العامة
قلت الفرق بينهما مسلم لرجحان الوضوء بنفسه عند الاصحاب فيستحب التجديد والكون على الطهارة وعدمها بالنسبة الى التيمم فقد قام بعض
الاصحاب فيما في ذلك مستندا الى عموم المنزلة وقد منعه بعضهم وتفصيل الكلام موكول الى الفقه لذا قيد المصدر ره الاشكال بتقييده على القول بعدم رجحان
التيمم في نفسه نعم يرد بالنسبة الى الوضوء اشكال اخر يلاحظ في كلمات الاصحاب من انهم جعلوه من العبادات واعتبروا فيه ما اعتبروه في غيره من قصد
التقرب به ولا يخفى ان معنى كونه عبادة انه يجب الاتيان به بقصد الامتثال بالامر الاستحبابي والامر الغيري لا يجب قصد الامتثال به الا بقصد الامتثال
للامر بذي المقدمة فكون المقدمة عبادة انما هو بالنظر الى الامر الندبي لما ثبت من ان الامر المقدمي لا يقتضي كون المقدمة عبادة كما اشار اليه المصنف ره
ذلك يتفرع المسئلة المعروفة بين القوم من انه اذا توضأ المكلف لغاية من الغايات جاز له ان يكتفي به لسائر الغايات ولا يتعدد بتعددها فان ...
بالوضوء الواحد لها انما هو لاجل ما ذكرنا من ان المعتبر فيه هو قصد التقرب للامر النفسي ولو كان المعتبر قصد الوجوب الغيري لزم تعدده اذ لا يتحقق
الا مع قصد الغير وهو كالواجب الخاص بالوضوء لغاية مخصوصة انما يكفيها لا لغيرها اذ هو مأمور به بالنسبة الى غير تلك الغاية بامر اخر ويرشد
الى ما ذكرناه ما قرروه في غسل الجنابة قبل طلوع الفجر في ليلة رمضان فصرحوا بان الصوم لا يتوقف على الغسل بقصد الوجوب بل يتوقف على الطهارة
الشرعي سواء كان بقصد الوجوب او بقصد الاستحباب النفسي ثم انهم افتوا مع ذلك في كتبهم الفقهية بان المعتبر هو نية الوجوب وليس هذا الا القول
باعتبار قصد التوصل الى الغير وملاحظة جهة الغيرية اذ هو مستحب بالنظر الى الامر النفسي فهل هذا الا تهافت ظاهر وقد اندفع واضح ويمكن
التفصي عنه بما حققناه في دررنا الاصولية ولا داعي الى تطويل الكلام بذكره هيهنا **قوله** بناء على تردد الصلوة الوسطى اه **اقول** في الكافي و

التهذيب عن الباقر عليه السلام في الصلوة الوسطى قال هي صلوة الظهر وهي اول صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي وسط النهار ووسط صلوتين
بالنهار صلوة الغداة وصلوة العصر قال عليه السلام وفي بعض القراءات حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر الخبر وفي المجمع عن علي
عليه السلام انها الجمعة يوم الجمعة والظهر سائر الايام **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ادعاه من الاولوية من جهة ان محل الكلام
هو الاجمال العرضي الذي لاختصاص الخطابات بالحاضرين فالاجمال فيها بالنسبة الينا من قبيل الاجمال العرضي فيكون هذه الصورة كصورة عدم النص
بلا فرق فلا وجه لدعوى الاولوية كما يشير اليه الاشارة وعلى هذا فيمكن ارجاع الشك فيها الى الشك في التكليف بان يقال ان احد الامرين بعد تحقق
الاجمال في اللفظ وعدم جواز طرحهما راسا واختلاف العلماء مما هو متيقن والزائد على ذلك من لزوم الجمع بين الامرين وتعيين احدهما تكليف زائد ينفى
بالاصل وبعبارة اخرى ان المتيقن هو الكلي القابل للانفراد على سبيل التخيير وللاجتماع مع الاخر وبعبارة ثالثة الملحوظ الواحد على وجه اللابشرطية
وهو كما يتحقق بالجمع بين الامرين يتحقق بدونه فالزائد مشكوك فحينئذ تشملها ادلة البرائة لصدق كون الجمع محجوبا علمه عنا مثلا **قوله**
المسئلة الثالثة اه **اقول** قيل هذه المسئلة في الحقيقة خارجة عن مسئلة الاشتغال والبرائة لان الكلام فيها انما هو من جهة مراعاة العلم الاجمالي
وعدمها وفي هذه المسئلة يرجع البحث الى احكام التعارض فهي من مسائل التعادل والتراجيح فذكرها هنا لمجرد الاستطراد فافهم **قوله** فالمشهور فيه
التخيير اه **اقول** في هذه المسئلة ثلاثة اقوال في هذا المبحث وفي مبحث التعادل والتراجيح احدها التخيير وثانيها التوقف والاحتياط في العمل وينسب الى
الاخبارية وثالثها التساقط والرجوع الى الاصل ولم نعرف قائله بخصوصه وههنا قول رابع نسبه السيد الصدر ره الى القيل وهو ان الجمع بين العبادتين
محرم والمشهور هو الاول بل قيل لا يعرف في ذلك خلاف من الاصحاب عليه اكثر اهل الخلاف وهو المحكي عن الجبائيين والقاضي والرازي والبيضاوي وقد
نسب في كلام البعض الى جميع المجتهدين وكيف كان فلم نر احدا منهم يظهر منه الخلاف وقد ينسب القول بالاحتياط الى المحقق الخونساري ولعل الباعث
النظر الى ظاهر كلماته المختلفة جدا كما اشرنا والا فليس هو ممن يثبت اخبار هذا المذهب مع ما يعرف من مذاقه في الاصول نعم ينسب الى المحقق المدقق شريف
العلماء ره القول بالاحتياط مع نسبته الى المشهور في كلا المبحثين وحاصل كلامه المحكي في مبحث التعادل والتراجيح ان التخيير مما لا دليل عليه لان ما يتصور فيه
اما الاخبار واما الدليل الرابع ولا اعتداد بواحد منهما اما الاخبار فلعدم افادتها وان انجبرت بالشهرة الا الظن والمسئلة اصولية واما الدليل الرابع
فغاية ما يدل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع وحاصل كلامه ره في هذا المبحث ان احتمال الطرح كاحتمال القرعة في المقام باطل
لمخالفة الاول للاجماع وطريقة العقلاء وان القرعة لو وجد القول بها لكان لاجل كون المكلف به هو الامر الواقعي وكونها وسيلة اليه فاذا اسلم ذلك
الاحتياط المنبعث عن قاعدة الشغل في امثال المقام مما لم يرد عليها دليل ولم يرد لان اخبار القرعة بعضها مختص بموارد خاصة من الموضوعات وبعضها عام
وهو يجري مع تحقق الاشكال لا مطلقا وليس هو في المقام لما اشرنا اليه مع انه منصرف الى الموضوعات ومن الضعاف مع عدم جابر له في المقام فانحصر الامر
في التخيير والجمع ومقتضى الادلة من طريقة العقلاء وحكم القوة العاقلة هو الجمع من جهة دفع الضرر المحتمل كما ان ذلك مقتضى اخبار الاحتياط فانها معا
منجبرة في المقام بما اشير اليه وربما يؤيده هنا المعظم حتى ان القائلين بالبرائة في الارتباطيات قال به هنا والقول بانه اما بالنسبة الى الامر النفس الامري
او بالنسبة في مرحلة الظاهر فالاول ممنوع والثاني لا يثبت المطلوب اذ المكلف به اما الامران معا او احدهما فالقدر المتيقن موجود والمشكوك مدفوع بالاصل
مدفوع لثبوت التكليف بالواقع لمشاركة الغائب مع الحاضر فيجب الاتيان بكل من الامرين من باب المقدمة الى ان قال واما الحصر في القول بالتعويل في المقام على
الاخبار العلاجية الامرة بالتخيير في صورة تعارض النصين مدفوع بانصرافها الى غير ما نحن فيه وان موردها دوران الامر بين المحذورين مع عدم
افادتها الظن لاختلافها في انفسها انتهى ما اردنا من كلامه ملخصا وهو عجيب سيما مع نسبة القول به الى المعظم ولقد قال بعض الافاضل لا ادري من اين حققه
انه ره وان كان وسيع الباع طويل الذراع في المطالب الاصولية الا انه كان قليل المراجعة الى الكتب فكيف كان فظني ان منشا ما تخيله ظواهر كلمات
المحققين الخونساري والقمي ره **قوله** والاقوى هنا ايضا اه **اقول** وربما يدعى الاولوية هنا نظرا الى وجود العلم التفصيلي بالتكليف اذ
الاشتباه فيه انما هو في الموضوع الذي ليس بيانه من وظيفة الشرع فلا يجري البرائة فيه لعدم جريان دليلها وهو قبح التكليف بلا بيان فيه فاصل الخطاب
معلوم وكما هو المفروض ليس في وظيفة الشارع ازالته وانما الاشتباه من قبل المكلف بخلاف الشبهة الحكمية **قوله** مستند المشهور كلام اه
اقول قد عرفت انه تمسك في مسئلة الفائتة بوجهين منشاهما ما اشار اليه شيخنا الاشارة ولصاحب الفصول في المقام كلام طويل في رده وان
كان بعضه لا يخلو عن نظر **قوله** ويؤيد ما ذكرنا الخ **اقول** الرواية المشتملة على ما هو كالتعليل هي رواية الحسين بن سعيد المرفوعة عن المحاسن عن
ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل نسي صلوة من الصلوات الخمس لا يدري ايتها هي قال عليه السلام يصلي ثلاثة واربعة وركعتين فان كانت الظهر او العصر او العشاء
كان قد صلى وان كانت المغرب او الغداة فقد صلى **قوله** ولذا نعد المشهور اه **اقول** نسب الى المشهور في الذخيرة والى الاكثر في التذكرة بل عن الروض انه يمكن
دعوى الاجماع هنا لان المخالف فيه كالمخالف في اصل المسئلة بل عد عن المخالف ان القول بالتكرير هنا دونه في المسئلة الاولى مما لا يجتمعان ووجه
التعدي اما العلة المنصوصة في الخبر واما دعوى الاولوية اذ المثال في الخبر المذكور وغيره وللقاعدة المشتركة بين الحاضر والمسافر المقررة في محلها وغيره
والحق ما اتفق المشهور اقتصارا فيما خالف القاعدة على مورد الاجماع ويظهر ضعفه من ملاحظة كتب الفقهاء **قوله** اما الاول فلان مفروض الكلام اه **اقول**

مضافا الى منع الانطباق لعدم الغلبة في الوجوه والاحتمال التي هي مناط الانطباق **قوله** والشرطي تعيينه للمنظور اه **اقول** توضيحه ان بعض الشرائط شرائط لنفس المأمور به كالاستقبال والستر وبعضها شرائط للاطاعة والمعتبر هو اتيان الفعل مع جميع شرائط نفسه اما الاطاعة فهي مما خرج عن المأمور به اذ لا وهي مسلوبة لنفي التمكن من تحصيل الجزم بالنية الذي هو من شرائط الاطاعة ومثل هذا لا يدفع التعدد الوارد في اشتراط قصد التقرب في العبادات وتقريره ان قصد التقرب موقوف على ثبوت الامر لان معنى التقرب امتثال الامر موقوف على ثبوت متعلقه على القيد والمشروط على الشرط وتوضيح الدفع ان الامر تعلق بايجاد الفعل سواء كان المراد حصوله كيفما اتفق فيسقط الامر بفعله كذلك التام حصوله بداعي الامر المتعلق به فلا يرد الا الا ان قصد الفعل امتثالا لداعي الامر ولما كان الايجاد امر اختياري ... مسبوقا بالشعور لزم قصد التقرب والحاصل ان المطلوب ليس الفعل المقيد بقصد التقرب حتى يلزم التعدد **قوله** للشك في ان النية في كل اه **اقول** اراد بذلك بيان ثمرة الوجهين المذكورين في كيفية النية في صور الاحتياط بالجمع وتفصيل الكلام انه قد عرفت ان النية فيها طريقين احدهما وهو المشهور ان يقصد لكل من الامرين الوجوب والقربة لان الشارع امر بكل منهما فهما واجبان ظاهرا وثانيهما ان يقصد الواجب الواقعي المردد بينهما بان ينوي ما هو الثابت في نفس الامر الحاصل في ضمن هذين الفعلين تقربا الى الله وعلى هذا الوجهين الخلاف في ان الاحتياط في المعاد فان كان بدليل الاحتياط هو الاستصحاب الفرضي كما يظهر من بعضهم بان يفرض الشك قبل الاتيان بشيء من الامرين فيقال ان التكليف بالامر المجمل المردد ثابت يقينا قبل الاتيان بهما ومجرد الاتيان باحدهما لا يوجب العلم بالبراءة والاحتياط بعد حمل الاوامر فيها على الحتم دون الالزام لا الارشاد فالحق هو الطريق المشهور وان كان الاحتياط مع حمل الاوامر فيها على الارشاد او حكم العقل المطابق لها فالحق هو الطريق الثاني الحق ان لا استصحاب الاجري له في المجملات كما مر وسيأتي الاشارة اليه وقد تقدم ان اوامر الاحتياط ارشادية فلا بد من ترجيح الثاني كما اختاره المصنف هذا يكون احدهما مطلوبا واقعيا يترتب عليه الثواب والعقاب والاخر مطلوبا ظاهريا لا يترتب عليه شيء منهما الا على وجود المصلحة والحسن في المقدمة لكن التحقيق انحصار مصلحتها في ... فالمقصود منها التوصل الى المقدمات الوجودية والعلم بتحققه اذا كانت من المقدمات العلمية نعم فرق بين المقدمات العلمية والمقدمات الوجودية من جهة ان الاولى قابلة لتعلق الامر ... الصلوة الى الاربع جهات عند اشتباه القبلة لكنها على هذا التقدير ليست من المقدمات حقيقة بل هي مثل ذي المقدمة او عينها على ما اختاره بعض المحققين بخلاف الثانية فانها ليست قابلة له لانحصار مصلحتها في كونها ذريعة فلا يصح قصد التقرب بها وبمثل ذلك ... بعضهم من ترتب وجوب المقدمة من انها اذا كانت مما يشترط في صحتها قصد التقرب كالطهارة فعلى القول بالوجوب يصح فعلها لكونها مامورا بها حينئذ وعلى القول بعدمه لا يصح مثال ذلك الطهارة لمس كتابة القرآن فان وجوبها للصلوة والطواف مما ورد فيه النص كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الاية وقوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلوة واما وجوبها لمس كتابة القرآن فلم يرد فيه نص والنص انما دل على حرمة المس لغير المتطهر وهو قوله تعالى لا يمسه الا المطهرون فان قلنا بوجوب المقدمة صح فعلها للمس الواجب بنذر وشبهه لرجحانها ... ولا فلا ومحصل ما حققنا في مقام الابطال ان الامر بالمقدمة المستفاد من الامر بذيها لا يوجب كونها عبادة حتى يمكن قصد التقرب بها كما يحكم به الاستقراء في المقدمات حيث ان كثيرا منها من الامور التوصلية الغير المحتاجة الى قصد القربة كالمشي للحج وغسل الثوب النجس للصلوة وغيرها فليس ذلك من الثمرات وكيف كان فثمرة الوجهين فيما نحن فيه ما ذكره المصنف من ان المكلف لو لم يكن قصد لفعل المشتبهين من اول الامر بل له بعد فعل احدهما ان يفعل الاخر فعلى المشهور لا يجزيه ... على التقدير فلا ... ذكر في المتن **قوله** وعلى ما ذكرنا فلو ترك الصلاة اه **اقول** قد ذكرنا في المباحث السابقة ان المقدمات على القول بوجوبها ايضا لا يترتب على تركها العقاب لان وجوبها غيري وان كان اصليا والعقاب في الواجب الغيري انما يترتب على ترك ذي المقدمة كما ان الوجوب فيه تابع لوجوبه فان تعلق الخطاب كان من جهة ايصاله الى ذلك الغير ومثل هذا الوجوب ليس ... استحقاق عقاب مستقل من جهة مخالفته فهذا الاستحقاق واحد بالنسبة الى المقدمة بالعرض ... بالاصالة كما ان العقاب كذلك فلا فرق في العقاب والاستحقاق بين ما اذا ترك الواجب واتى بالمقدمات وبين ما اذا تركهما جميعا وكذا الحال في اجزاء الواجب فان العقاب الحاصل بتركها هو نفس العقاب الحاصل بترك الكل كما حققنا في محله وعلى هذا فلا يمكن اثبات تعدد العقاب في المقام من جهة ملاحظة المقدمية كما ارتكبه بعضهم فلا تغفل **قوله** فالظاهر ايضا عدم سقوطه اه **اقول** حاصل الفرق بين الشبهة الغير المحصورة التحريمية والوجوبية هو ان يمكن دفع لزوم المخالفة القطعية في الاولى على تقدير ارتكاب الجميع بان ارتكاب البعض ليس مخالفة وكذا ارتكاب البعض الاخر لاحتمال كون البعض الباقي هو الحرام الواقعي وقد خرج عن محل الابتلاء وهكذا فلا يحصل المخالفة القطعية الا بعد ارتكاب الجميع اذ المفروض عدم حصولها بارتكاب البعض الاول على ارتكاب الكل ولا البعض الثاني والثالث الى اخر الاطراف لاحتمال كون الحرام هو ما ارتكبه سابقا بخلاف الثانية اذ يلزم المخالفة على تقدير ترك الجميع بل يحصل بمجرد العزم على الترك كما لا يخفى **قوله** ثم ان التكليف باتيان الواقع اه **اقول** المراد ان بعد التمكن يوجب علم مطلوبية الواقع في الواقع لاحتمال كون الواجب هو المعسور فلا يبقى محل للاحتياط **قوله** وهذا هو الاقوى اه **اقول** الاقوى التفصيل بين العذر الشرعي والعقلي فعلى الاول لا وعلى الثاني نعم وذلك لان ترخيص الشارع في الاول في ترك الاحتياط التام كما في صورة التعسر يقتضي سقوط الاحتياط راسا المقتضي لعدم مطلوبية الواقع لان ... الدليل على وجوب الاحتياط الغير التام اعني الاحتياط بالنسبة الى بعض الاطراف المحتمل ... عن الواقع كما في

اشتباه القبلة بخلاف ترخيص العقل في تركه في الثاني كما في صورة التمكن ... من الاعذار العقلية فانه لا يقتضي سقوط الاحتياط الجزئي من جهة سقوط الكلي بالتعذر ثم انه ربما يقال بعدم وجوب اتيان الواحد ايضا بمعنى جواز المخالفة القطعية لرجوع الشك حينئذ الى التكليف لاحتمال كون المكلف به الواجب المجمل عندنا المعين في نفس الامر وكان الفرد الغير المتمكن منه فلا تكليف في الواقع لعدم القدرة على المكلف به وفيه ان كلا من الافراد واجب من باب الاحتياط فلا يسقط من عدم التمكن من بعضها الاخر المتمكن منه والمقدمة العلمية اقوى من سائر المقدمات فليس الغرض فيهما الا التوصل الى الغير **قوله** عدم التمكن من الامتثال اه **اقول** يظهر من بعضهم انه لا فرق في التقدم على العلم الاجمالي بين العلم التفصيلي والظن التفصيلي الخاص بل المطلق ايضا عند القائل بحجية الظن المطلق وقد تقدم الكلام في ذلك **قوله** لان العصر المقصودة اه **اقول** ملخصه ان المعتبر من الترتيب اما وقوع العصر الواقعية بعد الظهر الواقعية او وقوع الظاهرية بعد الظاهرية او وقوع الظاهرية بعد الواقعية وعلى الاولين يحصل الترتيب بذلك لوقوع العصر بعد الظهر في بعض المحتملات وعلى الثالث كان غير حاصل الا ان ذلك لم يثبت من الادلة والحاصل ان المرتب العصر اليقينية على الظهر اليقينية والمحتملة على المحتملة وما نحن فيه من الثاني وبعد الفراغ من ثالث الاحتمالات يحصل اليقين بالترتيب والانصاف ان هذا مغالطة اذ ليس هنا سوى الترتيب الواقعي وهو ممكن بتاخير محتملات العصر عن محتملات الظهر فان قيل لو بني على ذلك لزم تعين الاربع للعصر لو فرض عدم ادراك الزائد عليها من اخر الوقت والتزامه مشكل قلت اولا انه يمكن دعوى خروج ذلك عما نحن فيه بادلة الاختصاص ولذلك التزم في الروض على ما قيل بتنزيل الاربع صلوات منزلة الركعات الاربع وثانيا انه قد يمنع الاختصاص المزبور لعلو ترجيح امارات اختصاص الاصل على خطاب المقدمة وامكان تنزيل ادلة الاختصاص على ارادة ذلك بالنسبة الى الفعل ومقدمات الصحة لا مقدمات اليقين ولذا نقل عن الموجز الحاوي وكشف الالتباس انه يصلي الظهر الى ثلاث ويختص العصر بالباقي وكذا المغرب والعشاء وكاشف اللثام احتمل الوجهين وقبل الظهر والعصر مترتبا فعلا لا امرا والا لكان جواز العصر مشروطا باداء الظهر لا مطلقا وحينئذ يتجه اداؤهما معا بالنسبة الى الجهة اذ هما حينئذ بعد التمام كالفعل الواحد المرتب بعضه على بعض فان قوله عليه السلام اذا زالت الشمس دخل الوقتان الا ان هذه قبل هذه ظاهر في ان اداءهما معا بامر واحد الا ان هذه قبل هذه ففي الصورة المفروضة يصليهما معا الى الجهتين ولا يختص العصر بالاربع ولا الظهر بالثلاث نعم لو كان الباقي ثلاثا مثلا امكن القول بصلوتهما معا الى جهة واختصاص العصر بالثلاث الاخر مع فرض ... الجهة في فعلهما يختص العصر بالباقية ولا يصح فعل الظهر فيها ولا يخفى ان هذه تكلفات ضرورة كونهما فعلين مستقلين ثم اعلم ان ما ذكرنا مطرد في كل ما هو من هذا الباب من اشتباه الثوبين والقبلة والقصر والاتمام وغير ذلك مما ذكره المحقق من الفرق بين مسئلتي اشتباه القبلة والقصر والاتمام بانه يجوز في الثانية ان يصليهما تامتين ثم ... ان يصلي العصر قصرا قبل ان يصلي الظهر كذلك وان كان قد صلاها ... **قوله** هذا كله مع تنجز الامر اه **اقول** توضيحه ان ما ذكرنا من القولين انما يجري في الوقت المشترك واما الوقت المختص بالظهر فلو وقعا فيه فيمكن عكس جريان القول الثاني ح اذ الوقت المختص يختلف باختلاف احوال المكلفين فهو للمسافر مقدار ركعتين ولمن اشتبه عليه القبلة ست عشرة مثلا فعلى هذا لو اتى بالعصر قبل الظهر من كل الجهات كان العصر واقعة في الوقت المختص بالظهر لما عرفت ويضعف ذلك بان الوقت المختص انما يلاحظ بالنسبة الى الصلوة الواقعية وهي اربع ركعات للحاضر وركعتان للمسافر والست عشرة ليست من التكاليف الواقعية بل هي من جهة العلم بالواقع والذي يسهل الخطب ما ذكرنا من انه لو صلى الظهر والعصر في جهة مخصوصة معينة ثم انكشف انها جهة القبلة فلا اظن احدا يلتزم ببطلان العصر مع ان من يقرب في محله بطلان صلوة العصر الواقعة في الوقت المختص بالظهر ولو سلم فانما يسلم بالنسبة الى بعض صور صلوة العصر وهو ان يصليها الى غير الجهة التي صلى الظهر اليها اذ هو احتمال البطلان في صلوة العصر على تقدير بطلان صلوة الظهر واقعا اذ لو صحت كان القبلة هي الجهة التي وقعت اليها الظهر لا التي وقعت اليها العصر وبعد فرض بطلان الظهر لم يتوجه الامر بالعصر واقعا واما لو صلى العصر الى عين الجهة التي صلى اليها الظهر فلا احتمال لا يحتمل فيها الا على فرض صحة صلوة الظهر واقعا ومع صحتها يتوجه الامر بالعصر فيصح حينئذ فعلها **قوله** فيما اذا دار الامر في الواجب اه **اقول** قد اشرنا سابقا الى ان حكم الاقل والاكثر الاستقلاليين غير حكم الارتباطيين وقد اختلفت كلمات القوم فيه فيظهر من بعضهم ان الحكم فيه الاحتياط بل يظهر من بعضهم دعوى عدم الخلاف فيه وبعضهم فرق بينه وبين المتباينين في الحكم فقال فيه بالبراءة وفي المتباينين بالاحتياط بل يستفاد من تتبع كلماتهم تعاكس القولين في قسمي الاقل والاكثر بمعنى ان بعضهم يقول بالاحتياط في الاستقلالي والبراءة في الارتباطي وبعضهم يقول بعكس ذلك كما حققه الاستاد فانه صرح ... ان الاستقلالي بالاصل سواء كان التكليف ذا ركنين او الوجهين او الوجوه وتعلق بكلي معلوم على وجه صادق على جميع مراتبه قد شك فيما اشتغلت الذمة منه كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل والكثير او تعلق بمجمل دائر بين البراءة والاشتغال للشك في وضعه للاقل والاكثر او لعيبة الاجمال في تلك الواقعة كما اذا ... فكلف باداء ... ودار بين الاقل والاكثر واستند في ذلك الى ان القدر المتيقن من التكليف فيه هو اشتغال الذمة بالاقل والزيادة غير معلومة فينفي بالاصل ثم اورد على نفسه سؤالا ملخصه انه يلزم الامر في المقام بين امرين وجوبيين بنسبة الاصل اليهما على السوية فاجاب بما حاصله انه ليس المقصود اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل بل المراد ان الاقل متيقن على كل حال والمنفي ما اوردنا من كلامه بعينه اكرامه **اقول** كما اختلفت كلماتهم في هذه المسئلة في الاصول اختلفت في الفقه ايضا كما يرشد اليه اختلاف كلماتهم في مسئلة قيمة التالف حيث اختلفوا ان القيمة المضمونة هل هي قيمة يوم التفريط او يوم التلف او اعلى القيم وفي مسئلة الاستنجاء بالحجر ذي الجهات ومسائل

... بل في مسئلة الشك في طهارة الثوب المتنجس بغير بول الرضيع بدون العصر ايضا اذا عممنا ذلك بحيث يشمل ما يكون المقدار الاول فيه ...

... ذلك من المسائل **قوله** اوجز ذهني سوا الفيداء **اقول** وجه التعبير بالجزء كون التقييد داخلا وان كان ...

... **اقول** ... كالمؤمنة في الرقبة المؤمنة ...

... **قوله** ومن ذلك دوران الامر ... **اقول** ... الامر بين التعيين والتخيير **قوله** فالاولى منها ان يكون ذلك ... **اقول** ...

... الاصل وملخص الكلام ... النزاع في كون العلم الاجمالي منجزا وعدمه ...

... الواقع ... فالاصل مع القائلين بالبراءة ...

... الشارع ... مع ورود الاحتياط على ادلة البراءة ...

... **قوله** على ما ذهب اليه بعض ... **اقول** ...

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ومنها ان المستصحب اما ان يكون هو التكليف بالاقل او الاكثر او الامر المتعلق بالمركب فان كان الاول فالتمسك بالاستصحاب غلط وان كان الثاني فجريان الاستصحاب فرع وجود
المستصحب وليس التكليف بالاكثر من بد والامر ان كان الثالث فالمستصحب ايضا غير معلوم لعدم الدليل على التكليف بالامر الواقعي المردد وبه ما لا يخفى منها
انه قد يثبت خلاف المقصود من اثبات الشرطية والجزئية كما اذا دخل الوقت وكان المكلف واجدا لاحد الطهورين في اوله ثم فقد بعد ذلك بلا اختيار منه فيقتضي
استصحاب بقاء الامر بالصلوة عدم الشرطية ويجري هذا بالنسبة الى قاعدة الاشتغال ايضا بالنسبة الى كل ما يمكن ان يكون مدركا للاحتياط فان قيل يمكن تتميم
الامر بالنسبة الى المثال المفروض بعدم القول بالفصل قيل يمكن العكس ايضا بان يتمسك بالبراءة في مثله ويتمم الامر بالنسبة الى الباقي بذلك فلو وجد الترجيح
ضعف هذا الوجه ايضا ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** وقد عرفت الجواب الخ **اقول** قد عرفت ان الجواب لا يتم الا بعد امكان ارجاع الشك في التكليف
وهو غير معلوم بل خلافه معلوم بعد فرض ارتباط بعض الاجزاء ببعض فيكون المقام من قبيل ما شك فيه بالنسبة الى المكلف به ومورد البراءة هو الشك في الاول
وتوهم ان علم القطع بالمخالفة للواقع كاف في منع الامتثال مدفوع بما قدمنا مع انه مخالف للاجماع اذ لا خلاف في كون الاصل هو الاشتغال لو كان
الشك من قبيل الشك في المكلف به والنزاع هنا انما وقع في الصغرى فلو قلنا ان قاعدة الاشتغال وكذا الاستصحاب انما يجريان الى ان يقوم دليل مرجح على

[illegible]

وكانّ الوجه فيما يستفاد من العامّة وغيرهم من اخذ الاصل في قولهم الخطاء النفي لشاملة لاصل البراءة والاباحة بمعنى الراجح مجازا والطاعة فانّها تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصّها بعضهم بما يعمّ به البلوى حيث انّ عدم وجود الدليل في مثله دليل على انتفائه في الواقع ومن الدليل على انتفاء الحكم في الشريعة فما ذكره الشهيد في الذكرى من ان مرجعها الى البراءة الاصلية لانّها يلزم منها اسقاط التكليف لا نفي الحكم الواقعي فليس على ما ينبغي وممّا قرّرناه يظهر لك انّ المستند فيها ليس باخبار الوضع والرفع وما يؤدّي مؤدّاهما اذ هي لا تفيد الّا الحكم الظاهري مع انّ الغالب ايضا اللغو بالقبول وعدم مستند هذا الاستصحاب وقد جعل المستند لا يصادمه كالحال كما نقلنا عنه وكذا يظهر انّ منشأ حجّية اصل العدم ايضا الدليل فيها ولا دليل استصحاب حال العقل لظهور الفرق بينهما من جهة انّ الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته اولا ولا يلاحظ ذلك في تلك الاصل بل يحكم فيه بكون العدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل فكان المستند في حجّيته رجحان العدم في نفسه بمعنى انّ الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم فتدبّر **قوله** ونظرهم في ذلك الى انّ الثبوت **اقول** فيكون نسبة الثبوتي الى تلك الادلّة كنسبة ادلّة نفي العسر والحرج الى

فلا بدّ في الامتثال من تحصيل العلم بفراغ الذمّة المشغولة به ولا يحصل الّا بالاحتياط وامّا اذا تعلّق الثاني فليس في البين مرتبتين تنجز التكليف بالنسبة لدوران المكلّف به بين الامرين فيرجع الامر الى الشكّ في التكليف بالنسبة الى الزائد المشكوك فيه فيرجع فيه الى البراءة ووضع اللفظ للمعنى الصحيح لا ينافي انّ الفرق بين وضع اللفظ للصحيح وبين وضع الظهور لمعناه في غاية الخفاء بل هو مجرّد الادّعاء ولعلّ قوله فافهم اشارة الى ذلك فافهم **قوله** وامّا ما ذكره بعض متأخري المتأخرين **اقول** من جملة الغوامض التي كثر فيها القيل والقال ووقع فيها النزاع والجدال ما ابداه الشريف المحقّق ناظر عنه وربّما ينسب الى بعض من سبقه من التناقض والتهافت في كلمات القوم حيث انّهم ذكروا في مبحث الصحيح والاعمّ انّ الثمرة بين القولين جواز اجراء الاصل في الجزء والشرط المشكوك فيهما على القول بالاعمّ وعدمه ووجوب الاحتياط على القول بالصحيح ونسبوا القول بالوضع للصحيح الى المشهور وذكروا في هذا المبحث انّ المشهور بل المجمع عليه على ما ادّعاه بعضهم هو اجراء البراءة فيهما ولا يخفى انّ التناقض واضح والتهافت لائح فذهب القوم يمينا وشمالا وطلبوا ابا التشريق والتغريب مجالا بين مخصّص للنزاع في هذا المبحث بالاجزاء التي ليست من قبيل الاركان ومن يجعله بعمومه ما استدلّ به الطرفان

حكم المعصومين عليهم السلام وامرهم بالرجوع اليهم في اخذ الاحكام الدالة عليها الاطلاقات وعدم الاكتفاء بها فقضايا مجملة مثل قول النبي صلى الله
عليه وآله صلوا كما رايتموني اصلي وقوله خذوا عني مناسككم وقول الصادق عليه السلام لحماد بعد ان علمه الصلوة يا حماد هكذا صل وقوله هذا وضوء
لا يقبل الله الصلوة الا به واجيب عن النبوي صلى الله عليه وآله بانه غاية ما يكون حجة مع امكان ان يقرء صلوا بفتح اللام اى صلى الملئكة ليلة المعراج كما
رايتموني اصلي ولا اقل من الاحتمال ولو سلم فنقول فيه احتمالات ثلثة الاول ان يكون من قبيل عموم التشبيه فيرجع الامر بالصلوة الشبيهة بصلوته
في جميع الامور الا ما خرج بالدليل من الامور العادية والثاني ان يكون المراد الامر بالصلوة المشتملة على ما يحتمل كونه من الاجزاء والشرائط الا ما كان من قبيل
الغايات والثالث ان الصلوة الشبيهة بصلوته في الشرائط والاجزاء الواقعية فالخبر على الاول مبين صالح لان يكون موجبا لاجمال الاطلاقات الا انه
في نفسه مرجوح لاستلزامه تخصيص الاكثر من الامور العادية وكذا على الاحتمال الثاني من جهة استلزامه عدم الانضباط في الشرائط والاجزاء نظرا
الى اختلاف ذلك بالنسبة الى المحتملين واما على الثالث فهو مجمل فيبقى الاطلاقات مبنية واما قوله خذوا عني مناسككم فلا دلالة فيه على الحد
اذ الاخذ من الاطلاقات اخذ من الشارع وعن الامامين بان المراد اما جميع الافعال التي فعلها او الافعال الواجبة واقعا ولا يصح الا الثاني لوجود
الافعال المندوبة فيما فعل الامام عليه السلام وعليه فيكونان مجملين لا يصلحان لان يوجب الاجمال في الاطلاقات كما لا يخفى **قوله** فانه آه **اقول** لعله
اشارة الى ان هذه ثمرة غير فاكهة وفائدة غير نافعة اولى ان هذا ينافي ما يجيء في كلماتهم من البناء على التمسك بالبراءة مع انه لا وجه للتعرض لها
على هذا التقدير لعدم الاحتياج اليها الا ان يقال ان المقصود هو الثمرة العلمية لا العملية او انها محتاج اليها في صورة فقد النص والاطلاق وكذا في
المعاملات على القول بانها خارجة عن النزاع في مسئلة الصحيح والاعم **قوله** والمطلق مرجع لا مرجح آه **اقول** المرجح في الاصطلاح هو الامارات التي
يكون لها جهة الكشف والمرآتية المفيدة للظن الموجبة لاقربية المرجح بالواقع والمرجع هو الامر التعبدي المجعول للرجوع اليه في مقام العمل بعد التكافؤ والتساقط
وتساقطهما وهو من سنخ الاصول سواء كان من الاصول العملية كالبراءة والاحتياط او اللفظية كاصالة عدم التقييد على احتمال **قوله** وكان هذا
هو السر آه **اقول** وكان هذا هو السر فيما ذهب اليه جماعة المدارك في مسئلة تكبيرة الاحرام من عدم جواز تغيير صورة التكبيرة ولا الاكتفاء بمعناها
احتياطا واعمالا لقاعدة التوقيف في التوظيف فلا يرد عليه الايراد المحكي عن الوحيد البهبهاني في تعليقاته من انه ممن يقول بالبراءة في الشك في الاجزاء
والشرائط فلا بد له من اعمالها في المقام والحكم بكفاية المطلق **قوله** لان الجنس لا وجود له في ضمن آه **اقول** وبعبارة اخرى ان كان ما علم الحكم بالنسبة
اليه هو القدر المشترك فان اريد به المطلق الذي يتحقق مع القيود الاخر ايضا فينقض الشغل به وان اريد به المطلق المتحقق في ضمن هذا القيد فيحتاج
نفي التقييد بالاصل **قوله** واما ما ذكره المحقق آه **اقول** منشأ ما ذكره الشارح ايجاب الاحتياط في المقام على القول بانه هو الحافظ للمتابعة
فالقول به الملحق مع عدم القول به الملحق به غريب **قوله** ثم ان مرجع الشك في المانعية آه **اقول** قد يتوهم ان من قال بالاحتياط في الشرط يمكن القول
بالبراءة هنا تمسكا باستصحاب عدم المانعية الذي هو وارد على الاحتياط والبراءة ولذا اقتصر بعض القائلين بالبراءة في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط
باجراء الاصل بالنسبة الى المانع وتمسك بالنسبة الى الجزء والشرط بعدم القول بالفصل وجعل هذا الاصل معتضدا باستصحاب الصحة لو طرء
الشك في اثناء العمل وفيه انه لا عبرة باستصحاب المذكور لان محل كلام من اجرى هذا الحكم من صورة الشك في وجود المانع فيشمل صورة الشك في منع
الموجود كما نقل عند بعض الافاضل فكما لو علم بمانعية النجاسة وشك في عروضها يوجب الاستصحاب فكذا لو علم بوجود شيء وشك في نجاسته
او علم بوجود نجاسة وشك في مانعيتها يوجب التمسك في نفيها بحجية الاستصحاب الا ان الاستصحاب انما يجري حيث يكون قضية الشيء المستصحب
بقائه عادة او شرعا على تقدير عدم طرو المانع المحتمل طريانه او منع الطارئ المحتمل مانعيته كما في المثالين الاولين لا فيما لم يكن كذلك كالمثال الاخير
حيث انه لا يكون فيه ما يكون قضية البقاء على التقدير المذكور الا الاستصحاب وهو يقتضي الاحتياط بالاتيان بجميع الاجزاء والشرائط المشكوك فيها
والاحتراز عن جميع الموانع المشكوك فيها فان قيل لا ينحصر الاستصحاب فيما ذكر بل هناك استصحاب آخر وهو استصحاب عدم المانع ولو عورض
بالاستصحاب المذكور كان استصحاب الصحة سليما عن المعارض قلت اولا ان مرجع عدم المانع الى حصول المطلوب على تقديره وهو مخالف للاستصحاب
لا موافق له فان الفعل لم يكن من اول الامر بجميع ما يقارنه مطلوبا فيقتصر على القدر المعلوم مطلوبيته ويستصحب في غيره حكمه السابق
عدم المطلوبية وثانيا ان استصحاب الصحة مما لا فائدة له في نفسه فضلا عن ان يكون واردا على استصحاب الاشتغال كما ادعاه بعض اهل
العصر وسيأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب لا يقال هذا البيان الذي ذكرت يجري في غير الصورة الاخيرة ايضا فيجب الاحتياط فيه ايضا لانا
نقول قضية الاستصحاب في هذه الصورة نفي اشتراط الطهارة وهو غير مستقيم لان مرجعه الى الوجوب في الفعل الى الشرط المحتمل وهو خلاف
قضية الاستصحاب بخلاف غيره فان قضيته فيه اثبات موضوع الشرط لعدم الطهارة فيثبت الامتثال بالمشروط المقارن له بعموم ما دل على
حصوله على تقدير مقارنة الشرط فالفرق ظاهر **قوله** ثم ان الشك في الجزئية آه **اقول** لا يخفى ان هذا بالنسبة الى الشك في الجزئية مجرد
فرض لا تحقق له في الخارج لعدم معقولية كون منشأ الشك في الجزئية الشك في التكليف النفسي ولذا ضرب على لفظ الجزئية في بعض النسخ
المصححة ثم ان مثال ذلك من الشرط الشك في شرطية عدم لبس الحرير في الصلوة للرجال فانه ناش من الشك في ان حرمة لبس الحرير للرجال هل هي مختصة

بغير حال الصلوة او ثابتة فيها ايضا **قوله** فيخرج عن مسئلة الاحتياط آه **اقول** لان موضوعها المشكوك وبعد اجراء البراءة في الحكم التكليفي
لا يبقى الشك في الشرطية حتى يحتاج فيه الى الرجوع الى الاصل والحاصل ان موضوع تلك المسئلة ما اذا فقد الدليل على اثبات الشرطية او الجزئية
الوارد على الاصل فيهما مع وجوده كما فيما نحن فيه فلا مجرى للاصل اصلا ومما قررناه يظهر ان المناط في ذلك هو ورود الاصل في الحكم التكليفي على
الشك في الشرطية والجزئية ومن غريب الاوهام ما صدر عن بعض الاعلام في المقام من ملاحظة معارضة الاصل في ذلك ثم ذكر ان التمسك بالاصل
في نفي اجزاء العبادات يشترط فيه امران احدهما ان تكون العبادة متعلقة لحكم شرعي نفيي مثل قوله الصلوة خير موضوع لا يصح لعدم جريان الاصل فيها
وثانيهما ان لا يكون مخالفا للاصل آخر فيختص الصحة بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية والندبية ولا يجري في مقام النواهي كقوله لا تصل حال
الحيض مثلا فيجوز الصلوة التي ليس فيها سورة في المثال لاصالة عدم الحرمة الا فيما يثبت اجماع بسيط او مركب على الحرمة وفيما اذا لم يكن فيه مورد للشبهة
لحدوث الاوزار والكلام ان قبول العبد يتوقف بفعل الصلوة لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية ومنه الطهارات الثلاث على احتمال وهذا مع انه لم يقل
به احد مما لا طائل فيه اذ غاية ما يحصل مما اشار من مخالفة الاصل يقتضي انه لو بني على اجراء الاصل فيهما بالنسبة الى نفي الاجزاء والشرائط المشكوك في
المكلف بها بدون الاجزاء والشرائط لكان آتيا بالصلوة الواقعية المتعلقة للنهي او للكاشفة سببا من الاسباب الشرعية المرتبة عليها الآثار فيحصل
مخالفة الاصول من اجتماع عدم الحرمة ونحوها بخلاف ما لو بنى عليه في مقام الاوامر ولا يجدي في ذلك بعد ما نرى من عدم تصور الفرق بين المقامات
بالنسبة الى الماهية الواحدة فالصلوة التي تعينت في مقام الاوامر هي التي تقع في سياق النواهي وغيرها بعينها فتدبر حق التدبر **قوله** اذا ثبت جزئية آه
اقول يشمل هذا العنوان ما اذا شك في ركنية الشرط ايضا والمراد من الشرط الركني هو الشرط الواقعي ومن غيره هو الشرط العلمي كما ذكره بعضهم **قوله**
فنقول ان الركن في اللغة آه **اقول** الركن في اللغة هو الجانب كما في المجمع ولعل المراد ليس مطلق الجانب بل الجانب الخاص وفي العرف العام هو الجزء الاعظم
والمقوم الاكمل الاتم ويختلف ذلك فتارة يلاحظ المقومية بالنسبة الى الواقع واخرى بالنظر الى ظاهر العرف العام وثالثة بالنظر الى ظاهر العرف الخاص
فان المتامل في اجزاء الانسان يرى ان بعضها مقوم واقعا وغير مقوم عرفا كالبيض وبعضها مقوم عرفا ايضا كالرقبة فان اطلاق الانسان على فاقدها
في العرف انما هو من باب المجاز العقلي والمقصد الارغاء **قوله** واختلفوا في تعريفه آه **اقول** من الاول المحقق في المعتبر والشرايع والعلامة في
المنتهى والارشاد والشهيد في الذكرى والفاضل المقداد في التنقيح والسيد في المدارك بل عن جامع المقاصد والروض نسبته الى اصحابنا ومن الثاني
ابن فهد في المهذب البارع والمحقق الثاني في جامع المقاصد والشهيد الثاني في الروض ونسبه في الروضة الى المشهور حيث قال ولم يذكر المصنف حكم زيادة
الركن مع كون المشهور ان زيادته على حد نقيصته تنبيها على فساد الكلية في طرف الزيادة لتخلفه في مواضع كثيرة لا تبطل بزيادته سهوا ونسبه في
الجواهر الى المشهور ونسبه جماعة من المتاخرين بل نسبه في المهذب البارع الى الفقهاء **قوله** والاول اوفق بالمعنى اللغوي آه **اقول** لحصول النقصان
والاخلال في ذات الاركان الحسية بالنقيصة دون الزيادة فيكون علاقة المجاز او مناسبة النقل فيه اوضح **قوله** فكل جزء ثبت في الشرع آه **اقول**
وهل يشمل التروك كترك الحدث الذي يكون تركه عمدا او سهوا مبطلا او يختص بالافعال ظاهرهم الثاني ولولا الاصطلاح وعدم الجمود على الرجوع
الى العرف لكان اطلاقه عليها مما لا غبار عليه عرفا ولذا يفسر الركن في كلامهم في غير باب الصلوة بغير ما يفسر به فيه فقد جعلوا الوقوف من
اركان الحج وجعلوا تركه مبطلا له عمدا لا سهوا **قوله** اما الاولى فالاقوى آه **اقول** المقصود هنا بيان الاصل الاولى واما الاصل الثانوي
فسيأتي الكلام فيه ثم ان هذا الاصل مما نسب في كلام بعضهم الى المعظم وان منع صحة النسبة بعض الافاضل زاعما ان جملة من الادلة التي استدلوا بها
في اصل المسئلة تقتضي الحكم بعدم الركنية ايضا الا ان المنع في غير محله فان مورد البراءة موضوع الشك في اصل الجزئية لا موضوع الشك في الركنية بعد
ثبوت اصل الجزئية وبذلك يرتفع الاشكال الوارد بالنسبة الى جميع كلماتهم في مسئلتي الصحيح والاعم والبراءة بعضهم يجعل النزاع في المسئلة الاولى
على الصورة الثانية في المسئلة الثانية على الاولى وان كان محل نظر كما اشرنا مع ان جمعا من الاصحاب قد عنونوا هذا العنوان من غير اشارة
الى الخلاف ومع انتسابه الى الشهرة مع ان الفقهاء بنوا على هذا الاصل في كثير من الموارد كما يظهر بالتتبع ولعل الباعث على المنع التدافع المتوهم في
بادي النظر بين تاسيس هذا الاصل وتاسيس قاعدة الاجزاء مع دفع الاشكال عليه من جهة اخرى سواء كان عدم عد هذا الاصل وقاعدة الاشتغال
وهي كما تقتضي بناء على هذا الاصل تقتضي لزوم الاتمام فيما لو ترك ذلك المشكوك الركنية سهوا او التفت اليه في الاثناء لحرمة القطع فيقتضي اتمام الصلوة
اولا واعادتها ثانيا مع انهم لا يقولون به وهو ضعيف اما بالنسبة الى الثاني فظاهر واما بالنسبة الى الاول فلما عرفت وكيف كان فقد استدل على الاصل
المذكور بوجوه عمدتها ما ذكر في المتن ويمكن تقريره بوجوه الاول استصحاب الامر المتوجه الى المكلف في حال التفطن في تلك الحال ايضا وهو مدخول على القول
بالمداقة في الموضوع في باب الاستصحاب لان الموضوع هو المتفطن وكونه الشخص من حيث هو غير معلوم مع ان استصحاب الوجوب في حال الغفلة مسلم من التكليف
بما لا يطاق الثاني ان الجزء المفروض اذا لم يكن كما اختص جزئيته بحال العمد فيقال حينئذ ان الجزئية كانت ثابتة في حال العمد فيستصحب هذا الحكم
الوضعي فاذا حكم بالجزئية في كلتا الحالتين لزم اعادة الصلوة بعد الالتفات الى تركه واعترض عليه بانه مع ما فيه معارض باستصحاب الصحة كما
سيأتي الاشارة اليه الثالث ان الجزء جزء في حال العمد وفي حال الغفلة ولا الزم كون الغفلة موجبة لتغير المفاسد والمصالح النفس الامرية وسقوط الثلاثة

والمركب ينتفي بانتفاء جزء منه كما انه ينتفي بانتفاء جميع الاجزاء واورد عليه بان الجزء المقول بان الجزء الغير الماتي به في حال الغفلة ليس موجبا لان يكون
الجهل مغيرا للصالح والمفاسد النفس الامرية والحسن والقبح ولا لزوم ان لا يوجد جزء غير ذكري في عبادة من العبادات الرابع ان الجزء من مطلقا فيجب تداركه
بعد الالتفات اما الكبرى فلانها مقتضى الركنية واما الصغرى فلان المكلف في حال نسيان الجزء لا يخلو حاله عن احد وجوه احدها ان يكون غير متعلق
للتكليف وغير قابل له كالبهائم وهو بديهي البطلان ضرورة كونه من افراد الانسان القابل بنوعه له مع انه لا ينافي المدعى من لزوم الاتيان بالعبادة على وجه
الاعادة بعد زوال النسيان وثانيها ان يكون متعلقا له بالفعل وهو كالاول لاستحالة تكليف الغافل وثالثها ان يجعل الشارع الاجزاء الباقية
بدلا عن المكلف به الواقعي بالنسبة اليه موهما الدليل عليه فلا بد له من الاتيان بالمكلف به تحصيلا للبراءة اليقينية ورابعها ان يكون تماما على المعنى
في تلك الحالة وهو غير معقول ايضا اذ المفروض عدم امكان توجه الخطاب اليه حينئذ وخامسها ان يكون متعلقا له بعد زوال النسيان وهو
الحق الذي لا غبار عليه وهو المطلوب لا يقال العقل يحكم بقبح تكليف الناسي باتيان المنسي مع ان الاحكام الوضعية التي يكون الجزئية منها تابعة للاحكام
التكليفية فليست مجعولة بنفسها فهي منتفية بانتفاء الاولى كما نحن فيه على ما هو المفروض لانا نقول حكم العقل مسلم بالنسبة الى التكليف الفعلي
دون الشأني وحديث تبعية احكام الوضع للتكليف غير تام عندنا مع انه لو سلم فليس معنى التبعية ما ابهم في باب الاوامر من انها لا توجد بدون التكليفية
اصلا بل معناها على ما ذكره بعضهم انها ليست قابلة للجعل لكونها منجعلة بنفسها فتحتاج الى التكليفية في الانكشاف والاستفادة في نفس الامر
من الجائز زوال الوجوب وبقاء الجزئية **قوله** ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة آه **اقول** قد اشرنا في بعض المباحث السابقة الى ان مورد
مسئلة الاجزاء انما هو في تعدد الاوامر والنزاع في ان احد الامرين هل يسقط الامر الاخر سواء كان الممتثل به امرا ظاهريا عقليا او شرعيا ام واقعيا
اضطراريا او لا وبه فرقنا بين تلك المسئلة ومسئلة المرة والتكرار **قوله** وهو فاسد جدا آه **اقول** توضيح المرام وتنقيح المقام ان الامر العقلي غير معقول
بالنسبة الى الغافل وكذا بالنسبة الى الجاهل المركب الذي اتى بالفعل باعتقاد انه مامور به لان مجرد الاعتقاد بشيء لا يمكن ان يكون سببا لامر العقل به
ولا كشفا وان كان مطابقا لكون الامر الواقعي مسببا عن المصلحة الكامنة في الشيء مع قطع النظر عن الاعتقاد والاعتقاد طريق صرف اليه فضلا عما
اذا لم يكن مطابقا له لظهور ان تكليف الشخص بعنوان من العناوين فرع علمه بدخوله تحت ذلك العنوان والجاهل ما دام جاهلا وكذا الناسي ما دام
ناسيا لا يكونان عالمين بدخولهما تحت عنوان الجاهل والناسي حتى يكونا مكلفين بالعمل بالمعتقد فان قلت ما الفرق بين الناسي للجزء الركني و
الناسي لغيره حيث يصح تكليف الثاني دون الاول قلت ليس هو مامورا بالامر العقلي ايضا بل صحة عمله انما هو من جهة قيام الدليل الكاشف على خصوص
جزئيته بحال الذكر فليس جزءا للعمل في حال النسيان كما انه حينئذ يكون المامور به ما ذكره من الاجزاء فيمكن تعلق الامر به بعنوان كونه ذاكرا للاجزاء
وان لم يمكن له بعنوان كونه ناسيا او ساهيا فان قلت مخالفة ما اعتقد كونه مامورا به تكون تجريا محرما فيكون المعتقد مامورا به ايضا اتيانا
ما اعتقد وجوبه اطاعة وعدمه معصية والاطاعة وترك المعصية مامور بهما عقلا بل نقول ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع فيتعدد الامر
فيحصل مورد مسئلة الاجزاء من تعدد الامر حقيقة قلت حرمة التجري لا توجب ترتب العقاب على الفعل فلا يثبت بذلك كون العمل المعتقد وجوبه
مامورا به واما الامر بالاطاعة فهو لمجرد الارشاد سواء كان من الشرع ام من العقل مع ان كون المذكور اطاعة في حيز المنع فان الاطاعة هي الاتيان
بالمامور به لا بما يتخيل كونه مامورا به فصدق الطاعة فرع الامر فاثباته بصدق الطاعة يستلزم الدور وصدق الطاعة عرفا غير مسلم ان اريد بها
ما ذكر وان اريد بها كون الشخص منقادا موطنا نفسه على الامتثال فصدقها مسلم لكن وجوبها عقلا ممنوع وبعد الغض عن جميع ما ذكر لا يثبت
الاجزاء الذي هو المقصود بالبحث لان الامر اذ غاية ما افاده كون المكلف مامورا باتيان المعتقد اما كونه من شؤون التكليف الواقعي حتى يكون
المطلوب القدر المشترك بين الواقع والمعتقد فيحتاج الى دليل اخر وهو مفقود فيبقى الامر الواقعي بحاله فان علم بالترك في الوقت وجب الامتثال
وكذا ان علم به في خارج الوقت ان قلنا بتبعية القضاء للاداء والا فيحتاج الى امر جديد والحاصل ان اثبات اجزاء مثل هذا الامر لو سلم ثبوته عن
الواقع دونه خرط القتاد نعم بعد تسليم القول في اجزاء الامر الاضطراري عن الواقعي كالصلوة مع التيمم عند تعذر الوضوء وقاعدا حين العجز عن القيام
ونحو ذلك ذهب بعض الى عدم الاجزاء استنادا الى ان الامر الواقعي الاضطراري عن الواقعي لا يمكن ان يجزي عن الواقع الا اذا فاتت المصلحة المكنونة
فيه ههنا ليس كذلك في الاتيان بفعلها مع التمكن من الحكم الاخبار في الترتيب بينهما ما يدل على ان مصلحتها الاتيان مصلحته وان حققنا ضعف
ذلك القول كما ستعرفه في محله بما ملخصه ان نقصان المصلحة فيها عن مصلحة الواقع مسلم لكنه لا يدل على عدم الاجزاء لانه لا يبعد كفاية الاقل عن
الاكثر لامر خارجي كشغل المحل وعدم فراغه لامر كان الاناء القابل لمقدار معين من الماء مثلا اذا صب فيه ذلك المقدار كفى لورود ما اذا صب فيه من
واحد خصب منين فيه ذلك غير ممكن فالمصلحة التي اشتمل عليها الواقعة الاضطرارية يكفي عما يقابلها في الاختيارية والزائد لا محل له فتدبر
قوله الا ان ههنا اصلا ثانويا آه **اقول** كما نقل عن الشيخ والحلي والمحقق الثاني **قوله** ووجوب الاعادة بعد التذكر آه **اقول** هذا دفع
دخل تقريره ان نفي الجزئية وان كان غير قابل للجعل الا ان وجوب الاعادة والقضاء المتولد من النسيان قابل للجعل والرفع والدفع ظاهر **قوله** وزعم بعض
المعاصرين آه **اقول** موضحا المقصود فانه ذكر في مبحث البرائة والاشتغال مركبا بان المستفاد من ادلة البرائة انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه

العادية لكون الماهية المجعولة معراة عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا لنفي الجزئية والشرطية لتعيين الماهية المخترعة كما هو المقرر
في الاستدلال بالاصل الى ان قال نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من اخبار الباب على القطاع عن الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار
العلم او عدم العلم بالتكليف المشكوك فيه ليتوجه عليه دعوى علم المحجوب منه بالنظر الى الظاهر تحصيلا لليقين بالبرائة كما في جزئيات الاحكام التكليفية
الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية فيما شك في جزئيته او شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهرا او واقعا اذ ليس وجوبها
من باب المقدمة تحصيلا لليقين بالبرائة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية للواجب فاذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته
او شرطيته في الظاهر حصل العلم بالبرائة بدونه في الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدمة وهل هذا الا كسقوط اعتبار جزئيتها عدا الاركان في حق
الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة الى الجاهل انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام ليس صريحا فان اراد اثبات كون المعذور
هو الاقل بالاخبار الا انه لك كما يظهر بالتامل في اطراف ما اخر اذ قد حققنا ان دلالة سقوط اعتبار جزئية ما عدا الاركان يقيد خصوص
جزئيته بحال الذكر وان المامور به في حال النسيان هو الخالي عنه ثم انه ره ذكر في مسئلة اصل العدم في وجه الفرق ما ملخصه ان اصل العدم المستفاد
من الاستصحاب يجري في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا او شرطا لكنه لا يصلح لتعيين الماهية كذلك واما اصل العدم المستفاد من اخبار الوضع والرفع
فيكون دائرا اوسع مجرى بانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب
رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه احكام شرعية على الظاهر لاطلاق الشامل عما يقتضي ههنا
صرفه عنه الى الوجه الذي قررناه في منع اطلاق اخبار الاستصحاب وبيان ان المستفاد منها هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك لا اثبات
احكام شرعية خاصة غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار انتهى وانت بعد التامل في جميع كلماته تعلم انه لم يتضح الفرق بين اصل العدم
ومضمون النبوي بل غرضه الفرق بين مدلول ادلة البرائة ومؤداه ادلة اصل العدم بمعنى ان ادلة البرائة لا تفيد اثبات اللوازم العقلية و
العادية الا اخبار الوضع والرفع منها لدلالتها على رفع الاحكام الوضعية التي منها ذلك وكل ادلة اصل العدم الا الاستصحاب الذي
يكون من ادلته لا يفيد ذلك لقصور الاخبار عن الدلالة عليه بخلاف تلك الاخبار حيث ان دلالتها عامة فيرجع بالحقيقة الى الفرق بين الاصول
المثبتة بعضها مع بعض ولذا قال في اخر كلامه فاتضح مما قررناه ان الاصل المثبت بالمعنى المذكور ان كان مستصحبا لم يعتبر وان كان اصل العدم
بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبرا وسيأتي في محله عدم الفرق بين اقسامها **قوله** من جهة قوله ع لا تعاد الصلوة آه **اقول** وجه خصوص
مورده بصورة النسيان ان عدم الاعادة مع العمد يقتضي عدم الجزئية وهو خلاف المفروض وبصورة النقصان انه لا يعقل الزيادة في بعض الامور المذكورة
فيه البطلان في بعض اخر ان الاصل في صورة النقيصة سهوا البطلان وفي صورة الزيادة الصحة والاصل الثانوي فيهما بالعكس فتكون في مقام
ملاحظة النسبة بين الاوليين والثانويين ان الاوليين لا تعارض بينهما لتغاير موردهما لتنفي الاثبات فيهما كما لا يخفى اذا فرض عدم قيام الاجماع
المركب على ان كل ما يوجب نقيصته البطلان فكذا زيادته والا فان قلنا يجوز الخرق حكمنا في الاركان باحد الشطرين وكلاهما ثابتا بالاصل ولا
اشكال فيرجع الى مقتضى الاصلين في موردهما والا فيشكل الامر بعد ان مقتضى الاجماع اتحاد الزيادة والنقيصة في الحكم ومقتضى الاصل
اختلافهما على الوجه المذكور والتحقيق يقتضي تقديم مقتضى الاجماع لتعارض الاصلين فيرجع الى قاعدة الاشتغال للحكم بوجوب الاعادة
مطلقا واما الثانويان فعلى تقدير اختصاص مدرك الاصل الثانوي للنقيصة وهو قوله ع لا تعاد الصلوة الخ بصورة النقصان لا اشكال ولا
تعارض بينهما لاختصاص مدرك الاخر بصورة الزيادة كما سيأتي الاشارة اليه وعلى تقدير شموله لصورة الزيادة ايضا كما قد يحتمل لك يقع التعارض
بينهما وكذا بين مدركيهما التعارض العموم من وجه لاختصاص الاول بصورة النسيان وشمول الثاني لغيرها فيحصل التعارض في مادة الاجتماع ولا بد
من الرجوع الى المرجحات وخبر لا تعاد الصلوة الخ حاكم على اخبار الزيادة حكومة ادلة نفي الضرر ونفي الحرج وادلة الاستحباب الى الخبر على ادلة
فيحكم بصحة هذه الصورة الخاصة التي هي مادة الاجتماع اعني صورة الزيادة النسيانية وهذا الوجه حسن لولا وجود خبر اخص مطلقا بالنسبة الى خبر
لا تعاد الخ لكنه موجود لان خبر من استيقن انه زاد في المكتوبة فليستقبل صلوته يختص موردا بصورة النسيان فلا بد من تقديم الخاص والحكم بالبطلان
هذا اذا لم يقم الاجماع على اتحاد الزيادة والنقصان في الحكم والا فيرجع الى الاصل الاولي في كل منهما بعد تساقط اصليهما الثانويين بالتكافؤ
ولما فرضنا قيام الاجماع على الاتحاد فيحكم بالاشتغال كما ذكرنا **قوله** احدها ان يزيد جزءا آه **اقول** لا فرق في ذلك بين ان يكون الزائد
من سنخ اجزاء الصلوة كالمثال المذكور في المتن او لا كما اذا غمض العين في الصلوة بقصد الجزئية **قوله** اذا نوى ذلك قبل الدخول آه **اقول** قد يقال
انه اذا نوى في الاثناء لا يحكم بالبطلان مطلقا بل فيه تفصيل وهو انه ان قصد ترتب الاجزاء اللاحقة عليه وقصد بذلك عملا خاصا فعمله فاسد
لانقطاع استدامة النية السابقة والا فيلغى القصد فيكون وقوع الاجزاء اللاحقة بواسطة النية السابقة مترتبا على الاجزاء السابقة
فيفسد الزائد خاصة وربما يفصل تفصيل اخر وهو الفرق بين صورة العلم بلغويته فهذا القصد لا اثر له وصورة الجهل به فيصح العمل في
الاولى دون الثانية **قوله** وقد يستدل على البطلان آه **اقول** تقريبه ما يقال ان المامور به شيء واحد مركب مرتبط الاجزاء وصدق

الاسم منوط بتحقق هيئته التركيبية على ما يستفاد من الخطابات لو اريد بالجامعية العبادة مع التغيير بالزيادة او النقيصة لا يبطل الاسم بتحقق
المهية وفيه ما لا يخفى فان كون المامور به شيئا واحدا مركبا مرتبط الاجزاء لا يستلزم ما ذكره لا زماله لا يتحقق المهية بانتفاء جزء من الاجزاء مثلا اذا
موضوع البديهة فان كان المراد تحقق المسمى والهيئة التركيبية مما عليه المدار على ما استفيد من الخطابات فهو مسلم لكنه لا يجدي بمجرده في
تاسيس الاصل وان كان المراد اعتبار الهيئة التركيبية على وجه ينتفي بمجرد التغيير زيادة او نقصانا فهو اقرب الى المصادرة من سؤال العين الى ما ضاهاه مع
ما يرد عليه مما اشرنا اليه من ان يكون العمل في موارد الصحة بمقتضى الادلة من قبيل المسقط لا المطلوب وسوكا ترى **قوله** ونظير الاستدلال
بهذا للبطلان الخ **اقول** قد فرط بعض المعاصرين او فرط حيث جعل استصحاب الصحة مع ما عليه ايرادا على استصحاب الاشتغال لو سلم جريانه في
المقام **قوله** وفيه ان المستصحب ان كان الخ **اقول** يمكن توضيحه بتقرير آخر وهو ان المستصحب اما ان يكون صحة مجموع الصلوة او صحة الاجزاء السابقة
والاول باطل لان صحة الصلوة وتحققها الا بعد الفراغ وكذا الثاني لان صحة الاجزاء ارتباطية بمعنى ان صحة كل جزء مشروط بصحة بقية الاجزاء
فالمستصحب اما ان يكون صحة الاجزاء بالصحة الواقعية او صحتها بالصحة الظاهرية فعلى الاول لا استصحاب في البين لكون الشك على ذلك
التقدير من الشكوك السارية ومورد الاستصحاب هو الشكوك الطارية كما سيأتي وعلى الثاني لا عبرة بالاستصحاب وان وجد المستصحب لان المتبادر
من النهي في اخبار الاستصحاب هو ما يكون متعلقا بالمتيقن واقعا كما لا يخفى مع ان المقصود من اجراء الاستصحاب فيما عدا ما نحن فيه الزيادة
او صحة بقية الاجزاء او الكل وايا ما كان فهو باطل لعدم العبرة بالاصول المثبتة وان كان في ذلك كلام يأتي الاشارة اليه مما قررنا يظهر فساد ما قيل
من ان المراد بصحة الاجزاء المأتي بها ليس مجرد وقوعها على الوجه المشروع خاصة بل المراد بها ان المفسد لم يطرء ولم يجعل بمنزلة عدم الاتيان
بالصلوة فلازمها الحكم بصحة الصلوة اذا اتمها والحاصل ان صحة الاجزاء ليست صحة صلوتية بل صحة انفرادية بمعنى ان المكلف اتى بها صحيحة
وهذا القدر غير مجد في اثبات المطلوب **قوله** فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم الخ **اقول** فيه نظر يظهر مما قررنا من ان صحة الاجزاء ارتباطية
فلو تم استصحاب صحتها الصلوتية لزم ذلك فمنه يظهر ان الشك في الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة انما هو في بقائها لا في وجودها
فتأمل **قوله** وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة الخ **اقول** قد يتمسك له ايضا بعموم ما دل على لزوم الوفاء بالعهد كقوله تعالى اوفوا بعهدي
اوف بعهدكم بتقريب ان نية العبادة عهد مع الله تعالى فيشمله العموم المعتبر في العهد التأكد لكونه اخص من الوعد ولذا لا نقول بوجوب الاتيان بكل
خير منوي هنا العهدية محققة بالشروع وهو مشكل جدا **قوله** من قبيل قوله ضيق فم الخ **اقول** ومن هذا القبيل اطلاق الاصوليين لفظ المبين
على اللفظ المتضح الدلالة من اول الامر **قوله** هذا كله مع ظهور الآية الخ **اقول** الانصاف ان ظاهر الآية كالآية الاولى العموم الافرادي البدلي
لا تبطلوا شيئا من اعمالكم ويمكن ان يقال ان معناها من قبيل مقابلة الجمع بالجمع مع ارادة الجنس من العمل فلا يراد بها ابطال الجميع مثل ما قيل
من ان هذا ليس ابطالا للعمل حقيقة ولا لزم الاعادة والقضاء ولا يلتزم به احد **قوله** من ان قلنا بالاحباط الخ **اقول** ذهب المحققون
من الامامية وغيرهم الى بطلان الاحباط والتكفير والمراد من الاول سقوط الثواب المتقدم بالذنب المتأخر ومن الثاني عكسه وذهب جماعة من
المعتزلة الى صحتهما وافترقوا فرقتين فذهب ابو علي ومن تبعه الى ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله كما لو كان احدهما خمسة والآخر عشرة
فتسقط الخمسة وتبقى العشرة وذهب ابو هاشم ومن حذا حذوه الى ان الاقل ينتفي بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا
وان تساويا كانا كان لم يكن ففي المثال المذكور تسقط خمسة وتبقى خمسة ويسمى الاول عندهم بالاحباط والثاني بالموازنة والحق ان كلا المذهبين باطل
لما قرر في علم الكلام وتحقيق ذلك موقوف على تحقيق جواز الاضافات كالابوة والبنوة في الخارج وعدمه وهو موكول الى محله واستلزام المقام بما ذكر
فيه لان من اطاع واساء وكانت اسائته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما
وليس كذلك عند العقلاء والعدل مع ان الله تعالى وعد بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والانصاف ان مذهب الموازنة غير معقول وانما والتحقيق قول
المحقق الطوسي ره في التجريد بقوله والعقاب الاولى اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي انتهى ولو قيل ببطلان الاحباط والموازنة وتحقق
التكفير من باب التفضل لم يكن بعيدا عن السداد وذكر بعض المحققين ان استحقاق الثواب مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك
ولقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم واولئك اصحاب النار الآية فمن كان من اهل الموافاة ولم يغير
ايمانه فعلم انه كان ممن يستحق الثواب الدائم مطلقا ومن كان من اهل الكفر ومات على ذلك استحق العقاب الدائم مطلقا ومن كان ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا
فان وافى بالتوبة استحق الثواب مطلقا وان لم يواف بها فاما ان يستحق ثواب ايمانه اولا والثاني باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فتعين الاول
فاما ان يثاب ثم يعاقب وهو باطل بالاجماع لان من دخل الجنة لا يخرج منها فتعين ان يعاقب ثم يثاب وهو المطلوب انتهى ولعمري انه
تحقيق واف ببيان ما هو المطلوب **قوله** موجب لتخصيص الاكثر الخ **اقول** قيل ان غير العبادات وان كان يصدق عليه العمل لكن المنساق من ظاهر
الآية ارادة العبادات فلا يعم غيرها ولا نسلم كون اكثر العبادات يجوز القطع فيها اذا لوحظ العموم فرديا لا نوعيا فان افراد الصلوة الواجبة
والحج ونحو ذلك من العبادات التي لا يجوز قطعها كثيرة بل وكذلك لو جعل العموم نوعيا فان انواع ما لا يجوز قطعه اكثر من غيره وجواز القطع مثل

والنفل مشكوك فان قلت يكفي ما في المندوبات كالاذكار والادعية وتلاوة القرآن وغيرها مما يجوز قطعها قطعا في اثبات الكثرة قلنا امثال ذلك
خارجة عن محل الكلام اذ المنساق من الآية عدم ابطال ما هو عمل واحد والامور المذكورة ليست اجزاء ارتباطية بل هي مستقلة وان كان المركب منها
ايضا عبادة فليس ذلك ابطالا وقطعا وانما هو اقتصار على البعض ولو فرض حدوث شيء منها فجواز القطع ثم **قوله** فرفع اليد عنه بعد ذلك
اقول قال بعض افاضل الاجلة ان ابطال العمل يصدق على ذلك عرفا بل ليس معنى الابطال الا عدم الاتمام مضافا الى ان البطلان عند ترتب الثمرة
الفعل لا يترتب عليه الثمرة بتمامه فيصدق الابطال على القطع في الاثناء وفيه ما لا يخفى **قوله** وربما اجاب عن حرمة الابطال الخ **اقول** المجيب
سيد الرياض ره على ما حكى عنه وملخص ما ادعاه ان صحة العمل من اللوازم العقلية للمستصحب فلا يثبته الاصل **قوله** وقوله ع اذا استيقن الخ **اقول**
وقوله عليه السلام في رواية زرارة المروية في الكافي اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن
يقينا واما الاستدلال بما في بعض الاخبار لا يعيد الصلوة من سجدة ويعيدها من ركعة بتقريب ان مقابلة الركعة بالسجدة يدل على ان المراد بها الركوع فلم
اسلم من حيث اجماله بالنسبة الى الزيادة والنقيصة **قوله** وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة الخ **اقول** هذا في رواية زرارة عن احدهما عليهما السلام
لا تقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة ويقرب منه رواية علي بن جعفر عن اخيه المروي في قرب الاسناد والتهذيب بل في كتاب
علي بن جعفر نفسه سألته عن الرجل يقرء في الفريضة سورة والنجم ايركع بها او يسجد ثم يقوم فيقرء بغيرها قال يسجد ثم يقوم فيقرء بفاتحة الكتاب
ويركع وذلك زيادة في الفريضة ولا يعود يقرء في الفريضة بسجدة وفي دلالة ذلك الخبر على البطلان تأمل اذ غايته افادة التحريم وهو لا يستلزم
البطلان ويشهد بما ذكرنا التأمل في الرواية الثانية وغيرها مما يؤدي مؤداها وحمل تلك الرواية على صورة السهو مع انه لا شاهد عليه يأباه قوله ع ولا يعود
اذ لا معنى للنهي عن العود مع وقوع ذلك منه سهوا ولذا لم يقل ببطلان العبادة صريحا سوى العلامة في محكي المختلف كما اعترف به كاشف اللثام واقصى ما
يمكن ان يقال في وجه الاحتجاج بالخبر على البطلان ان ظاهر النهي يقتضي الفساد اما في الصلوة واما في الجزء لكون السورة مقيدة بغير هذه السورة
فتبطل الصلوة بترك جزئه وانه يدل على ان قراءتها توجب السجود في اثناء الصلوة سيما بملاحظة ادلة الفورية ومتى وجب السجود بطلت الصلوة
لادلة ابطال الزيادة فيها عموما وخصوصا ويكون البطلان مستندا الى الخطابية لا الى الغلط ضرورة عدم تصور امر الشارع بالاتمام مع خطابه بالمبطل
وهو محل مناقشة لا مجال لذكرها **قوله** ولكن معنى الزيادة وان سجود الخ **اقول** اضطرب كلمات الفقهاء في معنى الزيادة المبطلة في الصلوة
فيظهر من بعضهم ان المناط مطلق الزيادة ولو لم يقصد بها الجزئية بلا فرق بين ما يكون من سنخ اجزائها وبين غيره استنادا الى اطلاق النصوص
ويظهر من جماعة ان مفاد النصوص صريحا او ظاهرا في مقام الجمع هو زيادة الركعات او الركوعات لا مطلق الزيادة كما يدل عليه النصوص الدالة على ان الصلوة
لا تعاد من سجدة وانما تعاد من ركعة والتحقيق ان ظاهر لفظ الزيادة يفيد اعتبار التعمد وقصد الجزئية لا مطلق وقوع فعل في اثناء الصلوة وان
لم يكن بعنوان انه منها والا لزم خروج اكثر الافراد فينسبق منه الى الذهن الاتيان بالصلوة زائدا على اجزائها الشرعية وهو انما يتحقق بقصد الجزئية
فلو لم يقصدها كان ذلك زيادة في الصلوة بقول مطلق لا زيادة مبطلة ومن هنا يظهر الفرق بين الزيادة في الجزء والزيادة في المكتوبة كما اشار
اليه المصنف ره انفا وعلى هذا فنقول الروايات المعللة المذكورة بناء على فرض دلالتها على البطلان بزيادة السجود وان جعل النظر فيها الى العموم متعلقا
بالزيادة لم تدل الا على ابطال الزيادة بقصد الجزئية التي هي الزيادة في المكتوبة حقيقة المعبر عنها بالزيادة في الجزء وان جعل مستقرا لذلك على
ابطال مطلق الزيادة بمعنى وقوع شيء زائد فيها ولو لم يقصد به الجزئية بمقتضى العلة المنصوصة **قوله** فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الاصل الاولي الخ
اقول توضيح المقام يقتضي هيهنا امر ينبغي التنبيه عليه وهو ان الاضطرار في الزيادة والنقيصة هل هو كالسهو والنسيان او لا مقتضى الاتحاد
على ظاهر خبر لا تعاد الشامل للسهو والعمد في الزيادة والنقيصة فهل هو كالسهو والنسيان والاختيار والاضطرار يقتضي الاول لكن الحق كما
عرفت اختصاص الخبر بصورة السهو وجهه استلزام الصحة في صورة العمد خروج الجزء عن الجزئية فلا يشمل صورة الاضطرار لكونها مندرجة تحت العمد
المقابل للسهو فيحكم ببطلان العبادة فيها **قوله** الامر الثاني اذا ثبت جزئية شيء الخ **اقول** المامور به ينقسم بملاحظة انحاء البساطة والتركيب
والتقييد والاستقلال والارتباط والتعبدية والتوصلية وغيرها الى اقسام تختلف احكامها وملخص الكلام في تشقيقه وتفصيله انه قد يكون امورا
متعددة مستقلة غير مجتمعة تحت عنوان واحد كالصوم والصلوة والحج وغيرها وقد يكون امورا متعددة مندرجة تحت عنوان واحد يجب كل
كل منها امورا ابتداء على طريق العموم الاصولي كصيام ايام رمضان والنوافل اليومية وقد يكون مركبا والتركيب اما حقيقي واما اعتباري والمراد من الاول ما
يكون له حقيقة واحدة حقيقية كالانسان والياقوت بمعنى ان الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم وآثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء و
لوازمها كما في قوة احد الاعشرة يواقيت ولازمها خاصية بعض الاجزاء الى بعض ولا تحصل بدونها كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان الا باعتبار
واحد يلزم التعدد والمراد من الثاني غيره كالعشرة والعسكر ثم الحقيقي اما خارجي او ذهني والاول اما انضمامي او امتزاجي او اتحادي كاجزاء البيت و
الانسان والسكنجبين ومطلق الجسم من المادة والصورة والثاني كالنوع المركب من الجنس والفصل ثم ان الجزء في المركب الحقيقي في نفس الامر بجعل الجاعل اذا
لوحظ الى باقي الاجزاء فلا يخلو عن احد وجهين احدهما ان يكون ملحوظا بوصف الانضمام والاجتماع كما في اجزاء الصلوة ووضع الاجزاء المترتبة على الوجه

الخاص بمعنى ان كلا منها لوحظ باعتبار انضمامه الى الباقي ووضع اللفظ للمجموع المركب من الجزء المادي والجزء الصوري وثانيهما ان يكون مع عدم ملاحظة ذلك
الاجمال بلحاظ واحد لكن لا على وجه اعتبار وصف الاجتماع وبعبارة اخرى الملحوظ هو خصوص الافراد الا انها لوحظت بنظر واحد ويعبر عنها بالاجزاء
والآحاد بالاشتراك الى ان الحمل المعقول ثم ان الاجزاء في المركب المأمور به قد تكون بحيث يطلق على كل منها اسمه كاجزاء الدين وقراءة القرآن وقد تكون
على وجه التدريج بحيث لو اختل احدها اختل الباقي كالصلوة والصوم ونحوهما وقد يكون للمأمور به مقيدا خاصا اما بحالة كالركوع او
بوصف كالقراءة الجهرية او الاخفاتية او باضافة كاداء السدر وماء الكافور ونحوهما بحيث لو فات القيد فات اسم المأمور به ثم ان الباقي بعد التعذر
قد يكون بحيث يصدق عرفا انه من ابعاض المجموع المركب وقد لا يكون كذلك كالمسح على الجبيرة بعد تعذر الغسل على وجه ايضا قد يكون الجزء مقوما
للكل بحيث ينتفي بانتفائه عرفا كالرقبة للانسان وقد لا يكون كذلك كالاصبع له ثم ان المأمور به مطلقا اما ان يكون مطلوبا على وجه التعبد
اما ان يكون مطلوبا على وجه التوصل كما لو كان شرطا او سببا واما ان يكون مطلوبا بالاعتبارين كالوضوء الذي هو واجب غيري ومستحب نفسي
الى غير ذلك من الاحتمالات والاقسام التي يختلف الحكم فيها بحسبها المتتبع الفهيم بالتأمل والتفكر مما لابد من ملاحظتها والامتياز بينها لئلا يحصل
الاشتباه والاختلاط في هذه المباحث كما حصل لبعض القاصرين **قوله** نعم اذا ورد الامر بالصلوة آه **اقول** توضيح المطلب بيانا اوفى وتقرير
ان الدليل الدال على الجزئية اما ان يكون دليلا لفظيا واما ان يكون دليلا لبيا وعلى الاول فاما ان يكون مجملا كالفاظ العبادات على القول بوضعها
للماهيات الصحيحة او الاعم اذا ورد في مورد اصل التشريع بحيث تكون ساكتة عن حكم الافراد واما ان يكون مبينا وهو على ثلاثة اقسام لانه اما ان يدل
صريحا على الجزئية واما ان يدل على وجوب اتيان الشيء في المركب بحيث ينتزع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي واما ان يدل على وجوب المركب فينتزع الحكم
الوضعي من التكليفي المتعلق بالمركب ففي الصورتين الاولتين فمقتضى الاصل الاولي فيهما البرائة من وجوب الاتيان بالباقي والحكم بالجزئية المطلقة في
التكليف بما لا يعلم وقيل مقتضاه وجوب الاتيان تمسكا باستصحاب الوجوب الحاصل في حال القدرة وتعميمه في العاجز في بدء الامر بالاجماع المركب فان قلت لنا
ان نقلب الاجماع المركب فنقول بعدم الوجوب في العجز البدوي والطاري كليهما قلت الاستصحاب مقدم على البرائة فيتبعه الاجماع في ذلك واعترض المحقق
الخونساري ومن تبعه على ذلك الاستصحاب بانه ان اريد به استصحاب الوجوب المقدمي الغيري فهو فاسد لانتفاء الامر عن ذي المقدمة بسبب العجز عن اتيان
جزئه لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق وان اريد به استصحاب الوجوب النفسي فلم يكن وجوبه نفسيا من قبل الامر حتى يستصحب ويمكن دفعه بان المستصحب هو
المطلوبية الحتمية الشاملة للمطلوبية النفسية والغيرية فافهم واما مقتضى الاصل الثانوي المستفاد من الاخبار المعتبرة بقاعدة الميسور
والمعسور فهو وجوب الاتيان بالباقي لو تم ذلك الاصل في نفسه وفي الكلام فيه واما الصورة الثالثة فالوجه الاول منها يحكم فيه بالجزئية المطلقة
ايضا عملا بالاطلاق فيسقط التكليف فيه والوجهان الآخران منها يحكم فيهما بالجزئية المقيدة بحال التمكن تمسكا باطلاق الحكم التكليفي على
الوجهين فيثبت وجوب الاتيان بالباقي كما حققه المصنف الاستاد **قوله** وكذلك لو ثبت اجزاء المركب آه **اقول** خلافا للفاضل النراقي في
عوائده حيث قال ما لفظه نعم لو كان هناك خطابات متعددة بتعدد الاجزاء يمكن التمسك في الاجزاء الباقية بما يدل عليه خطابها كما اذا
قال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقال في خطاب آخر يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ايديكم وهكذا
الى آخر اجزاء الوضوء والوجه واضح انتهى وضعفه لائح والتحقيق ان مجرد تعدد الخطاب لا يقتضي بقاء التكليف بالباقي مع فرض كون الوجوب غيريا
نعم لا اشكال في بقاء التكليف في صورة تعدد الخطاب اذا كان متعلقات الخطابات امورا مستقلة غير مرتبط بعضها ببعض غير منحصرة تحت عنوان
واحد بل وكذا اذا كانت منحصرة تحته وكذا اذا اتحد الخطاب في هذين الفرضين لاستصحاب الوجوب بالنسبة الى الباقي مضافا الى قضية اطلاق الخطاب
قوله لان المطلوب كما بين في موضعه آه **اقول** واليه ذهب السلطان ره وهو مقتضى التحقيق كما عليه الاستاد المحقق ولعلنا ان
ساعدنا التوفيق نفصل الكلام فيه في موضع اليق ومحل انسب وفق وكيف كان فلا اشكال فيما نحن فيه على هذا القول واما الاشكال على القول
بمجازية المطلق في المقيد كما هو المشهور اذ الصلوة مثلا على ذلك القول اما ان تجعل اسما للاقل مما تصدق عليه كصلوة الغرقى والمريض فلا يمكن
التمسك بالاطلاق بالنسبة الى ما فوقها او بالعكس فبالعكس مع انهم يتمسكون به في المقامين واما ان تجعل اسما للجميع فيلزم استعمال اللفظ
في المعنيين وهو خلاف التحقيق وعليه المحقق القمي الذي هو من اصحاب ذلك القول **قوله** ويدل على المطلب ايضا النبوي آه **اقول** وربما يتمسك
له ايضا بالاستقراء فان الغالب في الموارد الفقهية لزوم الاتيان بالمقدور فيلحق مورد الشك به وهو واضح الضعف لعدم ثبوت الاستقراء في النسب
المركبات الاعتبارية المأمور بها اذ هو بعد تسليمه غير صائر بعد ثبوت الغلبة النوعية ولا الخاصة بل لو صح عدمها بل لان ثبوت المطلوب في
الموارد المستقر فيها انما هو لاخبار الباب بحيث لا يحكم به الا مع الالتفات اليها لفظا او قاعدة بحيث اشتهرت القاعدة بالاسم المأخوذ من
الخبر فالمستند انما هو نفس الاخبار فلا وجه للتمسك بالاستقراء نعم يصح ذلك من مقدمات الاستدلال بالاخبار نظرا الى احتياجها في ضعف اسنادها
الى الشهرة الجابرة **قوله** وضعف اسنادها مجبور آه **اقول** لا يخفى انها مما يتمسك بها في غالب ابواب الفقه بل قل باب لم يتمسك فيه
بها فمما يتمسك بها فيه لزوم تخفيف النجاسة كما وكيفا ومسألة غسل الولوغ ونزح البئر والتباعد عنها وبين البالوعة ووضوء الاقطع والجبيرة

مسح الاستبراء وخرطانه وجلوس الحائض في مصلاها وغسل الميت بالقراح مع تعذر الخليط ومن وراء الثياب وقيام الثوب الواحد مقام الثلاثة في الكفن
وطلب الماء وان لم يكن غلوة سهم او سهمين وفي ظهر اليد موضع بطنها واحديهما مقام الاثنين وستر ما امكن من العورة في الصلوة وان لم يكن الساتر
غاربا وارتكاب اقل المحذورين في تعارض المكره وهيئة الحرمين فيما الاعتماد والاضطجاع والاستلقاء مقام القيام وبعض القراءة والترجمة و
الملحون والذكر مقام الكل في التعجيم واداء المقدور من الحقوق لو اجبر المالية والقيام في المعبر وتحرك الرجلين في بدن الاشعر الى الحج ونحوه ووجوب الكف
عن المفطرات اذا افطر الصوم ولزوم المقدور من قضائها والاطعام وتقديم المعتكف اقل الطريقين فلا واستحباب العاجز عن الحج وصرف المال الفاضل عن
الحج الموصى به في وجوه البر ولزوم الاقرب الى الميقات لو امكن واحتباس بعض الليلة وضيعها الجمار والهدي وامرار الموسى على راس من تعذر القصر
الى ترك الواجب فعل محرم بقدرها والاقتصار في التقية على ما يندفع به الضرر وانفاذ المقدور من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الحدود والاحكام
ومراعاة الاولياء والاوصياء والوكلاء والامناء المصالح الاكمل وذبح الواقع في البئر من غير شرائطه واشارة الاخرس في العقود وغيرها
الى غير ذلك من المواضع المتفرقة في ابواب الفقه مما الحاجة الى تطويل الكلام بذكرها **قوله** اما الاول فلاحتمال كون من بمعنى الباء آه
اقول في هذه الرواية احتمالات كثيرة لا يتيسر مشاهدة لما نحن فيه على اكثرها لان كلمة ما فيها اما وقتية او موصولة او موصوفة وكلمة من
فيها اما تبعيضية او ابتدائية او بيانية او بمعنى الباء وعلى التقادير فالمراد بالشيء اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما
وعلى التقادير اما ان يكون المراد بالاستطاعة الحال القدرة او المشية وعلى التقادير اما ان يجعل كلمة الشرط للاهمال او للعموم فاذا لوحظ ضرب
الاحتمالات بعضها مع بعض تجرد الاحتمالات العقلية تنتهي الى مائة واربعة واربعين ولو لوحظ احتمالات لفظ الامر ازدادت باضعاف لكن اكثرها
مما لا معنى له كما يظهر بالتأمل ولو لوحظ صدر الرواية سقط به البعض بل ينحصر الصحيح منها في احتمالين حمل كلمة ما على الوقتية الزمانية ومصدرها
على ما نقله صاحب القصوى ان النبي صلى الله عليه وآله خطب فقال ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال في كل عام يا رسول
الله فاعرض عنه حتى عاد مرتين او ثلاثا فقال ويحك ما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني
ما تركتكم وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه
ولا يخفى ان تفسير الاستطاعة بالمشية كما صدر عمن استدل بها على كون الامر حقيقة في الندب لعله نشأ مما يفيده الرواية من اشعار بدو
الا فلا وجه له اصلا اذ لا ارتباط بينهما مفهوما وتوجيهه بحمل الاستطاعة على الاختيار نظرا الى ان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه ثم
حمل الاختيار بمعنى المشية من جهة ان اختيار الاتيان بالشيء هو مشيته مع بعده في نفسه من حيث اشتماله على لزوم الوسائط والانتقالات
مما لا يسمن ولا يغني فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح وابعد منه التوجيه بحملها على طريقة الجبر فكيف كان فتتميم الاستدلال
بها في المقام بجعل من للتبعيض وكلمة ما موصولة او موصوفة والشيء المأمور به الكل لا الكلي وفي الكل مناقشات سيشير ره الى بعضها والجواب عنها
قوله فلاحتمال كون من بمعنى الباء آه **اقول** يؤيد على هذا الاحتمال ان الاتيان متعد الى المأتي به بالباء وان كان متعديا الى المأتي بنفسه كما
في قوله تعالى الا من اتى الله بقلب سليم وغيره من الآيات والاخبار فلو لم يجعل كلمة من بمعنى الباء لزم تعديه الى المفعول اعني الموصولة بنفسه لان يجعل
ما تبيانا لاتيانه بلا فائدة المعقول او يجعل قوله فاتوا من الاتيان الا الاتيان ويقدر الجار ولا يلزم الاحتمال المذكور حمل كلمة ما على الزمانية
ليخرج عن صلاحية الاستدلال بالرواية على المرام لامكان جعلها بدلا عن الشيء فافهم ثم ان جعل كلمة من بيانية مع حمل كلمة ما على المصدرية الزمانية
مما لا محصل له كما لا يخفى وان قيل بصحته بان يجعل بيانا للمأتي به كما قال الزمخشري في قوله تعالى يحلون فيها من اساور ... من بيان المأتي به الآية
خلاف الظاهر وكون من بيانية في الآية ايضا غير مسلم لاحتمالها التبعيض او الابتداء **قوله** والعجب معارضة هذا الظاهر آه **اقول** ...
... هذا اللازم ان تحمل الخبر على غير هذا المعنى الظاهر تقتضيه ان يكون تاكيدا لما دل عليه العقل والنقل من اشتراط القدرة في التكليف ...
... مما لا يخفى فان المقصود على ذلك التقدير ليس بيان اشتراط التكليف بالقدرة ليلزم التاكيد بل المراد وجوب اداء المكلف به
مع حصول شرطه وبعبارة اخرى المقصود بيان الواجب المشروط لا اشتراط الواجب وفيما يلزم ما ذكر لو قال اذا امرتكم بشيء فلا يجب عليكم الاتيان
بما لا تستطيعوا فتأمل الخبر في قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم الآية **قوله** ثم تقييده بصورة تعذر اتيانه آه **اقول** قيل لا حاجة الى
هذا التقييد لان ظاهر الرواية اذا امرتكم بشيء فاتوا بالمقدور منه ان كلا فكلا وان بعضا فبعضا وفيه نظر لانه ان جعل كلمة من بيانية فلابد ان
يجعل كلمة ما موصولة او موصوفة كما اشرنا فيفيد المعنى التاكيدي المذكور بل وكذلك لو جعلت ما مصدرية زمانية على فرض الصحة وان جعلت تبعيضية
فلا يفيد المعنى الذي ذكره كما لا يخفى وظاهر كلامه في التفسير هو الاول **قوله** وهذا الكلام انما يقال آه **اقول** بل لا يمكن به الارتباط محققا
او متوهما للزوم كون مضمون الرواية حينئذ من قبيل اظهار البديهي لظهور ان الصلوة لا يسقط بعدم امكان الصلوة **قوله** واما الثانية فلما قيل آه
اقول ملخص ما افاده القائل ان مفاد الرواية ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسقوط المعسور وهو انما يصدق فيما له حكم في اول الامر وما نحن
فيه ليس كذلك لان الجزء ان اريد عدم سقوط حكمه المقدمي التابع للكل فلا معنى له لظهور زواله بزوال الكل وان اريد عدم سقوط وجوبه في نفسه فهو

ليس بمعلوم ان الامر حتى يحكم فيه بالسقوط او بعدمه فالرواية مما لا ربط لها به **قوله** وقيل ولا اه **اقول** توضيحه ان اللام في كل من الميسور والمعسور
للجنس فالمراد ان كل ميسور سواء كان جزءا عقليا او عقليا مستقلا ثابتة مع غيرها بدليل واحد لا يسقط بسقوط المعسور يعني ان المستقل يلزم
الاتيان بها ولا ربط له بالمتعذر والجزء يصير مستقلا بعد ان كان منضما الى غيره في الخطاب فلا يفهم من هذه العبارة في العرف الا جعل الجزء التابع في
ضمن الكل مستقلا بعد تعذر غيره فكانه قال اذا تعذر الكل بقي البعض منها فكما انه لا بد من اتيانه حال تعذره قوله ويرد على الاول انه مهمل
لجملة اه اقول اختلفوا في الجمل الخبرية الواقعة في الكتاب والسنة التي سيقت لانشاء الانشاء انها هل هي مثل صيغ الامر والنهي في افادة الايجاب
والحرمة او المراد منها مطلق الطلب فذهب جماعة من الفقهاء منهم العلامة في المنتهى في مسئلة تحريم وطي الحائض وفي التذكرة في مسئلة عدم جواز
مس كتابة المصحف للمحدث والمحقق الثاني في شرح القواعد عند قول العلامة وكل اسباب الغسل اسباب الوضوء والاردبيلي وسيد المدارك في
المسئلة الثانية والمحدث الفاضل المجلسي ره في تفسير لا يمسه الا المطهرون الى الثاني استنادا الى تعدد المجاز بعد تعذر الحقيقة فلا يحمل
الا على القدر المتيقن يعني ما يستفاد من اللفظ والاصل معا وذهب المحققون من الاواخر منهم المصنف الى الاول استنادا الى تعدد المجاز بعد تعذر
الحقيقة فلا يحمل الا على القدر المتيقن يعني انه يستفاد من اللفظ والاصل معا التبادر ولانه اقرب الى الحقيقة وانه لولا ذلك لضاع فائدة اراد الانشاء
منها بعد كون معناها الحقيقي الاخبار اذ فائدة ارادة لفظ من غير افادة الثاني ما يفيده الاول والاول يفيد الانشاء الالزامي وكذا الاول حذرا
عن تضييع الفائدة هذا هو الكلام في المسئلة بطريق الاجمال اما التفصيل بالنقض والابرام فيطلب من محله **قوله** وامّا دعوى الامر بين تخصيص
اقول قد يمنع لزوم التخصيص بوجود موان المراد بالترك في المستحبات ايضا على عدم تحبها ولا شك انه منهي عنه في المستحب قوله اما الحمل
كونه اخبارا اه اقول مضافا الى انه لو كان اخبارا لكان اخبارا عن طريقة العقلاء وظاهر الزام العقلاء بذلك وهو في نفسه شنيع عن لزوم مساوئها
مع اطلاع المعصوم عليه بتقريره له قوله اذ لو حمل على الافرادي اه اقول قيل ان النفي الداخل على العموم الافرادي يفيد سلب العموم ادعاه جماعة من
المحققين فيدل على الايجاب الجزئي فيصير المعنى ما لا يدرك كله لا يترك كل واحد من افراده الممكنة وبعضها اخرى مما لا يمكن فيه تحصيل
تمام المطلوب لا يترك فيه تماما بل يؤتى بالممكن قوله انه حتى تعريف العموم اه اقول بل قد يقال ان هذا الانشاء بين العوام والخواص يكشف عن كون
ذلك في الاعصار السابقة كذلك بل يدل على نوع موافقة الحكم العقلي يعني ان ظاهر كلام العرف والعقلاء ان هذه القضية انما هي على مجرى عادة
العقلاء بحيث يكون المخالف لها مخالفا لا فيما العقلاء فيكون تلك الاخبار مؤكدة لحكم العقل يعني ان ظاهر كلام العرف والعقلاء ان هذه القضية
قوله الا انها يعلم جريانها اه **اقول** الظاهر عدم القول بالفصل منها الا ان المستحبات يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فيكفي فيها
الطلب والاحتياط العقلي قوله مع كفاية الرواية الثانية اه اقول لا مانع ان يمنع لانها ايضا لكونها جملة لا يسقط في انشاء الحكم فيجري فيها
ما يجري في جملة لا يترك كله حرفا بحرف فافهم قوله ولكن الانصاف جريانها في بعض الشروط اه اقول حاصل الكلام في المقام ان الشرط قد يتسبّهما
يكون بحيث يصير المشروط معه بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية كيوم الخميس بحيث لو فات القيد لم يعد عرفا ما بقي ميسورا من المامور به لا بعضا
ولا مستطاعا منه فيوم الجمعة ليس ميسورا من يوم الخميس وقسم منها ليس كذلك بل يكون بمنزلة تعدد المطلوب على وجه يعد الباقي جزءا من
المامور به ومستطاعا منه فيجري في الثاني دون الاول اما جريانها في الثاني فبالنظر الى المسامحة العرفية فيشمله الرواية الثانية وان لم يشمله
الاولى والثالثة بيان ذلك ان ظاهرها يقتضي ارتباط الميسور بالمعسور بحيث يكون الاول هو الثاني في نظر العرف فكلما حكم العرف بعينيته
جرت فيه والقسم الثاني من هذا القبيل فان العرف يحكم بعد تعذر الصلوة مع ستر العورة مع الصلوة بدونه ان بينهما متحدان النوع واما عدم
جريانها في الاول فلعدم وجود المسامحة العرفية فان العرف لا يحكم بان الفرس مستطاع من الانسان باعتبار الحيوان الموجود في ضمنه والسر
في ذلك ان المركبات العقلية يغلب فيه تبعية الحكم للاسم باعتبار ان اهل العرف لا يعتبرون الاجزاء التي في ضمن المركب بعد ان فوات الجزء
فوات الكل مع انه لو بقي لك لم يتحقق فوات في المامور به ابدا اذ الممكنات كلها مشتركة في جنس من الاجناس وعرض من الاعراض والحاصل
ان المركب العقلي وما ضاهاها يعد فوات قيده في العرف فوات الكل لفوات الاسم التابع له الحكم مضافا الى ان الظاهر من الروايات الاتيان بالميسور
والمستطاع نفسه من دون انضمام شيء اخر يكون فضلا له وهو غير ممكن فيما نحن فيه كما لا يخفى ومما قررناه ظهر سر استشكالهم في وجوب امرار
الموسى على راسه … وتحريك الرجلين في المعبر وظهر ايضا وجه فرقهم بين المسئلة التي اجريناها فيها القاعدة وبين الواجبات المؤقتة لظهور ان المؤقت
يكون من قبيل القسم الاول فان الصلوة في الوقت الخاص المعهود غير الصلوة في غيره وظهر ايضا فساد بعض كلماتهم المذكورة في باب تبعية القضاء
للاداء وغيره **قوله** ومما ذكرنا يظهر اه **اقول** مبنى المسئلة على ان تطلب الغسل بماء السدر هل يكون من قبيل التقييد او من قبيل تعدد
المطلوب فاختار الثاني سيد الرياض ره تبعا لجده واستنادا الى ما اشير اليه في المتن وفيه نظر اما اولا فلانه لا فرق بين ان يقال اغسله بماء السدر وبين ان
يقال اغسله في الماء شيء من السدر بجعل الامر بالغسل بالماء لان التكليف بادخال السدر في الماء لا يخلو اما ان يكون تكليفا نفسيا واما ان يكون
تكليفا مقدميا فان الواجب كان هو الغسل بماء السدر فادخال السدر فيه واجب مقدمة واما ان يكون راجعا الى ان المراد بالامر الاول الغسل بماء السدر

والاول باطل اذ لو كان كذلك لكان الغسل بماء القراح بدلا عن السدر مجزيا غاية الامر تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف الثاني نظير وقوع الموالاة في
الوضوء بمعنى التتابع في جعله من جهة انه مساعد الى المجزي لا بالمعنى المصطلح اعني غسل كل عضو مع عدم جفاف العضو السابق عليه فيصح الوضوء
تركها وان كان معصية ولا ريب في مخالفته للاجماع وعلى الاخيرين يكون المكلف به الغسل بماء السدر نعم لو قيل ان التكليف بالغسل مطلق والتكليف
الثاني مقدمي كان ارشاديا مقيدا له بكونه في حال التمكن فقط لانه القدر المتيقن كان له وجه واما ثانيا فلانا لا نسلم كون المركب تقييديا
في المقام لانه وان كان في حيز الاضافة لكن المراد وجوب الغسل بماء السدر فيكون الاضافة لامية ويكفي فيها ادنى ملابسة كما في كوكب الخرقاء
فيكون مركبا انضماميا لا تقييديا كما زعمه الا ان يريد هو ذلك ويمكن ان يقال انا وان اجرينا القاعدة في المركبات التقييدية ايضا الا انا لا
نجريها هنا لان الظاهر من بعض ادلتها اعتبار تركب بعض العمل مقتضى كلمة من في قوله صلى الله عليه وآله فأتوا منه ما استطعتم فان ظاهره
كون الماتي به جزءا من كل العمل المامور به والامر هنا ليس كذلك فان المامور به هو الغسل والسدر والماء من متعلقاته لا انهما من اجزاء الغسل مع ان
القاعدة لو جرت فيه لزم وجوب القاء السدر على الميت عند تعذر الماء ولم يقل به احد الا ان يدفع الاول بعموم الخبرين الاخيرين بحيث يشمل …
العمل ايضا والثاني بان الواجب شرعا هو الغسل والقاء السدر عليه ليس غسلا كما هو ظاهر وانت اذا احطت خبرا بجميع ما ذكرناه تعلم ان جعل هذه
المسئلة من جملة ثمرات مسئلة تبعية القضاء للاداء وجعل المناط فيهما واحدا كما صدر عن البعض ليس على ما ينبغي فان الاتيان بالمطلوب في
الموقت في غير الوقت الخاص مع التمكن من الاتيان به فيه لبقائه وعدم انقضائه غير ممكن لانه ممكن غير مجز وانما يصير ممكنا بعد ذلك الوقت فيرجع
الامر فيه الى النزاع المعروف واما غسل الميت فليس كذلك فان الغسل بالماء القراح ممكن حين التمكن من السدر والكافور لكنه غير جائز شرعا اجماعا وهو
كاشف عن وحدة المطلوب وبعبارة اخرى تعدد المطلوب يتصور على وجهين احدهما ان يكون المطلوب والمقيد مع التمكن ثم المطلق على سبيل التخيير
ولا ريب ان الاتيان بالمطلوب في هذه الصورة مع التمكن من المقيد ليس مجزيا لحصول الترتيب بينهما وثانيهما ان يكون الامر بالمقيد في عرض الامر بالطبيعة وفي
هذه الصورة يمكن فعل المطلوب مع التمكن من المقيد غاية الامر حصول العصيان بسببه كما في مسئلة النذر المذكورة ومسئلة غسل الميت ليست من
قبيل تعدد المطلوب اصلا فتامل في المقام فانه من مزال الاقدام **قوله** فان معرفة حكم المسئلة اعني المسح اه **اقول** يمكن ان يجاب عنه بان
الراوي لعله كان جاهلا بنفي العسر في الشرع زاعما ان يكون الواجب في الوضوء المفروضة ايضا هو المسح على البشرة فاجابه عليه السلام بآية نفي الحرج وان
تكليفه المسح على الجبيرة فلا دلالة فيها على القاعدة بل فيها دلالة على حكمين مختصين بمورديهما عدم وجوب المسح على البشرة ووجوب المسح على الجبيرة
لا التيمم قوله الاول لو دار الامر اه اقول في حكم ما لو دار الامر بين ترك شرط هو ادخل في وجود المشروط واشبه بالجزء وبين ترك شرط اخر كما اذا دار
الامر في كفن الميت بين القطن المتنجس والحرير الطاهر فذكر الشهيد ره انه يقدم الاول على الثاني لان الغاء الوصف اولى من الغاء الموصوف وكذا لو دار الامر
القطن الغير الابيض والكتان الابيض حيث يثبت بالادلة استحباب القطنية والبياض كليهما فان الظاهر تقديم القطن الفاقد للوصف اولى من الغاء
الموصوف وكذا لو دار الامر بين … ومما يصلح للاندراج في كل من العنوانين مسئلة ما لو دار الامر بين الصلوة في الثوب المتنجس في حال الاختيار وبين الصلوة
عاريا والايماء للركوع والسجود فيمكن جعلها من قبيل دوران الامر بين ترك الجزء وهو الركوع والسجود وترك الشرط وهو طهارة الساتر ويمكن جعلها
من قبيل دوران الامر بين ترك احد شرطين هما اصل الستر ووصف الساتر الا ان فوات الاول في المقام مستلزم لفوات الثاني دون العكس فيرجح الصلوة
في الثوب النجس لذلك لمراعاة الاتيان بتمام الاجزاء **قوله** كما فيما اذا لم يتمكن اه **اقول** امثلته كثيرة ومنها مسئلة ما لو دار الامر في مقام
التقية بين المسح على الخف وبين غسل الرجل والغسل اولى كما في الرياض لخروج الخف عن الاعضاء ومنها ما لو دار الامر بين المسح على البشرة النجسة
والمسح على الجبيرة الطاهرة فربما يرجح الاول لو لم يقم اجماع على اشتراط طهارة المحل مطلقا الى غير ذلك مما لا يخفى قوله ويدل عليه وابعد علاه الى
اقول وكذا الروايات الواردة في جواز المسح على الجبائر مطلقا كقوله ع في الحسن بعد ان سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه ونحو ذلك من موضع الوضوء
فيعصبها بالخرقة ويتوضأ ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقة والواردة في جواز المسح على الحناء المحلوق على حال الضرورة او غيرها من الحامل المذكورة
في محالها كقوله عليه السلام لا باس بان يمسح راسه والحناء عليه وقوله ع يمسح فوق الحناء وبالنظر اليها افتى اصحابنا ره بجواز المسح على العمامة ونحوها
في حال الاضطرار بل حكي عليه الاتفاق خلافا لموشده منهم حيث حكم بانتقال الفرض فيها الى التيمم **قوله** لو دار الامر بين الشرطية والجزئية اه
اقول مما ينبغي الكلام فيه هنا الفرق بين الجزء والشرط والثمرة المترتبة على كون الشيء شرطا او جزءا فنقول عرف بعضهم الشرط بانه ما يلزم
من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود كالوضوء بالنسبة الى الصلوة ونقض طردا بالجزء ويمكن دفعه باخذ قيد الخروج والمقدمية في
التعريف فيخرج الجزء لانه داخل في ماهية الشيء وليست الاجزاء مقدمة للكل لانها عبارة عن الكل وليس كل واحد منها مقدمة لنفسه ضرورة ولا
لسائر الاجزاء لاستلزامه الدور وفيه ان الاجزاء المجتمعة مطلقا ليست عبارة عن الكل بل … الكل عبارة عن الاجزاء المجتمعة بحيث يكون
للهيئة الاجتماعية مدخلية فيه والاجزاء عبارة عن الاحاد بالاسر والفرق بينهما واضح ولنا فيه مهارة في المعقول وقد اشرنا اليه سابقا مع انه قد حقق
في محله انه يجب الارتباط بين الاجزاء في المركبات الحقيقية لكن لا مركب كل الاطراف لئلا يلزم الدور ونقض طردا ايضا بالسبب المجامع لعدم الشرط كعقد البيع الصادر

عن الصحة او الجامع للمانع كالطلاق المجامع للحيض وعكسا بخروج الشرط الواقع جزءا اخيرا للعلة التامة لانه يلزم من وجوده الوجود ايضا وذكر في الفصول
بدل يلزم يقتضي وهو وان كان موجبا لتصحيح طرده بالنسبة الى الشرط المتأخر الا انه لا يوجب التصحيح بالنسبة الى غيره كما لا يخفى وقيل ان الشرط ما
يتوقف عليه ويكون مقارنا له والجزء ما ليس كذلك ويرد عليه انه ينتقض عكسا بخروج الوقت الذي هو شرط بالنسبة الى الصلوة متعلقها وقيل
ان الشرط ما يتوقف عليه الشيء ويكون مقدما عليه بخلاف الجزء وينتقض بالطهارة والقبلة ونحوهما من الشروط المقارنة وقيل انه ما يتوقف
عليه الشيء مقدما عليه او مقارنا له وينتقض طردا بالجزء وعكسا بالشرط المتأخر وقيل ان الشرط ما يعتبر بتلبس العمل به الى كماله والاولى ان يقال
انه ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون مقوما له ليشمل الشرط المتأخر ايضا كالاجازة بالنسبة الى العقد الفضولي حيث حققنا في محله معقولية الشرط
المتأخر وان الاجازة من هذا القبيل وارتضاه جمال المحققين في حاشية الروضة وملخص ما حققنا انه لا امتناع في تأثير المتأخر بان يكون في محل التسلسل
الطولية مؤثرا في حال عدمه وقت وجود المشروط نظير اجزاء سلسلة الموجودات المترتبة بالنسبة الى مجموع الموجودات في تمام الزمان فان الشخص لو كان
نفسه خارجا عن تلك السلسلة لرأى ان يكون اجزاؤه ترتيبا وتوقفا كل في محل ووجود الشرط المتأخر في الشرعيات غير عزيز كغسل العشائين للصوم
الماضي للمستحاضة على القول به ومما ذكرنا يظهر انه لا حاجة الى تجشم انتزاع الشرط المقارن كتعقب الاجازة ونحوها بالعقد اما الثمرة بين
الجزئية والشرطية فقيل انها تظهر في مسئلة النذر فلو نذر ان يعطي المصلي دراهم بعدد اجزاء الصلوة فيجب اعطائه بازاء النية على الجزئية وفي مسئلة
الاجارة فالمصلي نيابة عن الميت يقسط الاجرة على اجزاء صلوته ومنها الطمأنينة على القول بالجزئية اذا عجز عن الاتمام وفيه نظر فان الصلوة مع
الشرائط اجزاؤها غيرها وغيرها وفي مسئلة عدم جواز الاستنابة على الوجه المحرم وعدم جواز ان يقصد به غير الله وكون الجهل بوجوبه مفسدا ان قلنا
بان الجاهل بالحكم غير معذور على الجزئية بخلافها على الشرطية وفي مسئلة النية المشكوك في كونها جزءا للعبادة او شرطا لها في امور كثيرة من
اعتبار ما يعتبر في الصلوة من وجود الشرائط وعدم الموانع فيها وعدم ذلك ومن توزيع الاجرة لو عجز عن الاتمام في الاجارة وعدمه ومن تحريم ابطال
الصلوة بعد تحققها وعدمه ومن ان المصلي اذا شك في النية بعد الشروع في التكبير فعلى الشرطية يلزم عليه النية وعلى الجزئية لا يلتفت
اليه لكفاية مقارنتها الاول جزء من التكبير ومن الدخول تحت الخطاب الاصلي واستحقاق الثواب على وجوده وعدمه ومن انها لو اعيدت سهوا بعد
تكبيرة الاحرام لكانت مبطلة على الجزئية لزيادة الركن دون الشرطية ومن جريان الاصول وعدمه اذا شك في شرائطها بناء على ان شروط الشرط كالشرط
على القول بالفرق بين الاجزاء والشرائط في اجراء الاصول ومن جزئية الصلوة من الحائض ونحوها وعدمها ومن لزوم الاعادة والقضاء على من ترك
وهو مخالف للبس التكبير وهو مستبصر بناء على لزوم الاعادة والقضاء على المخالف المستبصر على الجزئية دون الشرطية الى غير ذلك من الثمرات التي
على النية التي لو تمت لجرت على القول بالاخطار دون الداعي مع ان كثيرها لا يتم على ذلك القول ايضا بملاحظة مرحلة اعتبار مقارنة النية لاول
جزء من الصلوة وعدم تصور الفصل بينهما وغير تلك المرحلة مما يرتفع بالنظر اليها الفرق بين الجزئية والشرطية كما يظهر بعد التأمل ومما
بينا ظهر انه لا ثمرة مهمة في اصل المسئلة ولذا لم يعنونوه في كتب القوم عدا بعض الاواخر كالمصرح وغيره **قوله** فلينح المقام اصل الى آخره اقول
قيل ان الاصل هو الحمل على الشرطية لاستلزام الجزئية زيادة التفات من الشارع لاعتبار جزء والاصل عدمها وفيه ان الاصل معارض بمثله
ذكر بعض الافاضل ممن قارب عصرنا بعد ان اشار الى جملة من الفوائد والثمرات ان التحقيق ان يقال ان كان لتلك العبادة اطلاق او عموم يصدق بدون ذلك
المشكوك فيه ويقتضيان صحة جميع افرادهما فالاصل بالنسبة الى الفوائد التي ذكرناها ان يكون ذلك المشكوك فيه شرطا لانه لو كان جزءا للزم زيادة
تخصيص لاطلاق والعموم وان لم يكونا متحققين فالاصل ان يكون ذلك المشكوك فيه جزءا يترتب عليه الاحكام المعهودة للاجزاء من بطلان الاتيان
على وجه محرم عمدا او بقصد الرياء تمسكا بقاعدة الاشتغال اللهم الا ان يقال الاصل الحكم بالشرطية مطلقا لان شروط العبادات اكثر فيلحق المشكوك
فيه بالغالب وفيه نظر فتدبر انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه واعترض عليه بما ملخصه ان الدليل الاجتهادي على ذلك التفصيل مفقود وقاعدة الشغل
تجري في كلا الامرين والقول بان الاصل الاولي عدم لزوم تحصيل العلم بالنسبة اليهما اخرج عنه الاجزاء بالدليل مدفوع بان بناء العلماء على لزومه
مطلقا ويكشف عن ذلك حكمهم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب اذا كان المكلف عالما بالموضوع جاهلا بالحكمين او احدهما وكذا الصلوة في ثوب
النجس والفرق بين المعاملة والعبادة بان اناطة الصحة والفساد في الاولى على المطابقة للواقع وعدمها وفي الثانية على العلم والجهل وابتناء الحكم بها
في المواضع التي اشير اليها على عدم حصول التطابق لا على عدم تحصيل العلم مدفوع بان اناطة الامر على التطابق خاصة انما هي في المعاملات التي لا
مدخل لها في العبادة بوجه من الوجوه لا في مثل شرائط العبادات والتوصليات منها ثم ان التمسك بقاعدة الشغل على اثبات الجزئية ونفي الشرطية
مدفوع بان مقتضاها اثبات جزئية النية ايضا لانه مما اختلف فيه اشتباها فاذا ثبت جزئيتها احتاج الى نية اخرى فيلزم التسلسل وان
ذلك لا يتم فيما لو نذر المكلف اعطاء درهم لكل جزء من العبادة فانه في شخص ما شك انه جزء او شرط فان مقتضى البراءة الحكم بالشرطية للشك
في تعلق التكليف بالنذر وبان شرط العبادة على اقسام منها ما يقطع بانه شرط معاملي كغسل الثوب ومنها ما يقطع بانه شرط تعبدي كالوضوء (؟)
ومنها ما يكون مرددا بينهما وما نحن فيه ايضا ينقسم الى هذه الاقسام بمعنى انه قد يتردد الامر بين الجزئية والشرطية المعاملية وقد يتردد بينهما وبين

القسمين الاخرين وقاعدة الشغل لو تمت هنا لجرت في القسم الاول دون الثاني بل ولا الثالث اذ غاية الامر اثبات قاعدة الشغل عدم كونه من القسم الاخير
وهو اعم من عدم كونه من القسم الثاني وفي كل من التحقيق والاعتراض نظر اما الاول فلان مجرد الاطلاق والعموم لا يقتضيان الحكم بالشرطية مطلقا ولا
عدمهما على عدم الحكم بالجزئية مطلقا بمقتضى قاعدة الشغل فلا بد من ابتناء الامر على مسئلة الصحيح والاعم ويقال انه على القول الثاني يقيد
بالاطلاق والعموم ويحكم بتمامية المسمى من حيث الاجزاء مع قطع النظر عن المشكوك فيه لصدق اللفظ وعلى الاول يتمسك بقاعدة الشغل ثم
باخذ الاطلاق والعموم مطلقا مع وجودهما وقاعدة الشغل كذلك مع عدمهما مما ليس في محله والحاصل ان الجزء من مقومات الماهية بخلاف الشرط
فمتى رجع الشك الى تحقق الماهية فلا بد من الحكم بالجزئية ومتى لم يرجع اليه يحكم بالشرطية اذ المفروض ثبوت احدهما في الجملة ولعل نظر المعترض
في اصل المسئلة بين الشرائط والاجزاء باجراء الاصل في الاولى دون الثانية الى نحو ما ذكرناه وان الشك في الجزء شك في الكل بخلاف الشك
في الشرط لان الكل لا يتحقق بدون الاجزاء ويتحقق في نفسه بدون الشرائط وبعبارة اخرى الجزء من شرائط تحقق الماهية والشرط من شرائط الوجود
ولا دخل له في اصل الماهية وان ابطلنا التفصيل في محله واما الثاني فلما اولا فلان اجراء قاعدة الشغل في كلا الامرين وان كان في نفسه معقولا
عند من لم يفصل في اصل المسئلة بين الشروط والاجزاء الا ان في صحة الترديد بينهما بعد ثبوت احدهما في الجملة يرجع الشك الى ترتب الفوائد
المذكورة المترتبة على الجزئية على المشكوك فيه فقاعدة الشغل تقتضي الحكم بالجزئية بالنظر الى تلك الفوائد ثالثا لانه لا يحصل العلم بحصول
الفراغ بجعل المشكوك فيه من الشروط وترتيب فوائدها عليه كما لا يخفى واما ثانيا فلان تساوي الجزء والشرط بالنسبة الى لزوم تحصيل العلم لو
سلم فانما ينفع في غير صورة دوران الامر بينهما كما لا يخفى واما ثالثا فلان حديث استلزام التمسك بقاعدة الشغل جزئية النية المستلزمة
للتسلسل من غرائب الاحاديث لان النية وان فرضت جزءا متحققة بنفسها وسائر الاجزاء بها فلا تحتاج الى نية اخرى ان اريد انها اذا فرضت
جزءا كانت من العبادات وهي محتاجة في حصولها الى النية ففيه بعد تسليم الصغرى حينئذ منع الكبرى لان العبادات مما لا يحتاج الى النية كالنظر
المعرف للصانع فانه عبادة ولا تحتاج الى النية لعدم حصول المعرفة قبله وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس باخرى لا تفتقر الى النية لعدم
حصول المعرفة قبله وذكر بعض العامة ان كل عبادة لا تلتبس باخرى لا تفتقر الى النية كالايمان بالله ورسوله واليوم الاخر والتعظيم والاجلال و
الخوف والرجاء والتوكل والحياء والمحبة فانها متميزة في انفسها بصورها التي لا تشاكلها فيها غيرها والحق بذلك الاذكار وكلها والثناء على
الله عز وجل بما لا يشارك فيه والاذان وتلاوة القرآن حتى جعل بعضهم من ذلك الصوم يوم الشك اذا تبين انه من رمضان وورد الشهيد ره في قواعده على
اكثر ما ذكر مع تلقي الاول كمسئلة النية بالقبول واما دفعه باعتبار النية في النية وهكذا الى ما لا نهاية له بالنظر الى تضمن النية الاولى للنيات
الكثيرة المنقطعة بانقطاع الغرض والاعتبار كما في الارادة والعلم والوجود واللزوم كما صدر عن بعض الافاضل المعاصرين فليس بصحيح عند (؟)
دفعا وشبهة الجبرية في مسئلة الارادة ابطلناها في محله بما لا مزيد عليه في صحة الترديد لا يحاذيه شائبة العيب **قوله** فلا بد من ملاحظة كل حكم الى آخره
اقول ففي مثل النية اذا شك في حرمة قطع العمل بعدها يرجع الى البراءة لتعلق الشك بالتكليف وفي مثل الطمأنينة يرجع الى الاصل في مسئلة
الشك في الاجزاء والشرائط على المذهبين فيها لرجوع الشك فيه الى الشك في وجوب الشرائط لاستقبال ونحوه هذا اذا لم يكن لفظ في البين
والا فيؤخذ بمقتضاه من الشرطية او الجزئية **قوله** لو دار الامر بين كونه شرطا الى آخره اقول الثمرات العلمية بين الشرطية والمانعية ظاهرة ومن جملة
الثمرات الثمرة العملية التي ذكرها بعضهم في اصل المسئلة من الفرق بين الشرائط والموانع في جريان الاصل في الثانية دون الاولى استنادا
الى ان الفعل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط وما نعية المانع يتوقف على الدليل وكذا تحققه فينفى كل منهما بالاصل وان الشك في الشرط
يوجب الشك في المشروط والمانع يكفي عدم العلم بتحققه في نفيه فينفى بالاصل بقي في المقام مباحث شريفة ومطالب منيفة لم يتعرض لها شيخنا المصنف
وان امكن استفادة بعضها من اشاراته ولا باس بان نشير اليها تذييلا للمسئلة وتكميلا للمرحلة احدها ان الحكم بوجوب الاحتياط في مسئلة
الشك في الجزء او الشرط هل يقتضي الحكم بالجزئية او الشرطية بحيث يعامل بالمشكوك معاملتهما اولا وان الحكم بالبراءة فيها هل يقتضي الحكم
بعدمها بحيث يعامل به معاملة غيرهما اولا بل لا يمكن الحكم بالجزئية والشرطية ورفع الغفلة عند العلم وجهان والذي يقتضيه النظر التحقيقي هو الثاني
لما اشرنا من ان ادلة الاحتياط ناظرة الى الارشاد ولا يترتب عليها شيء فلا يلزم من مجرد لزوم الاتيان كونه جزءا او شرطا بل ولا كونه مأمورا به في
الواقع وان ادلة البراءة لا تفيد الا رفع العقاب ولو كان مورده واجبا في الواقع ويتفرع على الوجهين فروع فمن جملة ما يترتب على مسئلة الاحتياط
ما لو ضاق وقت العبادة المركبة المشكوك في جزئية شيء او شرطيته لها عن الاتيان بها مع المشكوك بحيث لو تركه وقع العبادة في وقتها والا فلا فعلى الاول يقع
العبادة قضاء لعدم الفرق بين المشكوك فيه وسائر الاجزاء او الشرائط وعلى الثاني يقع اداء بتركه وكذا ما لو عجز المكلف عن الاتيان به لمرض او نحو ذلك
غيرها فعلى الاول يسقط العبادة بالعجز لعدم جريان غيره عليه وعلى الثاني لا تسقط ومن جملة ما يتفرع على مسئلة البراءة ما لو صلى المكلف بلا سورة
بناء على البراءة في الشك في الجزئية في المسجد الموقوف لمن لم يصل فيه بعد فعلى الاول يصير الوقف لازما لحصول شرط الوقف بوقوع الصلوة الصحيحة
فيه وعلى الثاني لا يصير كذلك لعدم الشرط ومما يتفرع عليهما ما لو دار الامر بين المطلق والمقيد فان بنينا على الاحتياط وترك المكلف المقيد ثم عجز عن فعله

فعلى الوجه الأول في الاحتياط يسقط التكليف بالمطلوب بالعجز وعلى الثاني يحكم بوجوب فعله استصحابا للوجوب الأمر المردد بين المطلق والمقيد ان جوز تأمل هذا
الاستصحاب وان بنينا على البراءة كذلك فلا حاجة الى الاستصحاب على اول الوجهين دون ثانيهما ثانيهما انه لو علم اعتبار شيء في عبادة لكن لم يعلم ان
وجوده شرط او عدمه مانع فهل يبني فيه على الاحتياط مطلقا او البراءة كذلك او التفصيل بين صورتي الشرطية والمانعية فالاولى في الاولى والثاني في الثانية
وجوه اسدها الثاني وابعدها الثالث واحوطها الاول مثاله انه علم اعتبار عدم كون اللباس من غير المأكول اللحم في الصلوة ويشك في ان الشرط
كونه من المأكول اللحم او المانع كونه من غيره فعلى القول بالتفصيل لا بد من ملاحظة ادلة اعتباره وانها تفيد الشرطية او المانعية ثم الحكم بمقتضاها
ومن هنا قد يستدل لذلك بكلام العلامة ره في المنتهى حيث كره الشك في كون الصوف او الشعر او الوبر من مأكول اللحم لم يجز الصلوة فيه لانها مشروطة
بستر العورة بما يؤكل لحمه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط بقوله ره ويمكن ان يقال ان الشرط ستر العورة والنهي انما تعلق بالصلوة في غير
المأكول فلا يثبت الا مع العلم بكونه كذلك انتهى ومن هذا القبيل مثل لبس اللباس المصنوع في بلاد الافرنج المعروف في السنة اهل زماننا
بالماهوت حيث يقال باشتماله على شعر الخنزير ونحوه وان كان بعيدا غاية البعد بحسب الاعتبار وملاحظات التجار وكيف كان فلا يبعد القول بالاحتياط
نظرا الى معلومية التكليف المقتضية لتحصيل العلم بالبراءة وعدم العلم بالموضوع لا يوجب العلم بها اذ منع اتمامها قبح العقاب على ما لا يعلم تماما (?)
من باب القاع بيانه والموضوعات ليس كذلك هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعي كايدي المسلمين واسواقهم والا فيحكم بمقتضاه فلا تبوثا انها (?)
قد تكرر ان الشك في الركنية وعدمها يتصور بالنسبة الى الشروط ايضا بتسمية الشرط الواقعي شرطا ركنيا فنقول هيهنا في تفصيل ذلك انه
اشتهر في عبارات الاصحاب في الكتب الفقهية والاصولية تقسيم الشرط الى الواقعي الوجودي والعلمي وترتب الاثار والاحكام عليهما والمراد من الاول
ما يكون شرطا على سبيل الاطلاق من غير تقييد بصورة العلم به فيلزم من عدم تحققه بطلان المشروط ولو جهل به كالطهارة عن الحدث بالنسبة الى
الصلوة ومن الثاني ما لا يكون كذلك بل يكون شرطيته مقيدة بصورة العلم به فلا يلزم من عدم تحققه بطلان المشروط مع عدم تحققه بل في صورة العلم كا
من الخبث بالنسبة اليها ثم انه لو شك بعد العلم باصل الشرطية في ان الشرط من اي القسمين فهل الاصل يقتضي كونه من الاول او من الثاني وجهان
بل قولان في الجملة فقيل بالاول لقاعدة الشغل والوضع للصحيح والغلبة مطلقا ووجوه اخر خارجية وكون الالفاظ موضوعة للامور الواقعية وقيل
بالثاني بمقتضى استصحاب الصحة على وجه واصالة عدم التقييد في المشروط كذلك واصالة البراءة من زيادة التكليف في صورة الجهل والتحقيق ان يقال
ان شرطية الشرط اما ان تثبت بالتنصيص عليها او الحكم ببطلان المشروط بعدم تحققها او بالنهي عن تركها في العبادة وعلى التقادير اما ان يكون
الدليل لفظيا او لبيا وعلى التقادير اما ان يكون دليل المشروط لفظيا او لبيا موافقا لدليل الشرط في ذلك ومخالفا له فان كان دليل الشرط لفظيا
حكم بكونه شرطا واقعيا مطلقا لكون الالفاظ اسامي للمعاني النفس الامرية مع ان التنصيص بالشرطية تنصيص بالشرطية للماهية من حيث هي هي ومن هذا
القبيل قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ونحوه مما هو ظاهر في اثبات الحكم الوضعي ولا يشكل الحكم بذلك اذا كان دليل المشروط لفظيا ايضا كان
يقال الاصل لا اقتضاء اطلاقه كون الشرط من الشرائط العلمية لثبوت تقييده بما هو ظاهر في الشرطية الواقعية وقد يستشكل في بعض صور المذكور وهو
غير محله وان كان لبيا حكم بكونه شرطا علميا لما مر اليه الاشارة سيما فيما اذا كان دليل المشروط لفظيا اذ كونه شرطا واقعيا يوجب تقييد اطلاق اللفظ
تقييده في صورة العلم انما هو لدليل اللبي واما في صورة الجهل فيحكم باصالة عدم التقييد او اصالة البراءة الا ان يقال ينبغي ان يحكم بكون الشرط شرطا
علميا مطلقا لان اللفظ في سياق الحكم منصرف الى المعلوم وان قلنا بوضعه للمعنى النفس الامري لانا نقول اولا ان الانصراف ثم ثانيا ان اللازم من القول
بالانصراف اعتبار اشتمال الشرط على الامرين لكون اللفظ موضوعا للمعنى الواقعي النفس الامري كما هو المفروض اذ انضم اليه اعتبار العلم بالنظر
الى ما ادعي من الانصراف كان اللازم ما ذكرنا مع انه خلاف مدعى القائل بالانصراف فان قيل يلزم على اعتبار الواقعية في الشرط وعدم الاكتفاء بالعلم
به في صورة العلم العسر والحرج المنفيين بالاية والرواية لاستتار الواقع عن الانظار واحتجابه عن الابصار والافكار قلت كيف يلزم اللازم والعلم طريق
الى الواقع قل ما يخالفه فلا بد ان يعمل بمقتضاه الى ان يثبت الخلاف وينكشف الاختلاف وانما يلزم ذلك اذا لم يكن العلم والظن القائم مقامه طريقا الى الواقع
كما لا يخفى فان قلت ملاك الامر على ما ذكرت هو ملاحظة حال الدليل في اللفظية واللبية فالتقسيم المذكور مما لا جدوى فيه فينبغي التقسيم بانقسام
الدليل والحكم لكل قسم بمقتضاه قلت انما تعرضنا للتقسيم المذكور لوقوع الخلاف بينهم في بعضها فاردنا بذلك الاشارة الى ما هو المدار الحقيقي
والمناط التحقيقي فلا تغفل ومما حققنا ظهر لك ضعف التفاصيل الموجودة في المقام كالتفصيل بان كل شرط ثبت بخطاب الوضع فهو واقعي
وكل شرط ثبت بخطاب التكليف فهو علمي والتفصيل بان الشروط العدمية مثل عدم الغصب والنجاسة ان كان مما يتعلق به النهي وكان خارجيا فهو شرط
واقعي لكشف النهي عن مبغوضية متعلقه حتى مع الجهل والغفلة والا فلا ومقتضى ذلك وان كان كون عدم الغصب من الشرائط الواقعية الا انه
خرج بالدليل الامكان تداول حق المالك بالغصب ثم ان الثمرة بين كون الشرط واقعيا او علميا ظاهرة مما مر فان العمل المشروط يبطل في صورة
انكشاف عدم وجود الشرط على الاول دون الثاني فلو اعتقد المولى مثلا كون شيء مصلحة للمولى عليه ثم انكشف كونه مفسدة كان التصرف فاسدا على
الاول دون الثاني وكذا العكس بل لو اعتقد كون شيء مصلحة ثم انكشف الخلاف مع وجود مصلحة اخرى فيه كان صحيحا على التقديرين الاول رابعها انه (?)

الاصل فيما لو شك في كون الواجب نفسيا او غيريا والكلام فيه يقع تارة باعتبار الاصول العملية واخرى باعتبار الاصول اللفظية اما الاول فنقول
فيه ان صور الشك ثلاث الاولى ان يعلم الوجوب الغيري ويشك في ثبوت الوجوب النفسي زائدا عليه وعدمه ولا ريب في كونها مجرى البراءة لكون الشك متمحضا
بالتكليف بالنسبة الى الوجوب النفسي الثانية عكس الاولى وهي من جزئيات المسئلة السابقة التي انعقد الباب لبيانها اعني مسئلة الشك
في الاجزاء والشرائط فيجيء فيها القولان المذكوران فيها وقد يقال انه لا بد هنا من الاحتياط وان بني على البراءة هناك لتعارض الاصلين فيرجع
الى قاعدة الاشتغال وفيه ما فيه والثالث ان لا يعلم شيء منهما كما في غسل الجنابة حيث اختلف فيه اختلافا عظيما وحكمها عند من يقول
بالاحتياط في مسئلة الشك في الاجزاء والشرائط هو الحكم بالغيرية عملا بالاشتغال ونفي النفسية عملا بالبراءة واما على القول بالبراءة ثم فقيل
ان اللازم عليه في المقام العمل بالاشتغال استنادا الى لزوم مخالفة العلم الاجمالي لو عمل بالبراءة بالنسبة الى الوجوب الغيري كاعمالها بالنسبة
الى الوجوب النفسي فبعد تساقط الاصلين بالتعارض يرجع الى قاعدة الاشتغال استنادا الى لزوم مخالفة العلم الاجمالي لو عمل بالبراءة السليمة عن
المعارض والتحقيق جريان اصالة البراءة بالنسبة الى كليهما في نفي اثاره الخاصة بلا مانع ففي مثل غسل الجنابة يكون الثمرة بين الوجوبين انه لا يتضيق (?)
على تقدير الوجوب النفسي الا بظن الوفاة فيجب معه الغسل وان لم يدخل وقت الصلوة واما على الوجوب الغيري فليس كذلك فاذا ظن الوفاة
قبل دخول الوقت ينفي الوجوب بالبراءة وكذا اذا دخل الوقت ولم يظن الوفاة واما اذا اجتمع الامران فلا بد من الاتيان به حينئذ لتبدل العلم الاجمالي
بالتفصيلي لوجوب الاتيان به على كلا التقديرين الثابت احدهما كما هو المفروض ولو انقضى وقت الصلوة في هذا الفرض وترك الصلوة والغسل
معا او الثاني مع فعل الاول ففي وجوب الاتيان به بعد خروج الوقت وعدمه وجهان مبنيان على المسامحة او المداقة في موضوع الاستصحاب الظاهر عدم
العلم ببقاء التكليف بعد وقت الصلوة لامكان الوجوب الغيري التابع للغير واما الاستصحاب التقديري فمع صحته لا يتمشى هيهنا كما لا يخفى
هذا اذا لم يكن دليل وجوب ذلك الغير لفظيا مطلقا والا فيحكم بالنفسية تمسكا بذلك الاطلاق ولا يرد عليه انه اصل مثبت لعدم الدليل
على بطلانه في الاصول اللفظية واما الثاني فنقول فيه انه اذا ثبت الوجوب باللفظ فذهب المحقق والشهيد الثانيان الى انه ظاهر في الوجوب الغيري
بحسب العرف وان كان ظاهرا في الوجوب النفسي بحسب اللغة بشهادة الاستقراء بل ربما يستفاد من بعض كلمات الثاني دعوى ثبوت الحقيقة العرفية فيه
وذهب بعضهم الى الوجوب النفسي لتبادره منه بحسب الوضع فان المتبادر من الاوامر ونحوها هو كون المأمور به مطلوبا في حد ذاته ولا فرق في ذلك
بين ان يكون اللفظ مقيدا بزمان الغير كان يقال اذا دخل وقت الظهر توضأ او لا كان يقول توضأ واختار صاحب الفصول ومن حذا حذوه ظهوره
فيه لكن لا للتبادر الوضعي بل للتبادر الاطلاقي وان كان الموضوع له هو القدر المشترك وقد يقال بظهوره فيه من باب عدم البيان وظاهر حال المتكلم
بمعنى انه يستفاد من عدم تقييده لفظ المأمور به كونه واجبا نفسيا اذ الغيري يحتاج الى التقييد وان الظاهر من حال كل متكلم انه يريد ظاهر ما تكلم
به وانه مقصود مستقلا ولذا لا يستشكل العرف في حصول الامتثال باتيانه وهذا غير بعيد لو قرر بحيث لا يرجع الى الاصل العملي سيما بعد ما عرفت
ضعف متمسك المدعي للظهور في الوجوب الغيري خصوصا دعوى النقل الذي دون اثباته خرط القتاد مع كثرة استعمال الاوامر المطلقة في الوجوب
النفسي وكذا متمسك ارباب المسالك الاخر في اثبات الوجوب النفسي بعد ظهور صحة تقسيم الواجب الى النفسي والغيري وعدم ثبوت الغلبة الوجودية
الاستعمالية التي هي ملاك الانصراف ومناطه فان قيل لو صح اثبات الظهور في المطلقات على الوجه المرضي عندك لزم جريانه فيما لو ثبت الوجوب الغيري
في شيء وشك في وجوبه النفسي كما اذا ورد خطابان احدهما مقيد والاخر مطلق فلا بد من امكان التمسك باطلاق المطلق حينئذ لاثبات النفسية
ولا اظنك تلتزم به قلت لا ملازمة اذ الاصل العدم ووجود شيء من المستندين اعني عدم البيان وقضية ظاهر حال المتكلم فيه الظهور عدم امكان التمسك بالاطلاق
مع وجود ما يصلح مقيدا له في المقام وعدم ظهور حال المتكلم في نحو امثاله فتامل **قوله** لان الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين اه **اقول**
من هذا الدليل العقلي يظهر ضعف ما ذكره بعضهم في مسئلة الاناءين المشتبهين من انه لو لا النص كان مقتضى الاصل الاراقة والتيمم ووجه الضعف
انه بعد وضوح كون احد طرفي الشبهة هو الوجوب اي وجوب الوضوء اما ان يكون الطرف الاخر اعني استعمال النجس مباحا فلا شك في كون الاتيان
بالوضوء حينئذ واجبا بمقتضى الاصل واما ان يكون محرما تشريعا فيكون الاصل هو الاحتياط ايضا اذ لا اثم في الحرمة التشريعية الا به واما ان
يكون محرما ذاتيا فلا بد من التخيير بمقتضى الدليل العقلي المذكور **قوله** ولا من الموافقة القطعية في احدهما اه فان قلت لا يلزم من ترك
التخيير العمل بكليهما لما ذكر لامكان الاحتياط بتقديم جانب الحرمة اذ هو الاخذ بالاوثق قلت قد عرفت ضعفه وضعا لكان دفع المضرة حينئذ (?)
في جانب الوجوب ايضا نظرا الى كون تركه حراما **قوله** ان الجاهل التارك للطريقين اه **اقول** الاتيان على اجزاء الواقع بالاحتياط اما ان يعتقد بكون
الشيء احتياطا ثم ينكشف الموافقة واما ان يعتقد به ثم ينكشف المخالفة واما ان يبنى عليه من غير علم واعتقاد بكونه موردا للاحتياط اما الصورة
الاولى فيحكم فيها بصحة العمل واما الثانية فالكلام فيها كالكلام في عبادة الغافل وسيأتي واما الثالثة فلها صور اربع على ما افاده بعض المحققين
الاولى ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجبات ومندوبات لكن يتعلق الجهل بموانعه ولا اشكال في الصحة فيها بعد ترك جميع ما يحتمل المانعية للعلم
الاجمالي بخلو ما اتى به من العبادة عن الموانع وان لم يعلم المانع تفصيلا والظاهر ان حكم الشرط ايضا كذلك الا اذا كان من العبادات المتوقفة على ...

وشك في شرعيته في المقام الثانية ان يتبين عنده الاجزاء تفصيلا ولا يتبين في اجمالها من حيث بها والظاهر صحة العبادة حينئذ اذا لم يعتبر نية الوجه في الاجزاء كما هو الاقوى الاظهر حتى على القول باعتبارها في نفس العبادة نعم لا يجوز له ترك شئ من تلك الاجزاء الا بالرجوع والاستعلام الثالثة ان لا يتبين عنده الاجزاء ولا يتميز عن غيرها الا انها تحصر عنده في جملة امور تدور بينها ولم يعلم خروجها عنها واما بان يعلم وجود ما هو خارج عن العمل في جملتها من غير تعيين له واما بان يحتمله والظاهر صحتها ح ايضا من غير حاجة الى التميز بان ينوي اداء الفعل المطلوب في الشريعة الذي يكون هذا الفعل من مصاديقه ولا دليل على اعتبار العلم بخصوص الماخوذ في ذلك المفهوم من تلك الاجزاء وقيل بالبطلان فيها اما لاشتراط العمل بالعلم التفصيلي واما لاعتبار تعين المنوي على ابهامه والاول ممنوع وكذا الثاني اذا اريد التعين بالكنه وان اريد التعين في الجملة فهو حاصل الرابعة ان يتردد الواجب بين فعلين او افعال ولا بد فيها من التكرار في العمل ليحصل العلم بالبراءة كما في نحو دوران بعض الافعال بين الجزئية والشرطية والمانعية ولا يصح له بالاحتياط على هذا الوجه الا مع عدم امكان الاستعلام لما سيأتي الاشارة اليه **قوله** بناء على عدم اعتبار نية الوجه اه **اقول** قد اشرنا سابقا الى عدم وجوب نية الوجه لعدم دليل معتبر عليه عدا الفرق بين الصلوة وغيرها في ذلك وتوجيه كلام المتكلمين الظاهر في اعتبارها فراجع ثم انه قد يعترض في المقام بان قصد التقرب مما لا شبهة في اعتباره في العبادة وهو غير ممكن في المقام لاحتمال لزوم قصد التقرب بغير المقرب وهو انما يصح من باب الاحتياط عند الضرورة وانحصار المناص فيه كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجوانب الاربعة عند اشتباه القبلة ورد بامكان ان ينوي التقرب بخصوص ما تعلق به الامر الحاصل في ضمن المجموع ولا ينوي التقرب بخصوص المجموع حتى يندرج في البدعة ولا دليل على اعتبار تعين الاجزاء والشروط بعد امكان قصد الفعل المعين في الشرع الحاصل في ضمن ما اتى به فان قيل ان كان الداعي للمكلف على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب وشك في التقرب به فيندرج في البدعة الا حال الضرورة وان لم يكن الداعي على فعل البعض المشكوك فيه القربة لم يكن الصحة لاحتمال انه الجزء المطلوب فقد وقع لا على وجه القربة قلت قد ذكرنا ان قصد مصداق المأمور به الواقعي الحاصل في ضمن الفعل المأتي به كاف وهو مستمر فعلا او حكما حين الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر في الصحة التقرب بكل من الاجزاء كما اشرنا **قوله** لكن الانصاف ان الشك في تحقق الاطاعة اه **اقول** ومنه يظهر ضعف ما ربما يتمسك به في اثبات اعتبار نية الوجه من ان الامتثال بالمأمور به لا يتحقق الا بالاتيان به على وجه المطلوب وهذا لا يحصل الا بالاتيان بالواجب واجبا والندب ندبا فانه ان اريد به ايقاع الفعل على وجهه كما هو ايقاعه مع قصد وجهه الذي هو الوجوب او الندب فممنوع وان اريد به ايقاعه على الوجه المأمور به شرعا فمسلم لكن كون المذكور مما تعتبر في ذلك شرعا بحيث يتوقف موافقة الامر عليها او تحقق الاطاعة والامتثال بها اول الكلام **قوله** لوجوب او ندبه لوجههما **اقول** المراد بالوجه هو اللطف عند اكثر العدلية وترك المفسدة اللازمة من الترك عند بعض المعتزلة والشكر عند الكعبي ومجرد الامر عند الاشعري **قوله** ونقل السيد الرضي قدس سره اه **اقول** قد نقلنا الكلام فيه مستقصى في اوائل الكتاب **قوله** لكن الانصاف عدم العلماء اه **اقول** مع ان لزوم قصد التقرب بغير المقرب من باب الاحتياط وهو انما يصح عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع ومنه يظهر انه لا ينبغي الاشكال في جواز التكرار اذا كان الفعل من غير العبادات من سائر الواجبات التي يمكن احراز الواقع فيها بالتكرار مع عدم احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والايقاعات عند الشك في صحة كل منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها وقد يستشكل فيه من باب عدم امكان قصد الانشاء على ذلك التقدير وسيجئ الكلام في ذلك **قوله** نعم لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي اه **اقول** ينبغي تقييده بما اذا لم يكن التكرار الحرجي يوجب المشقة والحرج وان اطلقه غيره ايضا كالمحقق في الشرايع في مسئلة الثوب النجس المشتبه بالثياب الكثيرة بل ينبغي تقييده ايضا بالمحصور وان لم يستلزم الغير المحصور المشقة والحرج ايضا وان احتاط كالشهيد الثاني في المسئلة المذكورة خلافا لما استند الى انتفاء المشقة التي هي المدار في ارتفاع حكم المقدمة لظهور الادلة في المحصور كما لا يخفى ثم انه لو بنى على التكرار مع عدم التمكن من العلم التفصيلي في ابتداء الامر ثم علم بعد الاتيان باحد الوجهين او الوجوه او بعد الاتيان ببعض منها انه الصحيح فهل يجب الاتيان بالباقي ام لا وجهان من حصول المأمور به والاتيان في الحكم بصحته بعد تمكنه لحال الاتيان به اولا على وجه احتمال المصادفة للواقع ومن ان ما اتى به يكون حينئذ بعض ما كلف به ولا يخفى انه لا يكفي على هذا مجرد الاتيان بالباقي بل يجب اعادة المأتي به لان الغرض المقصود للتكليف لسقوط تكليف التكرار بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا وهو العبادة الواقعة على وجه العلم والاقوى هو الوجه الاول لان كونه مكلفا بالتكرار ليس تكليفا واقعيا وانما وجوبه من باب المقدمة والمفروض حصول المأمور به الواقعي فيسقط التكليف **قوله** فلقد بالغ الحلي اه **اقول** المشهور بين الاصحاب بل ربما يدعى عدم الخلاف الا ممن يأتي ذكره وجوب تكرير الصلوة في الثوبين المشتبهين ويدل عليه مكاتبة صفوان بن يحيى في الحسن او الصحيح الى ابي الحسن يسئله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدر ايهما هو وحضرت الصلوة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلي فيهما جميعا وخالف ابنا ادريس وسعيد في ذلك فاوجبا الصلوة عاريا واستدل عليه في السرائر بالاحتياط ثم اعترض على نفسه بان المشهور احوط لحصول اليقين بعد الفراغ بوقوع الصلوة في ثوب طاهر واجاب عنه بوجهين تحصل احدهما انه لابد عند الشروع في الصلوة من العلم بطهارة الثوب وهو هنا مفقود فلا ثمرة للعلم بعد ذلك بل لا بد من الجزم في نية كل عبادة بفعلها او الصلوة

مشروطة بطهارة الثوب المصلي هنا لا يعلم في شئ من صلوته طهارة ثوبه فلا يعلم ان ما يفعله صلوة ومحصل ثانيهما ان الواجب عليه انما هي صلوة واحدة ولا يعلم ايتهما هي واجبة فلا يمكنه نية الوجوب التي هي الوجه في شئ منهما ورد قولهما المحقق بمنع كون اليقين بالطهارة شرطا بل يكفي عدم العلم بالنجاسة وفيه نظر والاولى ان يقال في الرد ان الشرط هو الطهارة لا العلم بها وان اريد بالعلم ما يشمل العلم الشرعي فبذلك يحصل للمكلف العلم بانه يفعل صلوة واجبة واحدة بالاصالة واخرى بالمقدمية وان لم يعلم طهارة ثوبه في كل منهما ومنه يظهر القدح في الثاني لظهور تمكنه حينئذ من نية الوجوب في كل من الصلوتين ان اختلفنا بالاصالة والمقدمية التي لا يجب التعرض لهما في النية لو قلنا باعتبار نية الوجه لو ابدل حيث وجوب نية الوجه بوجوب نية القربة لكان في غاية الصعوبة ولكان في غاية السهولة وحيث خفيناه ظهر لك ان جعل ما اختاره من الاحتياط محل تامل لمنع جواز ترك القطع بوقوع صلوة مشروعة بثوب طاهر على المشهور مندرجة تحت تلك الاجزاء وبالجملة فمبالغة الحلي في الالتزام به لا وجه لها **قوله** لو نظر في العبادية الجزء اه **اقول** ولو اتفق ذلك لاخذ احد طريقي الاجتهاد والتقليد لعيسا حكم المسئلة كما يتفق ذلك في العوالم كثيرا فيبني على الاتمام والفحص فان طابق الواقع فهو صحيح والا فلا ولا يبعد ان يقال في المسائل العامة البلوي انه لو قصر في حفظ احكامها بالتكرير او التعويد كان حكمه حكم تارك الطريقين فافهم **قوله** فان كان الشك الموجب للرجوع اه **اقول** لا اشكال في عدم الاحتياج الى الفحص في اعمال البراءة في الشبهات الموضوعية بل لا خلاف فيه بل ربما يدعى عليه الوفاق والاجماع ويدل عليه بعد اطلاق اخبار البراءة وبعض اخبار الاستصحاب الوجل نص البراءة من اساس الاستصحاب ولا فرق في ذلك بين الشك او الظن بوجود الخلاف ولكن تونا بالعد مجتهدا لا فرق فيه بين المجتهد المقلد وان توقفا عنه المقلد بها على الرجوع الى فتوى المجتهد كذا الافرق فيه بين طريق الحكم ومتعلقه كالاشتراك والنقل والتخصيص ويلحق بذلك الشبهة في حقوق الناس مطلقا فلو قال احد لغيره ارجع الى دفاتر حسابك لتطلع على اشتغال ذمتك بحقي لم يجب عليه القبول الا فيما خرج بالاجماع كلزوم سؤال الحاكم المدعي عليه الشهود ونحو ذلك كذا قاله بعض الافاضل وسيأتي الكلام المفصل في ذلك **قوله** الا ان الاجماع القطعي اه **اقول** وربما يدعي الضرورة وقد يتمسك بالاجماع المركب بل الاولوية القطعية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية التي يلزم فيها الفحص للعمل لكثرة وجود المعارض فيها ومنع العلم الاجمالي عن العمل بها وبالجملة فلم يظهر لاحد خلاف في ذلك الا للسيد صدر الدين حيث قال فيما حكي عنه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل زمان الا ان يعلم ان الحكم ناقل عن الاصل ومقتضاه وان الذمة مشغولة به ولكن لم يصل اليه فح يجب الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر الناقل عنه نعم التوقف في بعض الافعال والتروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل ظاهرها غير خفية انتهى فان عبارته صريحة في تخصيص وجوب الفحص بصورة العلم بوجود المعارض وهو كما ترى بعد ما تراه من وجود المعارضات ومن كثرة ما كشف عنه الشارع بعد نشر احكامه من مصالح ومفاسد لا يبلغها العقول ولا يصلها افهام الفحول مع انه لو بني على ذلك لانطوى طومار الشريعة وانسد بابها في غير الضروريات **قوله** والاخبار الدالة على وجوب تحصيل اه **اقول** مثل ما في الكافي عن الصادق عن النبي قال طلب العلم فريضة على كل مسلم وعنه انه قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وفي الصحيح عنه انه قال لحمران بن اعين في شئ سئله انما يهلك الناس لانهم لا يسئلون وعنه انه قال لا يسع الناس حتى يسئلوا ويتفقهوا وفي الاحتجاج عن ابي جعفر في الحسن البصري فليذهب الحسن يمينا وشمالا فوالله لا يوجد العلم الا هيهنا الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة **قوله** مثل قوله فيمن غسل مجدورا اصابته اه **اقول** في الفقيه الكافي قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله ان فلانا اصابته جنابة فهو مجدور فغسلوه فمات فقال قتلوه الا سئلوا الا يمموه ان شفاء العي السؤال وفي الكافي عن جعفر بن ابراهيم الجعفري عن ابي عبد الله قال ان النبي ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز فمات فقال رسول الله قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العي السؤال قوله فكز من الكزاز بالكاف المضمومة والزائين المعجمتين كالكزاز داء يتولد من شدة البرد وقيل هو نفس البرد وقد كز الشئ فهو مكزوز اذا انقبض من البرد والعي بكسر العين تشديد الياء التحير في الكلام والمراد به هنا الجهل مجازا **قوله** وقوله لمن اطال الجلوس اه **اقول** روى المشايخ الثلاثة عن الصادق ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شئ آتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم لا اني تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة عن كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا **قوله** فتاملوا اه **اقول** لعله اشارة الى ان ما هو المعروف من مذهبهم وذمهم بتغافلهم في الاختلاف ليس مثلنا مثل من ذكروا انما مثلنا مثل عبد قال له مولاه احكام احكام العبد للعلاني وقد بينت له احكامه قال له ايضا لا يجوز لك نقض اليقين بالشك ان الاصل لك عدم التجوز وعدم التخصيص وعدم ظهور المعارض وانه لا تكليف لك الا ما اناك فراجع بعض احكام العبد للعلاني المثبتة في طومار جمعها اهل العبد على انه فيه عموما وخصوصا بل علم انه كان

بناء فلك العبد على العمل العام بمجرد سماعه من مولاه فاذا رأى العبد الاخر في ذلك الطومار حكما عاما فعمل به فلا نسلم مذمة العقلاء له ولا جواز عقاب المولى اياه **قوله** بحملها على صورة التمكن آه **اقول** او حملها على ما قبل الفحص المعذور او على صورة التفطن بوجوب الفحص كما يشعر به حجة ابن الحاجب **قوله** الخامس حصول العلم الاجمالي آه **اقول** هذا لو تم فانما يجري على مذهب المجوزة في الشبهة المحصورة من وجوب اجتناب الجميع واما على مذهب من اكتفى فيها بالموافقة الاحتمالية فلا اللهم الا ان يبنى على الفرق بين ما نحن فيه وسائر الشبهات المحصورة من جهة انه لو طرح العلم الاجمالي في المقام لزم الهرج والمرج في الاحكام ولزوم المخالفة القطعية بخلاف سائر الشبهات فان كلا منها واقعة شخصية لا يخل اهمالها في هذا بسائر الاحكام الشرعية ولا يلزم من الارتكاب فيها مخالفة قطعية كما ذكره المحقق القمي في مبحث العمل بالعلم قبل الفحص عن المخصص لكنا قد حققنا عدم الفرق بل عدم كون المقام من الشبهة المحصورة **قوله** فتامل وراجع ما ذكرناه آه **اقول** ملخص المطلب ان هذا النظر انما يتم على فرض ضياع جملة من الاخبار سوى ما بايدينا اولا وعدم كونها موكدات لها ثانيا وكلاهما ممنوع وبمثل ذلك اجبنا عن شبهة الاخبارية في وجوب الاحتياط من ان صدور الاحكام بجميع الموضوعات معلوم اجمالا فلا بد من الاحتياط **قوله** بقي الكلام في حكم الاخذ بالبرائة آه **اقول** لا باس بتقديم مقدمة مشتملة على الصور المتصورة والاقسام المحتملة وحاصلها ان الكلام يقع تارة في العبادات واخرى في المعاملات ويتعلق في الاولى تارة بالعقاب وعدمه واخرى بالصحة والبطلان وثالثة بالقضاء والاعادة وعدمهما وفي الثانية بالثاني والاول ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها العقاب مع الفساد ثم ان الجاهل بالاحكام كلها او بعضها وعلى التقديرين اما جاهل بوجود الحكم او بنفس الحكم مع عدم الجهل بوجوده وعلى التقديرين اما ان يكون اتيا بالواجب على سبيل الاتفاق من غير ان يعتقده شرعيا او يكون تاركا له وعلى تقدير الجهل بوجود الحكم اما ان يكون غافلا غير متفطن بالخلاف اصلا او لا وعلى الثاني فاما ان يكون الخلاف مرجوحا عنده او لا وبالتامل في الكلمات الماضية والاتية يظهر احكامها فليتامل **قوله** اما العقاب فالمشهور انه آه **اقول** كلام الاكثر خال عن عنوان هذه المسألة وانما اكتفوا ببيان الصحة والبطلان والقضاء وعدمه الا ان كلماتهم شاملة الى العقاب التارك للطريقين من غير الاخذ بالاحتياط نعم تعرض لعنوانها صريحا جماعة من المتاخرين فيظهر من بعضهم لزوم العقاب عليه بجميع الشتات لكن الظاهر منه انه ينفي جواز الغفلة المطلقة وفصل بعض الاخبارية بين ما ثبت من الاحكام بالضرورة من دين الاسلام وما ثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف بعدم المعذورية في الاول والعذر به في الثالث ونسبة الاول والثاني الى المشهور والثاني بنيه الى بعض المحدثين وفصل البعض بين ما يكون من الاحكام جزء الاسلام او لازما له وبين غيره وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني على ثلاثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن بلغه ولم يسئل ومن تعلم من غير اهله فحكم بعدم معذورية الاول ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على ترك السؤال وظاهره التامل في الرابع **قوله** مثل رواية تيمم عمار آه **اقول** روي ان عمارا اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وقد يستدل بهذه الرواية على عدم المؤاخذة على ترك التعلم لو وافق العمل للواقع ايضا بتقريب ان تسليم التوبيخ على عدم الاتيان بالتيمم على الكيفية دلالة على انه لو كان تيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التوبيخ **قوله** وقد خالف فيما ذكرنا آه **اقول** قد اشار صاحب المدارك ره الى ذلك في مواضع من كتابه منها كلامه عند شرح قول المحقق ره في احكام النجاسات واذا اخل المصلي بازالة النجاسة الخ فقال ره ثمة ما لفظه واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لا فرق في العالم بالنجاسة بين ان يكون عالما بالحكم الشرعي او جاهلا بل صرح العلامة ره وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطا للتكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل والحق انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت مع الاخلال بالعبادة فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه مشكل لان القضاء فرض مستانف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او في بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح ومنها قوله في مسألة الثوب المغصوب في الصلوة ولا يخفى ان الصلوة انما تبطل في الثوب المغصوب مع العلم فلو جهله لم تبطل الصلوة لارتفاع النهي ولا يبعد اشتراط العلم بالحكم ايضا لامتناع تكليف الغافل فلا يتوجه اليه النهي المقتضي للفساد ومنها قوله في مسألة الصلوة في المكان المغصوب اما الجاهل بالحكم فقد قطع الاصحاب بانه غير معذور لتقصيره في التعلم وقوى بعض مشايخنا المحققين الحاق جاهل الغصب بغيره لما ذكرنا ولا يخلو من قوة ويقرب من ذلك كلام المقدس الاردبيلي ره في شرح الارشاد وكذا كلام المحقق السبزواري ره في الذخيرة وفي رسالته الموضوعة في مسألة مقدمة الواجب لكن كلامه نص في ان العقاب انما هو على ترك المقدمة من حيث المقدمية بل صرح بتعدد العقاب بتعدد المقدمة وكلامه محتمل له ولان يكون العقاب على ترك التعلم من حيث كونه واجبا نفسيا الا ان الاظهر من الاحتمالين هو الاول وانا لم نقف على مصرح بالثاني من الاصحاب نعم اعترض الوحيد البهبهاني على صاحب المدارك في تعليقاته على كتابه بما ملخصه ان الجاهل اذا ترك الصلوة مطلقا مع علمه بان الله كلفه بها مع العلم بشرائطها واجزائها فاما ان يكون معاقبا عليه فيكون مكلفا لان العقاب فرع التكليف مع انه غير مكلف اصلا على مقتضى كلامه

واما ان لا يكون معاقبا وبطلانه ضروري مع انه اذا كان شرط التكليف العلم فمع عدمه لا يكون مكلفا الى حين العلم فلا معنى لقوله ره لعدم حصول الامتثال الخ اذ الامتثال فرع التكليف مع ان تكليف الجاهل القادر على التعلم ليس تكليفا بما لا يطاق وكيف يكون غافلا مع علمه بالضرورة من الدين ان في الدين احكاما كثيرة لامة النبي صلى الله عليه وآله وانه منهم فلا بد من تعلمها والتشرع بها كالامم السابقة فهو في الحقيقة عالم اجمالا [illegible] بمطلق الاحكام وبخصوص الصوم والصلوة ونحوهما والعلم بانه من امة النبي والعلم بانه يجب تعلمها تفصيلا ومع هذه العلوم الاجمالية يتسامح في التعلم فهو مقصر وتارك للعلوم الاجمالي على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار مع انه بناء على ما ذكره يكون القصر بالنسبة الى المكلفين [illegible] مطلقا حتى لا يكون عقابهم الا عقابا واحدا وهو موقوف على ترك البحث والتعلم مضافا الى ان ما ذكره يستلزم ان لا يكون الكفار مكلفين بالفروع مع ان حال المكلف حينئذ حال العبد الذي اعطاه سيده طومارا كتب فيه تكاليفه ولم يفتحه اعتذارا بقبح تكليف الجاهل واخبار العقاب الوارد على العصيان الواحد وهو ترك البحث والتعلم على انا نقول انه ان كان جاهلا بانه اوجب الله عليه شيئا فكيف يتاتى منه البحث والتعلم مع بداهة استحالة طلب المجهول المطلق وامتناع تكليف الغافل بما هو غافل عنه وان كان عالما بانه اوجب الله عليه شيئا وتيسر له معرفته فكيف يعد غافلا ويعد تكليفه تكليف الغافل انتهى ومحاسنه توضيح المرام **قوله** وقد فهم منه بعض المعاصرين آه **اقول** لا يخفى ان هذا وان كان قضية صريح كلام المحقق السبزواري ره الا انه مردود بوجوه اشرنا الى بعضها في المباحث السابقة ومنها انه يلزم عليه تعلق العقاب بترك المقدمات مطلقا حتى المقدمات المتصلة بذيها كالنية بالنسبة الى الصلوة والارادة بالنسبة الى فعل الواجب مطلقا واللازم باطل اذ المعلوم من الدين ضرورة هو ترتب العقاب على الصلوة والصوم ونحوهما بانفسها بيان الملازمة عدم الفرق بين المقدمات المتصلة والمنفصلة كالمشي الى الحج قبل الموسم وجريان الدليل الذي ذكره فيهما ومنها انه يلزم عليه ترتب العقاب على ترك الارادة دون سائر المقدمات لتبعيتها لها والتزامه مشكل كما لا يخفى ومنها انه يلزم اختصاص الثواب ايضا بالمقدمات لعدم الفرق بينه وبين العقاب في اعتبار الترتب على الفعل الاختياري مع انه مترتب على فعل نفس الواجب ضرورة ومع ذلك كله يمكن ان يستكشف من مطاوي كلمات القوم ان ثالثها موافقتهم للمحقق السبزواري ره ومن هنا خالفوه في ترتب العقاب على المقدمة من حيث المقدمية فمن موارد الاستكشاف الدليل المشهور الذي اقاموه على وجوب المقدمة من انها لو لم تجب لجاز تركها وح فان بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا ووجه الاستكشاف ان ملخص الدليل ان المقدمة لو لم تجب لم يبق الواجب على وجوبه لزم خروجه عن الوجوب [illegible] الطاعة ولا المخالفة [illegible] من القول بوجوبها حتى يكون الخروج بالمخالفة فيستفاد من ذلك ترتب العقاب عليها وان لم يكن الخروج بالمخالفة ومنها حكم المشهور بصحة صلوة النافلة مطلقا والفريضة في ضيق وقتها لمن توسط في المكان المغصوب حين الخروج وقد نسب العلامة ره الخلاف فيها الى ابي هاشم قائلا ان العقلاء اجمعوا على تخطئته ووجه الاستكشاف ان الحكم بصحة الصلوة مبني على ارتفاع النهي عن الغصب في حال الخروج بسبب المخالفة له بترك المقدمة وهي عدم الدخول في المكان الغصبي التي هو مقدمة لعدم التصرف فيه فحصل المخالفة وقت ترك المقدمة فثبت العقاب حينئذ وهو مطلوب ومنها ان التارك للمشي الى الحج المشغول في الموسم بسائر الواجبات او المستحبات لا يلتزم احد ببطلان عباداته حتى القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده فيعلم من ذلك ارتفاع الامر بالحج بترك المقدمة وثبوت العقاب عنده هذا بحسب الطويل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بمنع الكشف في الموارد كلها اما الاول فلان غاية ما يستفاد منه ترتب العقاب على المقدمة ووجوده عند تركها في الجملة واما انه بالنظر الى المقدمية وكون تركها علة لترك ذيها فالعقاب بالحقيقة على ذي المقدمة او انه لها من حيث نفسها فلا واما الثاني فلان الحكم بصحة الصلوة انما يدل على ارتفاع النهي بالمخالفة بترك المقدمة ولا يدل على ازيد من ذلك واما الثالث فمثل ما ذكرناه **قوله** ويمكن توجيه كلامه بارادة آه **اقول** اختلفوا في ان ترتب العقاب على المقدمة سواء كان من حيث المقدمية ام من حيث اداء تركها الى ترك ذيها على ما هو تحريري غير مراعى بشيء او تعليقي مراعى بحصول ترك ذي المقدمة فيه ذهب بعض العلماء ره ومن خالفه ره الى الاول من غير فرق بين صورة حصول العلم بترك ذي المقدمة مع تركها وبين صورة الظن او الشك فيه من غير فرق بين كون ترك ذي المقدمة حقيقيا او حكميا والنسبة بينهما العموم من وجه لاجتماعهما في ترك المقدمة وترك ذيها معا وافتراقهما فيما لو ترك الحج بعد المشي للوصول وما لو ترك المشي اليه حين خروج الرفقة ثم وصل اليه على طريق خرق العادة كطي الارض ونحوه واستندوا فيه الى بناء العقلاء وحكم العقل وذهب اخرون الى الثاني وهو الاظهر وبناء العقلاء وحكم العقل ممنوعان وكيف كان فبناء المقام الاشارة مبني على الاول **قوله** ولكن بعض كلماتهم ظاهرة آه **اقول** بل صرح به الوحيد ره في ما حكيناه عنه في تعليقته والمحقق القمي نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فحكم ببطلان صلوة من توسط ارضا مغصوبة في حال الخروج لتوجه النهي عن الغصب اليه ويؤيد ما اخترناه ذهاب المشهور الى بطلان عبادات الجاهل المقصر كما سيأتي وبذلك يرد الاشكال على القوم حيث ان مقتضى حصول المخالفة في ضمن المقدمة وارتفاع التكليف عن ذيها عدم القول بصحة عبادات الجاهل والتقرير الاوضح في بيان الاشكال انهم ذكروا ان الجاهل المقصر غير معذور ومع ذلك صرحوا بصحة صلوة المتوسط في الارض المغصوبة في حال الخروج ويشكل الفرق بين المقامين مع لزوم محذور التكليف بما لا يطاق وحصول التقصير في كليهما وغاية ما يوجه من مجامع كلماتهم في الفرق بين المقامين وجهان احدهما عدم امكان حصول ذي المقدمة بعد ترك المقدمة في المقام

الاول فيلزم عليه التكليف بما لا يطاق بخلاف المقام الثاني فانه يمكن حصوله في نفس المقدمة من الجاهل من باب الاتفاق وان لم يمكن حصوله بقصد الامتثال
فلا يلزم من التكليف به محذور التكليف بما لا يطاق وثانيهما ان التكليف في المقام الاول كما في المثال المتوسط في الارض المغصوبة يكون من التكاليف
الواقعية التي هي مرادة ومقصودة للآمر في نفس الامر ولذا جعلوا المثال المذكور من قبيل اجتماع الامر والنهي واستندوا في عدم بقاء النهي الى استحالة اجتماعهما
ومن المعلوم عدم القدرة على التكاليف الواقعية لانسداد باب العلم فيلزم من التكليف بها محال وهو التكليف بما لا يطاق فلذا حكموا بارتفاعه بخلاف
المقام الثاني فان تكليف الجاهل المقصر من التكاليف الظاهرية المقدورة بالتعلم وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلان استحالة الشرط لقصد
الامتثال في العبادات يستلزم استحالة المشروط فيلزم المحذور المذكور في المقام الثاني ايضا واما في الثاني فلان المحققين لم يلتزموا بالتكاليف
الواقعية والتكليف عندهم مقصور على التكاليف الظاهرية فلا فرق بين المقامين والتحقيق الحقيق بالتصديق في دفع الاشكال ان يقال ان
قول المشهور ان الجاهل المقصر كالعامد لانه غير معذور قضية مجملة مهملة والظاهر ان مرادهم منه عدم معذوريته بسبب مجرد الجهل بمعنى ان
الجهل لا يغير الاحكام بالاختيار لا ينافي الاختيار فيكون له تحصيل الشرط وهو العلم كالاسلام بالنسبة الى الكافر الا انه ربما يعرض لما يجعله
معذورا كالسهو والنسيان فان قيل كلامهم اما مطلق واما مجمل ونفيه بما ذكر او تبيينه به يحتاج الى دليل وهو مفقود في المقام قلنا ان كان ولا بد
من ابقائه على الاطلاق فلا يجب الالتزام به لم يقع عليه العهد والميثاق فلنا ان نختار ما اختاره المحقق المقدس ومن حذا حذوه من تحقق الامتثال
والاتفاق فان قيل كلام ذلك المحقق ومن تبعه ايضا مطلق في طرف الافراط والاشكال ان الدليل يقتضي الحكم بعدم الاعتبار والاسقاط قلنا فلنا
ان نفصل في المقام ولا نتوحش عن مخالفة هؤلاء الاعلام فنسلك مسلكا بين المسلكين ونقف في البين والحاصل ان الجاهل المقصر على اقسام
احدها ان يتوجه اليه خطاب العقاب وهو فيما اذا تفطن في ترك الفحص وثانيها ان لا يتوجه اليه شيء منهما وهو فيما اذا تفطن للواجب المشروط قبل
وقته ولم يتعلم وان يقع عند القدرة بعد دخول وقته وثالثها يتوجه اليه الثاني دون الاول وهو فيما اذا تفطن في ترك المقدمة ثم عرض له النسيان
ونحوه من الاعذار ثم في اجل المقال في دفع الاشكال على نمط اخر اوفق بشأنه تقرير السؤال وان كان عين السؤال بحسب المآل وهو ان فعل العبادة
قد يكون من جهة تعلق النهي بها وقد يكون من جهة كونها معصية وان لم يكن منهيا عنها فعلا كما اذا القى نفسه من شاهق في الماء فيكون منهيا عن الارتماس
فيه بخوف الضرر او البطلان مبنيا في شهر رمضان لكنه اذا شرع فيه يرتفع النهي لانه لا يعقل نهيه عنه في اثناء الطريق قبل الوصول الى الماء لانه تكليف
بما لا يطاق ومع ذلك لو نوى الغسل في اثناء الطريق ثم وصل الى الماء كان غسله باطلا بمقتضى فتاوى الاصحاب لا للنهي بل لكونه معصية وبالجملة لا ينبغي
تحقق البطلان من احد الامرين فلا يرد ان النهي عن الارتماس باق على حاله بعد الشروع فيكون البطلان للنهي قلنا لما اشتهر عند اهل العقد والحل
حتى صار من المسلمات بينهم ان الشيء ما لم يجب وجوده لم يوجد مغلطا لو نحو موما يقابل الامكان اعني الضرورة فاذا وجد شيء في الخارج كان ضروري
الثبوت قطعا وهذا هو السر في استحالة كون الشيء منهيا عنه بعد وقوعه لانه ضروري الوجود ومورد التكليف فعلا كان او تركا يجب ان يكون ممكنا
ليكون كل من طرفي فعله وتركه مقدورا اذ القدرة شرط التكليف ولذا صرح المتكلمون بانه لا يجوز اتحاد زمان التكليف والفعل بل يجب
ان يكون سابقا على زمان الثاني فعلى هذا نقول الفرق بين المقامين ان الجاهل لكونه مقصرا يكون منهيا عن الصلوة في المكان الغصبي حال
العمل وحال الفعل ففعله معصية لتعلق النهي به فيكون باطلا من جهة المعصية بخلاف المتوسط فيه المصلي في حال الخروج عنه ماشيا فانه
يكون مامورا بالخروج مطلقا للتخلص عن الغصب لانه اقل قبحا من الخروج فلا يكون منهيا عنه اصلا حتى يكون معصية فلا وجه للبطلان فيه كما
في المسئلة الاولى **قوله** بانهم صرحوا بصحة صلوة من توسط الخ **اقول** لا يخفى ان الحكم بالصحة هنا انما يتم بعد اثبات عدم كون تلك
من جزئيات مسئلة اجتماع الامر والنهي وتفصيل الكلام في المقام وان كان حشوا بالنسبة الى حقيقة المرام ان الفقهاء ان لم يقبل خلافهم في حكم المتوسط
في الارض المغصوبة فذهب المشهور الى صحة صلوته وعدم كونه منهيا عن الخروج وان كان اثما باعتبار ما الكون او استدامته الى الخروج واليه ذهب الفخر الرازي
وذهب الحاجبي الى عدم العقاب ايضا كعدم الخطاب وعن ابي هاشم ان الخروج ايضا تصرف في المغصوب فيكون معصية فلا تصح صلوته ح وعن العلامة
في المنتهى ان هذا القول عندنا باطل بل عن الحجر المبتول العلماء كافة على تخطئة ابي هاشم في هذا المقام وانت خبير بصحة كلامه اذا كان الخروج لا عن
عن الغصب ولا اعراض عنه ضرورة كونه على هذا الفرض كالدخول تصرفا فيه مما اذا كان مع الندم وارادة التخلص عن الغصب فلا الا ان يقال كما قيل ايضا
ان محل التوبة بعد التخلص والتخلص بلا اثم هنا غير ممكن بعد قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا قبح حينئذ في تكليفه بالخروج مع
تحريمه عليه كما حقق في محله ومن هنا ذهب المحقق القمي ره الى ما اختاره ابو هاشم ناسبا له الى الفقهاء واكثر افاضل المتأخرين من حيث حكمهم بوجوب
الحج على الخارج عن الاستطاعة فعلا وليس ذلك الا لتجويزهم التكليف بغير المقدور اذا كان عدم القدرة مستندا الى سوء اختيار المكلف والذي
يختلج بالبال في الحال ان الاقوى هو قول الحاجبي وذلك لانه لا فرق في استحالة التكليف بما لا يطاق بين ما كان بسبب سوء اختيار المكلف وبين غيره
لان التكليف لا يخلو اما ان يكون لبعث المكلف على الامتثال واما ان يكون لاتمام الحجة عليه والاول قبيح عقلا مع عدم قدرة المكلف كما ان من رمى
نفسه من السطح لا يمكن نهيه عن الوقوع على الارض في اثناء الطريق وهذا ظاهر ومنكره مكابر بمقتضى عقله والثاني يحسن مع عدم علم المكلف بعجزه

نفسه على الفعل وليس المقام منه اما ما ذهب اليه ابو هاشم والفاضل القمي ره ففيه انه اوضح من ان يحتاج الى البيان والعجب من المحقق المذكور نسبته الى الفقهاء
مع ما عرفت من كلام العلامة ره وما استشهد به من مسئلة الحج لا شاهد فيه لان مرادهم من الاستطاعة هو الاستطاعة الشرعية فلا يوجب الحج مع عدم
الاستطاعة العقلية كان يكون مريضا او معترا والحج لا يفد عليه وما نحن فيه من قبيل الثاني لا الاول ثم انهم استدلوا على ثبوت العقاب وان النهي الفعلي
عن الخروج بان المكلف منهي عن الدخول في الارض المغصوبة فاذا دخل فيها يكون مامورا بالخروج عنها من جهة انه يحصل به التخلص عن الغصب ومنهيا عنه
من جهة انه غصب اذ هو تصرف في مال الغير ايضا لكن لزوم التكليف بالمحال يقتضي عدم بقاء النهي وان كان العقاب باقيا للمخالفة النهي عن الدخول ولا
يشترط في جواز العقاب بقاء النهي فعلا بل يكفي مجرد وروده وهذا كما اذا تقاعد المستطيع عن مصاحبة الرفقة الى ان حضر الموسم فهو حج وان لم يكن متمكنا
بالحج الا انه يعاقب على تركه وكذا الحال في كل مقدمة بالنسبة الى ذيها **اقول** هذا اشبه شيء بالنسخ قبل حضور وقت العمل كما اذا قال صل
وقت الظهر ثم قال قبل حضور الوقت لا تصل وقت الظهر فان فيه لزوم الحكمين المتضادين في محل واحد لان الاختلاف انما هو في زمان الامر والنهي واختلاف
الطلبين لا يكثر الموضوع المقيد بزمان خاص فان النهي تعلق بصلوة الظهر كما ان الامر تعلق بها ايضا وان اختلف زمانا الطلبين في هذا المثال
لاستلزامه البداء المحال على الحكيم على الاطلاق تعالى شأنه وما نحن فيه كذلك فان المامور به هو الخروج الذي يتخلص به عن الغصب وهو بعينه هو
عند الخروج يتوقف على الدخول فالمنهي عنه هو الخروج بعد الدخول المعتبر فيه التخلص فموضوع الحكمين شيء واحد غاية الامر ان النهي تعلق به
قبل الدخول والامر تعلق به بعده ولا فرق بين اجزاء الزمان في ذلك اذ لا يتكثر به الموضوع الشخصي فاذا كان كذلك فلا يمكن كون الخروج منهيا
عنه وحينئذ لا نهي فلا عقاب فيجب الخروج لورود الامر به ومما حققنا ظهر لك ان هذه المسئلة ليست من جزئيات مسئلة الامر والنهي وان جعلها منها
من جوز التكليف بما لا يطاق اذا كان بسبب سوء اختيار المكلف كالمحقق القمي ره نظرا الى ان متعلق الحكم هو الكلي في كل من الامر والنهي غاية الامر انحصاره
في الفرد الواحد لكن هو مورد الاجتماع وذلك لانه لا خطاب الا النهي عن الغصب وهو وان كان شاملا لجميع الافراد من الخروج والوقوف وغيرهما
الا ان استحالة ذلك توجب ان لا يكون احدهما منهيا عنه والوقوف اولى بالنهي عنه لانه اقبح من الخروج فيكون الخروج مامورا به وهذه القاعدة
سيالة تجري في كل مقام دار فيه الامر بين القبيح والاقبح فيصير القبيح واجبا عينيا لحصول التخلص به عن الاقبح هذا ولنا كلام اخر في بيان هذا
القول ودفع ما اوردنا عليه اردنا اليه المتأمل الصادق ذكرناه في شرح المنظومة تركنا ذكره في المقام مخافة التطويل وانت اذا احطت خبرا بجميع
ما ذكرناه تعرف النظر فيما ذكره سيد المدارك ره في المقاصد قال بعد الحكم بصحة الصلوة وعدم المعصية ذهب جماعة من الاصوليين الى استصحاب
حكم المعصية عليه وهو غلط اذ لو كان كذلك لما امكن الامتثال فيلزم التكليف بالمحال ووجه النظر انه ان اراد من جماعة من الاصوليين ابا هاشم كان
اللازم ان يقول استصحاب النهي بدل قوله استصحاب حكم المعصية اذ الاول يوافق مذهب ابي هاشم وان اراد منه الفخر الرازي ره والى
قوله استصحاب حكم المعصية يعني العقاب الا ان مذهبه هو الموافق للمشهور فلا يستقيم نسبة الشذوذ اليه مضافا الى عدم استقامة التعليل اذ
لا يلزم من بقاء العقاب مع ارتفاع النهي التكليف بالمحال كما لا يخفى **قوله** ومما ذكرنا من عدم الترخيص الخ **اقول** لبعض المحققين
كلام مبسوط مشتمل على نوع تفصيل في حكم جاهل الموضوع لا يخلو ايراده عن فائدة وملخصه ان الجاهل بالموضوع اما ان يكون جهله متفرعا على الجهل
بالحكم او لا يكون كذلك وعلى الاول فاما ان يكون جاهلا باصل الحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن معتقدا التملك مع انتفائه بحسب الواقع وجهله
بالحال واما ان يكون جاهلا بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب فلبسه في الصلوة لجهله بكونه طريقا في الشرع والحكم فيه مطلقا هو
حكم جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محل يحكم بنفي التكليف والا جرى في تلك الصورة حكم الوضع من الصحة والفساد ويمكن
القول بالصحة في الشق الثاني اذا تخلف الطريق عن الواقع فصادف العمل للواقع كما اذا تبين كذب الشاهدين في المثال المذكور وعلى الثاني فاما ان يكون
غافلا بالمرة ولا تكليف بالنسبة اليه مطلقا ولا اثم عليه لكن لا يثمر ذلك في صحة العمل لكونها من احكام الوضع الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم
كالصلوة في المكان والثوب المغصوبين بخلاف الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه وشعره مثلا واما ان يكون مترددا ولا بد له من الاخذ بالطريق المقرر شرعا
في تعيين ذلك الموضوع وتفريع الاحكام على طبق ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه الاثم وعدم الواقع وان لم يكن هنالك طريق
معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه كالصلوة في الثوبين المشتبهين هذا كلامه اما الفقهاء فكلامهم خال عن هذا التفصيل ظاهرهم
الحكم بصحة العمل في صورة الجهل بالموضوع وان امكن استفادة ما ذكر من كلماتهم في الموارد المختلفة **قوله** نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم الخ **اقول**
قد اختلف كلمات الاصحاب في باب اللباس والمكان المغصوبين فظهر من بعضهم الحكم ببطلان عبادته بل صرح في محكي المبسوط وكشف الالتباس والروض
وغيرها بانها كجاهل الحكم وظاهر المحقق في المعتبر في مبحث المكان صحتها منه والانصاف ان الدليل الذي ذكروه في ناسي الموضوع من عدم امكان تكليف
الناسي وعدم القدرة عليه في كثير من الافراد فلا نهي يعارض الاجزاء الحاصل بامتثال الامر بالعبادة جار فيه **قوله** بل ناقل بعضهم في ناسي الموضوع
اقول استشكل فيه العلامة ره في عدة بل قوى البطلان معظم مسئلة اللباس وان لم يقوه في مسئلة المكان والفرق بين الحكم وان بين بعض المحققين
لذلك وجها والاقوى الصحة مطلقا سواء كان عالما به عند الاستعمال ناسيا عند العبادة او ناسيا لها من اول الامر وقول البعض بالفرق بين الصورتين لا وجه له وينبغي

بالتأمل في كلامهم في جاهل الموضوع وحكمهم بالصحة فيه بل ادعى عدم الخلاف والاجماع عليه بعضهم فان المناسب للموضوع ليس في عذر الجاهل به حتى
يحكم بالصحة في الثاني دون الاول ولعل قوله ره فافهم اشارة الى ذلك **قوله** فيقع الكلام فيهما تارة في المعاملات آه **اقول** المراد بالمعاملات
معناها الاعم وهو الفعل الذي جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا لشيء آخر سواء كان من العقود ام الايقاعات ام الجنايات ام التوصليات كالتطهير
والتجهيز وامثالهما وليس المراد منها ما يقابل العبادة بالمعنى الاعم الشامل للتوصليات **قوله** فالمشهور فيها ان العبرة آه **اقول** لعل المراد هو
الشهرة بين الطبقة الاخيرة او الشهرة في التكوينية والافعال وذكر بعض الافاضل ان الاكثر بل لم يتعرضوا له نعم قال السيد الصدر واما الاحكام الغير
الوضعية منها كجعل الشيء سببا او شرطا او مانعا فالظاهر عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او غيره على انها جعلها الشارع سببا او شرطا
او مانعا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقا للواقع ويقربه كلام المحقق القمي ره **قوله** لانها من قبيل الاسباب آه **اقول** ان قيل قد تقرر في محله
العلل الشرعية معرفات ومما اسسوا عليه فرعوا عليه جواز توارد عدة منها على معلول واحد كما نبهوا عليه في مسئلة تعاقب الاحداث الموجبة
وجواز انفكاكها عن معلولاتها وهذا يقتضي توقف تاثيرها على العلم بصحتها من احد الطريقين الاجتهاد والتقليد كيف يحكم بتاثيرها مطلقا وبيان
الاقتضاء بوجهين احدهما انه اذا جاز الانفكاك بينها وبين آثارها فلا بد في الحكم بالترتيب من الاقتصار على القدر الثابت جعله من الشارع وهو ما اذا
وقعت عن احد الطريقين وثانيهما انها اذا كانت من قبيل المعرفات ومعنى ذلك انها علامات وكواشف فلا بد من العلم بها ليمكن التعرف بآثارها فحينئذ
ان المجهول الصحة لا يمكن ان يصير معرفا للآثار الصحيحة كاشفا عنها ومما يؤيد ما ذكرناه تقييدها في مقام التاثير بقيود كثيرة ... ونحو ذلك
في محله قلت هذه القضية المذكورة لا تنافي ترتب الاثر في الشيء المفروض بشيء من التقريبين لان الشارع جعلها من الاسباب الموثرة في مسبباتها في
الواقع بجعل الشارع ولم يعتبر الشارع سببيتها بشرط العلم وجواز الانفكاك لو سلم لا يوجب ذلك كما ان كونها من قبيل المعرفات لا مكان كشفها عن
ثبوت الصحة والمطابقة كما لا يخفى وقد يلوح ما نحن فيه بمسئلة القصد ... ظاهر الفتاوى انه لا يتحقق العقد ... العقد المدلول له الا
بعضهم اعتبار في مفهوم العقد بلا اذن الاخذ من احد طريقي الاجتهاد والتقليد وهذا ظاهر لا اشتباه فيه **قوله** فالعلم والجهل لا مدخل له آه **اقول**
قد يورد عليه بانه لو لا مدخلية العلم والجهل لها في التاثير فلم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا في حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهد آخر لم يظنه كذلك
فان الذي قرره الشارع ليس الا امرا واحدا فكيف صار مؤثرا في حق شخص غير مؤثر في حق آخر ولذا لا في ثوب المجتهد القائل بنجاسة الخمر وثوب القائل
بطهارتها لها ايضا فهل يحكم بالطهارة في حق الثاني والنجاسة في حق الاول ام لا الثاني باطل بالضرورة والاول يوجب مدخلية العلم والجهل وان
ادى بعدم مدخليتها في الوضع الواقعي من الشارع فالعبادة ايضا كذلك وفيه ما لا يخفى **قوله** الا من بعض مشايخنا المعاصرين آه **اقول**
هو المحقق النراقي ره في كتاب المناهج **قوله** حيث اطال الكلام هنا آه **اقول** قدم التحقيق مرامه مقدمتين ثانيهما ما نقله المصنف واوليهما انه لا
شك في انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد ويلزمه انه لو اعتقد احد ترتب اثر على شيء ... خلافه ترتب عليه في حقه فمن اعتقد حلية الزوجة
بعقد باطل واقعا تحل عليه ما دام كذلك كما يحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقود به ما دام كذلك كما
يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية **قوله** ثم انه اذا اعتقد سببيته آه **اقول** بهذا يظهر ضعف المقدمة الاولى من مقدمتي ذلك التفصيل وكذا ما ذكره
المفصل في ... الرد على نظير كلام المصنف ره من ان العامي الغافل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة له يصير عليه حلالا ولكن ذلك
لا يختص بما اذا كان موافقا لاحد الاقوال بل كذلك لو لم يكن موافقا لقول اصلا **قوله** خلافا لجماعة حيث تخيلوا آه **اقول** الظاهر
لا اشكال بل لا خلاف في انتقاض فتوى المجتهد بالنسبة الى مواردها المتأخرة عن زمن الرجوع وكذا لا اشكال في انتقاضها بالنسبة الى مواردها
المتقدمة في صورة القطع ببطلانها او بطلان دليلها وان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجية الظن فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه وانما
الاشكال فيما لو ظن خلافها بحسب الاجتهاد الجديد فذهب الاستاد المحقق ... الى ان الفعل الصادر عن المجتهد والمقلد بانيا على حكمه اولا
... ثم بعد انكشاف الحال بالاجتهاد اللاحق لا بد ان يعمل على مقتضاه ويحكم بانتقاض الآثار المترتبة عليه سابقا وذهب جماعة منهم
المحقق القمي ره الى التفصيل ... قال في القوانين ما ملخصه ان الفتوى اما ان يتعلق بما يستلزم الاستمرار الى ان يظهر المزيل واما
ان يتعلق بما لا يستلزمها فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة ماء
الكر ونحو ذلك اما الاول فلا بد فيه من ابقاء الآثار السابقة فلو فرض ان فتوى المجتهد جواز عقد الباكرة بمجرد اذنها فعقد عليها ثم لما
تغير رأي المجتهد فيعمل على الاول ويحكم بالاستمرار الى ان يثبت المزيل المعهود الحاصل من العقد من الطلاق ونحوه اذ لم يثبت بدليل ان تجدد الرأي
من القواطع فلا فرق في هذه المرحلة بين الحكم والفتوى فكما ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز نقض الحكم للزوم
نقض الغرض المقصود من نصبه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصبه للارشاد عدم نقض فتواه وكذا الحال بالنسبة الى المجتهد نفسه
... المعاملة بخلاف الثاني اذ ليس له حكم في شيء يوجب الاستمرار والدوام فان عدم الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجاسة
مما لا يستلزم هذا المعنى فبعد تجدد الرأي يحكم ... الى آخر ما قال وهذا التفصيل مما يقوى في النظر وعليه ...

فيهم من حكم بعدم حلية ما اشتراه اهل بلد من الاملاك ... بعد موت مجتهدهم او تغير رايه مع انه لا معاملة الا وفيها خلاف ...
لنا ان يقول في اثبات التفصيل انا لا نعلم ان الاثر المترتب على العمل السابق هل هو مترتب عليه بشرط اعتقاد المرتب او مطلقا فكيف يمكن الحكم ببقاء
الآثار من جهة الاستصحاب مع عدم امكان جريانه مع انه يكفي على تقدير التقييد في انتقاض العمل السابق زوال الاعتقاد ولا يحتاج فيه الى الفتوى بخلافه
قلت اذا تعلق ظن المجتهد بشيء كجواز عقد الباكرة بلا اذن الولي وكونه سببا للزوجية فلا شك ان مظنونه هو ان هذا العقد اذا وقع يترتب
عليه الزوجية مطلقا ما لم يطرء المزيل الشرعي لا شك ان ظنه حجة بمعنى ان ... سببا يكون كذلك ويترتب عليه الاثر في حقه غاية الامر ان حجية
ظنه مقيدة بعدم زواله واما سببية العقد الواقع حال الظن بجوازه للزوجية الدائمية فالآن مظنون ... كونه سببا للزوجية المستمرة
وظن ... حجة في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والا لم يكن ظنه حينئذ ايضا حجة هذا خلف فبعد الشك يجري الاستصحاب
فلا يرجع الى التقييد **قوله** نعم يعتبر قصد الانشاء في المعاملة آه **اقول** فيه نظر فان صحة المعاملة تتوقف على حصول الرضا المالكي والاذن الشرعي
كليهما والثاني لا يعلم الا مع العلم بصحة المعاملة فقصد تحقق مضمون الصيغة من قبل نفس العاقد الجاهل ممكن الا انه متزلزل بالنظر الى الاذن
الشرعي المقارن للصحة ولذا حكموا بصحة عقد المملوك بعد رضى مولاه اذا كان بغير اذنه فان قصد تحقق مضمون العقد بالنظر الى الاذن الشرعي
ممكن ويتحقق بالنسبة الى الاذن المالكي بعد الرضى لذا ورد في الخبر تعليل الصحة فيه بانه لم يعص الله بل عصى سيده فالاذن من الله حاصل من
العمومات وغيرها فلا يضر عدم اذن السيد مع لحوق رضاه ومما ذكرنا يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين مسئلة القمار وبيع المغصوب ونحوهما فان العقد
يتعلق فيهما بالنقل على وجه البطلان فيكفي فيه اذن واحد وهو رضا الناقل فيمكن فيه تحقق قصد النقل بخلاف ما نحن فيه فان المقصود فيه قصد
تحقق مضمون المعاملة على وجه الصحة المنوطة بالاذن الشرعي مع عدم العلم بها يحصل التزلزل المنافي للقصد اللهم الا ان يقال بالفرق بين
حصول الملك بحكم الشرع وايقاع مدلول العقد ولا ريب في خطور الثاني بمجرد قصد الانشاء بالصيغة سواء ترتب عليه الاول او لا وهو الذي يقصد
بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له فيه وانما هو حكم شرعي متفرع عليه على فرض تحقق شرائطه ولعل قوله فافهم اشارة الى ما
ذكرناه فافهم **قوله** واما العبادات فملخص الكلام آه **اقول** قد عرفت ان الكلام في عمل الجاهل في مقامين احدهما الحكم التكليفي والثاني
الحكم الوضعي وقد اختلط العنوانان في كلمات القوم ومما ينظر الى الاول قولهم ان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور فان المتبادر من العذر عدم ترتب
العقاب عليه انما هو في مقام الحكم التكليفي لا الوضعي ... البرائة الجارية في الاول ... والا لم تعرض الصحة لذلك العنوان
في المقام الاول دون الثاني فلا دخل لذلك العنوان بالعنوان الآخر المعروف ... في زمان غيبة الامام عليه السلام صنفان مجتهد ومقلد وعبادة
الخارج عن الفريقين باطلة وبهذا ينقدح ضعف ما ذكره المحقق القمي ره حيث حكم برجوع احد العنوانين الى الآخر وكذا ضعف ما ذكره صاحب الفصول
في رده من ان الظاهر من كلام الاصحاب عدم معذورية الجاهل في صورة المخالفة لا الموافقة فان هذا ... وقضية اطلاق كلام المشهور
البطلان وان وافق الواقع فلا يستقيم دعوى رجوع احد العنوانين الى الآخر والوجه ظاهر **قوله** لعدم تحقق نية القربة آه **اقول** هذا على
اطلاقه ... فيما لو كان الجاهل عارفا بعدم تحقق قصد القربة في صورة التزلزل والتردد بخلاف ما اذا كان جاهلا بذلك مع امكان حصول القربة مع
الاحتمال المتوهم جواز التقرب من جهة احتماله كونه لله مطلوبا للمولى محصلا لرضاه فالاقوى فيه الصحة مع المطابقة للواقع لما سيأتي ...
قوله اما لو غفل عن ذلك آه **اقول** الجاهل الغير المتزلزل حين العمل على قسمين لانه اما غافل غفلة محضة او متفطن معتمد على قول من يسكن اليه ممن
لا يجوز تقليده اتفاقا كابيه العامي وانشاء الغير المجتهد او المجتهد الميت في ابتداء التقليد او كتب الاخباريين وتفسيره بمجرد الاستحسان او قياس كمن
يمسح التراب على وجهه ويديه وجعله بدلا عن الوضوء بظن انه الحكم او يشرب قطرة من الماء او لقمة من الطعام في الصوم بظن ان الغرض منه الجوع والعطش الحاصلان
معهما وعلى التقديرين اما ان يكون ما اخذه واتى به موافقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي او لا ومع عدم الموافقة اما ان تعلم عن اهله ولكن على غير
... المعلم والمتعلم ثم ان محل الكلام في هذه الافعال ليس صورة الاستمرار على تلك الحال الى ان مات اذ لا يتعلق بها غرض وانما حسابهم على الرحيم
الرحيم العفو الكريم وان امكن الاحتياج الى بيان الحكم فيها بالنظر الى بعض الفروض كالاستيجار للصوم والصلوة لهم بل محل الكلام ما اذا اتوا
على تلك الحالة ثم تنبهوا واستبصروا ان الموافقة والمخالفة انما تحصلان بذلك ثم انه ان علم بعد التنبه المخالفة فلا اشكال في بطلانه وان علم الموافقة فهو
محل النزاع المشهور المذكور في المتن وان لم يعلم شيئا منهما فلا يبعد الحكم بالصحة على مذاق من يقول بها في صورة العلم بالموافقة لا سيما بعد خروج
الوقت استنادا الى الاخبار الدالة على عدم العبرة بالشك بعد الفراغ وبعد خروج الوقت والمقام مندرج في عمومها فتأمل **قوله** فالاقوى
صحتها اذا انكشف آه **اقول** وفاقا لجماعة من الاصحاب كالسيد الصدر وبعض الاخباريين والنراقيين في بعض كتبهما وصاحب القوانين والفصول ومقابل
الاقوى اقوال احدها البطلان مطلقا نسب الى المشهور وثانيها الصحة في الجاهل مطلقا مع المطابقة وان كان مقصرا وهو مختار المحقق الاردبيلي ره وثالثها
الصحة في الغافل ... ورابعها التفصيل بين الغافل غفلة محضة وبين الشاك الملتفت فلا يجوز تقليده وخامسها التفصيل بين ضروريات الدين او
المذهب والاجماعيات وبين غيرها فيصح في الثاني وان خالف الواقع وان كان مقصرا وفي الاول الا في صورة الموافقة وهو المحكي عن الفاضل السيد الجزائري

مطابقة العمل الفعلي للواقع مطابقته للطريق الذي يرجع اليه المجتهد قوله وحاصله ان التكاليف الثابتة في الواقع آه اقول
لا يخفى ان الغرض الاصلي من التكاليف هو تحصيل الفوائد الواقعية المترتبة على الاحكام الواقعية وهي لا تحصل الا بالوصول الى الواقع ثم ان
لنا طرقا اليه بعضها منجعل وبعضها مجعول فاذا تعذر الوصول الى متن الواقع مع احتماله فلا بد من العمل بمؤدى تلك الطرق الاعلى فالاعلى
ومفروض كلام مرجع اعتبار المطابقة للطريق وجود الطريق الذي يعثر عليه المكلف بعد الفحص فاذا كان المكلف محتملا للواقع قادرا على الاتيان
بما يحتمل ممكن العثور على طريق يخالفه بعد الفحص فاي دليل يدل على جواز عقابه بمجرد ترك العمل بذلك المحتمل ومجرد حصول التجري لو صح
الفعل اقتضى اعتبار مطابقة الطريق ايضا فافهم قوله نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق آه اقول قد تقدم تحقيق هذا المطلب في مباحث
الظن فراجع قوله وظاهر كلامهم الا انهم اعتذروا آه اقول وهو ظاهر كلام من تصدى لتقرير الاجماع الذي ادعاه الرضي ره وكذا الروسي حيث قال
انهما كما في المدارك عن الذكرى الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية والجهل باعداد الركعات لا يتضح معه العلم بتفاصيل
جملة باحكامها فلا يكون مجزية وقال ثانيهما كما عن المختلف وفي الجواهر ما الوجه فيما يقضى به الطائفة في سقوط فرض القضاء عمن صلى من المقصر
صلوة المتم بعد خروج الوقت اذا كان جاهلا بالحكم في تلك مع علمنا بان الجهل باعداد الركعات لا يتضح معه العلم بتفاصيل احكامها ووجوهها
اذ من البعيد ان يعلم بالتفصيل مع الجهل بالجملة الذي الاصل والاجماع على من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية وما لا يجزى من الصلوة يجب
قضاؤها فاجابهما المرتضى ره على ذلك مقررا لهما على ما يستفاد من كلاميهما من كون الحكم مفروغا عنده تارة بانه يجوز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل
وان كان الجاهل غير معذور واخرى بما يقرب منه من ان الجهل وان لم يعذر صاحبه وهو مذموم يجوز ان يتغير معه الحكم الشرعي ويكون حكم العالم بخلاف
حكم الجاهل وقد مر ذكر هذه الكلمات في مباحث المراد منها في اوائل الكتاب قوله الثالث ما ذكره كاشف الغطاء آه اقول قد حققه في ذلك
تلميذه شيخ الجواهر ره وسبقه اليه المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد في توجيه كلام السيد المتقدم وان لم يرض هو بنفسه وقد نقلنا كلامه
وقد اصر في شرح الارشاد على عدم لزوم تحصيل العلم بالاحكام مطلقا في مواضع عديدة منها شرح قول العلامة ره وتجب معرفة الواجب من افعال
الصلوة الخ حيث قال الاصحاب في صعوبة العلم الذي اعتبروه بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد
وعدالته وعدالة المنقل والوسائط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة لا تحصل
غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات الى ان قال والحاصل انه لا دليل يصلح لان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم بل الظن انه يكفي في الاصول الوصول
الى المطلوب كيف كان ولو بدليل ضعيف باطل وتقليد كذلك ومنها بحث جواز العلم بدخول الوقت فانه قال كل من فعل ما هو في نفس الامر وان
لم يعرف كونه كذلك حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم يأخذ من غير اهله بل لو لم يأخذ عن احد ظنها وفعل فانه يصح الى ان قال وفي كلام الشارع
اشارات اليه ثم ذكر بعضها مثل صحة جماعة للطهارة بالماء مع عدم العلم بحسنها وقوله لعمار الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل كذا لتم
انتهى قال الوحيد البهبهاني ره في فوائده العتيقة بعد نقل كلامه اقول اي صعوبة في معرفة الواجب من الصلوة من مستحبها والتميز بينهما فان قابلية
النساء والاطفال لكمالات وصنايع بمقتضى غاية الظهور وعند الشرع والجهد يحصلون وهي اصعب من ذكر بمراتب بل نفع الحلال والحرام الربا والمهلك
وتصحيح النفس بالجهاد الاكبر اصعب بمراتب شتى بل التكليفات الظاهرية اكثرها اصعب من جهة القابلية كلفهم الله تعالى ولو فرض ان احدا لم يكن له
القابلية فلا شك في عدم كونه مكلفا بما هو فوق طاقته ولا يتأمل احد من الشيعة في ذلك فضلا عن فقهائهم بل العامة ايضا لا يرضون على انه
لو تم ما ذكره لزم ان يكون عباداتهم صحيحة وان لم يكن الفقيه لو اتفق اذ قلما يتفق ان يكون عبادات امثالهم مستجمعة لجميع شرائط الصحة ولجزئياتها بل
المسنون والمستحب ايضا لكن لما كان الغالب انه يلزم صحة عباداتهم لعدم امكان علمهم بالمجتهد العدالة على حسب ما ذكره الى آخر ما ذكره قوله
وسلوك هذا الطريق آه اقول توضيح مقصده ره انه لا مانع من تعلق الامر بالشيء وبضده ايضا الا اذا اريد ايجادهما في آن واحد بان يريد
الامر ايقاعهما معا فانه حينئذ تكليف بالمحال لاستحالة ايجاد المتضادين في زمان واحد واما اذا تعلق بهما على وجه الترتيب بان يكون المطلوب اولا
ولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه للاول فلا مانع منه اصلا لان اناطة التكليف بالثاني بعصيانه للاول و
البناء على تركه فلا يجتمع التكليفان في مرتبة واحدة ليلزم التكليف بالمحال ولا يجتمع الفعلان في زمان واحد لان وقوع كل منهما على فرض
خلو الزمان عن الاخر واعترض عليه بوجوه احدها ما اشار اليه المص ره وتوضيحه انه لو وقع التكليف مرتبا على النحو المذكور لم يكن هناك
ما يوجب الاستحالة الا ان الحال ليس في المقام على ذلك المنوال لعدم تحقق التكليف الثاني بعد تحقق معصية الاول بل انما حصل التكليف
بهما بالامرين المطلقين المتعلقين بهما وتقييدهما لا دلالة على ارادة الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يرتفع الاشكال وثانيها ان ترك
على هذا التقدير يكون مقدمة للاتيان بغير الاهم فلا يعقل وجوبه حينئذ لاختصاص مقدمته بالحرام فاما ان يلتزم باجتماع الوجوب والحرمة في
المقدمة او انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها وفسادهما ظاهر وثالثها ان ذلك انما يتم اذا كان المكلف عازما على الاتيان بالاهم او خارجا عنه
بغير الاهم لا مانع حينئذ من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به حسبما ذكر ولا يتم فيما اذا كان المكلف عند سوء الاشتغال بغير الاهم بحيث

لولا اتيانه به لكان اتيانه بالاهم فيشكل الحال فيما اذا المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال
بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به ويمكن الجواب عن الاول بان الامرين وان كان ظاهرهما الاطلاق الا انه يجب التقييد على الوجه المذكور
بحكم العقل لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماع غير الاهم معه في مرتبة فيقيد الامر المتعلق بغير الاهم بما ذكرنا اما عدم مطلوبية غير الاهم على
فرض ترك الاهم فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فلا فرق بين وقوع التكليف الثاني بعد معصية الاول وبين وقوعه قبلها وعن الثاني
بان قضية ما ذكرنا اشتراط تعلق الطلب بغير الاهم بعصيان الاهم ولا يجب مقدمة الواجب المشروط كما حقق في محله وعن الثالث بان خلو الوقت
عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم بل على الارادة لاقتضائها عدم ارادة الامر الفاضي بعد خصوص قوله قال في المعالم ومنها الاستدلال آه
اقول توضيح الاستدلال ان الفاسق موضوع ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق اذ الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فاذا وجب التثبت عند
خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة لانه لا واسطة بين العادل والفاسق في نفس
الامر وانما يحصل الواسطة بين من علم عدالته ومن علم فسقه ومجهول الحال فلا بد من الفحص وعدم الاعتماد على خبر المجهول الحال واعترض عليه
بوجوه مذكورة في محلها قوله وايد ذلك المحقق القمي ره اقول ذكره في قانون شرائط العمل بخبر الواحد قوله وفيه ان العلم بانتفاء الاول يوجب
اقول لا نضايقه انه لو بني على عدم الفرق لزم سقوط كثير من الواجبات اذ لا يجب حينئذ على كل من ظن بالاستطاعة كما في غالب الناس المحاسبة و
الاختبار وكذا كل من ظن ببلوغ ماله حد وجوب النصاب او الخمس كذا من علق نذره على شيء مثلا ولا يعرفه بالفعل فما ذكره في المسالك من ان
مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها ليس على ما ينبغي فان الثاني غير مسلم نعم هو كذلك حيث لا يكون له طريق الى التعرف كما في المسئلة الآتية
او كان فيه ضرر عليه بحيث يسقط بمثله وجوب المقدمة ولعله لما ذكرناه مال بعض المحققين الى وجوب التصفية في المسئلة الثانية ايضا وقواه
في الجواهر ان لم يكن اجماع على خلافه قوله ومرجعها الى اشتراط قبول الخبر آه اقول قد يورد عليه بانا لا نسلم كون العدالة شرطا للقبول
بل نقول ان الفسق مانع عنه وينفع في صورة الشك بالاصل مضافا الى امكان المعاضدة بان وجوب التبين مشروط بالفسق ويلزم منه عكس نقيضه من
لم يعلم فسقه لان الشرط يوجب الشك في المشروط واذا لم يجب التبين فيه وجب القبول للمقدمة القائلة ببطلان كونه اسوء حالا من الفاسق كما هو الاذى
ولان وجوب التبين شرطي كما بني عليه المص الاستشهاد في مباحث الاخبار اسندل المقدمة المذكورة مضافا الى امكان ان يقال ان النظر عند
العلم بالفسق لا العلم بالعدالة وانه لذا احتاط جرانهم في مباحث اخبار الاحاد لقد على دفع هذه الايرادات وامثالها قوله واما الكلام
في مقدار الفحص آه اقول ذكروا في باب الفحص عن المخصص ان الاقوال في مقداره ثلاثة وصرحوا بانه لا فرق بين المخصص ومطلق المعارض في
الحكم احدها القطع بالعدم اختاره القاضي وثانيها الظن به المعبر عنه في الاصطلاح باليأس وهو المشهور المنصور وثالثها الاستقصاء
بقدر الامكان ودليل الاول ان العمل بالظن موقوف على عدم امكان تحصيل القطع وهو ممكن من جهة ان عموم البلوى يقتضي كون المعارض فاذا
لم يوجد كان كاشفا عن عدم وجوده في نفس الامر ودليل الثاني ما ذكره المص ره ومنه يظهر دليل الثالث ايضا قوله امكن ان يكون ذلك
في حقه آه اقول لكن التحقيق ان حجيته في حقه من باب الشهادة لا من باب التقليد لما قرر في محله ان تقليد المجتهد لمجتهد آخر غير جائز ولان
احتمال الخطأ في اجتهاد نفسه من حيث اجتهاده من يقلده من حيث احتمال الخطأ في الاجتهاد واخبار عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا
غاية الامر ايقاع احد الوجهين في بعض الموارد ومنه يظهر انه لا فرق بين كون المجتهد الآخر اعلم وبين عدمه اذ لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطأ
فيه من الوجه الذي كون من قال بعض الافاضل بعد ما ذكر بعض ما مر نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد
في المسئلة ما لاحظه اجمالا والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة فحينئذ اذا
وجد بعد ذلك موافقة رأي المجتهد الاعلم الاورع فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد موافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات
المحصلة للظن فربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد ويجب عليه النظر وحينئذ فموافقة
رأي المجتهد الاعلم يصير معينا للاعتماد على نظره ولا يبعد وجوب العمل عليه لا من باب التقليد بل من باب الاعتماد على ما حصل له انتهى ملخصا
قوله ذكر الفاضل التوني لاصل البرائة آه اقول لا يخفى انه لم يجعلها شرطا لخصوص البرائة وخصنا في المقام لانها مورد الكلام في
الفاضل المذكور جعلها شرطا لها ولاصالة العدم واصالة تقدم الحادث فقال في موضع من كتابه واعلم ان لجواز التمسك باصالة البرائة
الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شرطا احدهما ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى الى آخر ما قال ومراده مما
مر ما ذكره بقوله والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم
الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة ثم ذكر الامثلة التي نقلها المص قوله
الاول ان لا يكون اعمال الاصل آه اقول الظاهر ان مراده بالحكم الشرعي هو الحكم المخالف للاصل فحينئذ يتوجه عليه الاعتراض بانه متى ادى
التمسك باصل البرائة ونحوه الى التكليف بحكم شرعي مخالف للاصل امتنع الاستدلال به لو على نفي الحكم وبما ذكرنا الاشارة اليه تعرفنا قوله توضيح

الكلام اه اقول ايضاح التوضيح ان حال الاصلين فيما ذكروا وفيما ذكر واردة على الاخر او لا وما ذكروا انما يسلم في القسم الثاني دون الاول اذ يتعين فيه تحكيم
الوارد والضابط الكلي فيه ان يكون من حكم احدهما شرعا رفع الاخر من غير توسط امر عقلي او عادي دون العكس كما في مثال الحج **قوله** فينتفع بذلك
ويحكم بوجوبه اه **اقول** الاصل المذكور لا مدخلية له في اثبات وجوب الحج بل وجوبه انما يثبت بمجرد قوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية
غاية ما هنا ان الاصل المذكور انما اثبت امرا عدميا موجبا لموضوع ذلك الدليل الاجتهادي فان وجوب الحج انما تعلق بالمستطيع الذي لا دين
له ونظيره ما اذا نذر شرب مايع موجود في اناء معين ثم شك في جواز شربه للشك في انه خمر او ماء فبمقتضى الاصل عدم حرمة شربه ثم يثبت له وجوب
الوفاء بالنذر المقتضي لوجوب شربه وكذا اذا وجد بعد دخول وقت الصلوة ماء مستصحب الطهارة فبمقتضى الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فبعد
ثبات ذلك وجوب الطهارة بالماء الطاهر اذا فرض تعذر طهور غيره والحاصل ان الاصول الجارية في المقامات المذكورة واردة على الاصول الاخر كاصالة
عدم وجوب الحج والشرب والطهارة **قوله** ومجرد ايجابه لحكم وجودي اخر اه **اقول** هذا الكلام ماخوذ من كلام السيد الصدر الذي ذكره في
الاشتراط المذكور وتبعه فيه المحقق القمي ره ومحصله ان الدليل على عدم اشتغال الذمة بشيء ما لم يوجد عليه دليل اذا فرض ان ذلك الاستدلال
موجب لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمعارضته لانه يوجب عدم صحة الاستدلال الا انه شغل الذمة بشيء اخر وليس لك اثبات الحكم من غير دليل
اذ الاصل دليل ثابت الحجية فلا يمنع الاستدلال به عقل ولا نقل ورده بعض الافاضل بان الموجب لعدم صحة الاستدلال به ليس ما ذكره المورد
له لزوم الترجيح بلا مرجح او ما جماع التفصيل وانفكاك اللازم عن الملزوم توضيح ذلك ان الحكم الذي يستلزمه الاصل خلاف الاصل كما اشرنا
ان لا يعمل بالاصل الثاني ولا يجري معه فيلزم الاول او يعمل به ايضا فيلزم الثاني ان عملنا بلازم الاصل الاول ايضا في الخارج والثالث ان لم نعمل به
هذا اذا لم يستلزم اعمال الثاني ثبوت الحكم في مورد الاول كما في مسئلة الاناءين والا فالامر اظهر ولا يخفى ان هذا تاويل في كلام المانع والا فظاهره ما فهمه
الشارح فيرد عليه ما اورده نعم ذكر ذلك الفاضل هذا الشرط في مباحث شرائط الاستصحاب ايضا وعبر عنه هناك بعدم معارضته استصحاب اخر وبهذا المعنى
ذكر ولذا لم يورد عليه الشارح ومن جملة ما ذكره هناك والانصاف ان التامل في كلام امثلته يقتضي اتحاد المراد في المقامين فيحق كان ينبغي ان لا يورد
عليه الشارح ره والانصاف ان الاحظ كلمات القوم هنا وفي مسئلة تعارض الاستصحابين يجدها مختلفة في الاشتغال بالرد والقبول بل مضطربة بحيث
يكون الجمع بينها غير ماسول **قوله** كما تقدم انه احد ادلة حجيته اه **اقول** نظر الى انه لا يستلزم المخالفة العملية القطعية ولا يضر المخالفة
الالتزامية لان الدليل لا يدل على ازيد من وجوب الالتزام بالواقع قوله وقد فرق بينهما المحقق القمي ره اه اقول وهذا من الكلمات المضطربة في مسئلة
تعارض الاستصحابين على ما اشرنا دعاية فما يمكن ان يوجه الفرق بين المقامين ان في مسئلة الحج والدين يكون اصالة البراءة عن الدين واردة على اصالة
عدم وجوب الحج فيقدم الاولى على الثانية ويحكم بوجوب الحج بخلاف المسئلة الاخرى فان اصالة عدم بلوغ الماء كرا وان كانت واردة على اصالة عدم وجوب
الاجتناب عن الملاقي بناء على ايجابها الحكم بقلة الماء التي انيط بها الانفعال كما تقدم الا ان هنا اصلا اخر ولو بملاحظته في المثال مؤيدة باصالة
طهارة الملاقي وهو ليس الا بالنسبة الى الاصل المذكور بل هو معارض له وفيه ما لا يخفى سيما اذا قلنا بان الكرية مانعة للانفعال لا ان القلة شرط
له فتدبر ومن هنا ينقدح ضعف ما صدر عن بعض السادة العلماء ره من الحكم بعدم وجوب الاجتناب بناء على ان الاصل هو الطهارة والانفعال مشكوك فيه
لانه انما يكون بالملاقاة مع القلة وهي مشكوك فيها **قوله** فقد يفصل فيها بين ما كان اه **اقول** المفصل هو صاحب الفصول ره وقد سبقه
العلامة الطباطبائي ره في منظومته الفقهية في مسئلة الشك في تقدم كل من الطهارة والحدث على الاخر مع العلم بحدوثهما حيث قال وان يكن يعلم كلا
منهما مشتبها عليه ما تقدما فهو على الاظهر مثل المحدث الا اذا عين وقت الحدث وملخص مراده على ما يستقام من كلامه انه اذا جهل تاريخ
احد الامرين بالنسبة الى الاخر من جهة السبق واللحوق فاما ان لا يعلم زمان حصول الحدث كذلك ففي الاول يحكم بانه محدث لتعارض الاصلين في اولهما
وسلامة اصالة تاخر الحدث عن المعارض في ثانيهما وفي الثالث يحكم بانه متطهر لسلامة اصالة تاخر الطهارة عن المعارض والشرع في عدم جريان اصالة
التاخر في الطرف الاخر في الاخيرين ان المعلوم الوقت لا يتاخر عن وقته كما لا يخفى وبما قررناه يحل عقدة الابهام عن كلمات المعترضين الاعلام حيث
تارة بانه من زلل الاقلام واخرى بانه من قبيل الالغاز والتعمية في الكلام وثالثة من سوء الادب بانه من تخيلات الاوهام ورابعة بانه يستحق ان يخبر الى هنا
غير معين بعض اشياء الاجلاء الكرام وخامسة بانه من المعضلات التي لا تبلغها ايدي الافكار والافهام وهو قوله ره في باب خلل الوضوء قبل التعبير
المذكورين بسببين في الشك في جنابة مجموع الندى بلغ ذا ما الوقت في الفعل بدا ووجه الاخلال غير خفي على المتامل بحيث ان صاحب الفصول ره بين
مسئلة الكر ومسئلة الطهارة والحدث فذكر بعد بيان التفصيل المذكور ان قضية اعتبار مجهول التاريخ هنا لا يوجب بطرو مثله في مسئلة من علم
بوقوع حدث وطهارة منه وشك في المتاخر منهما مع انه مخالف لظاهر الاصحاب لوضوح الفرق بين المقامين فان الحكم الشرعي المترتب على الحالة الثانية
لا يتوقف على توسط امر عقلي او عادي بل يتفرع عليه بذاته فيصح اثباته بالاصل بخلاف مسئلة الطهارة والحدث فان قضية اصالة تاخر الطهارة فيها عدم
وقوعها في الزمن الذي يشك في وقوعها فيه وهو لا يقتضي اثبات وقوعها في الزمن المتاخر الا بواسطة امر عادي وهو العلم بوقوع الطهارة منه فيكون من الاصول
المثبتة **اقول** الانصاف ان الفرق بين المقامين تحكم صرف اذ الحكم الشرعي المترتب على الاصل في مسئلة الكر هو جواز رفع الطهارة الحدثية والخبثية

بالماء الملاقي للنجاسة في حصول العلم بتاريخ الكرية واجراء اصالة تاخر ملاقاة النجاسة ووجوب الاجتناب عنه في صورة العكس وهما يترتبان على الاصل بتوسط
امر عادي وهو العلم بوقوع الكرية او الملاقاة في نظير العلم بوقوع الطهارة في المقام الاخر على ما ذكره ره مع ان الحكم الشرعي المترتب على تاخر الطهارة عن الحدث
هو جواز الصلوة معها الا ما ذكره والتحقيق ان الاصل مثبت في كلا المقامين نظرا الى ان استصحاب التاخر لا معنى له الا ان يكون موجبا لثبوت الوجود
حتى يستصحب فالمعنى الصحيح لاصالة تاخر الحادث استصحاب عدمه في الاوقات الاولى والاحكام الشرعية المذكورة لا يترتب عليه بمجرده بل على التاخر سيما
تمام الكلام في ذلك في مباحث الاستصحاب ومما حققناه يظهر النظر فيما ذكره المحقق القمي ره ايضا في المثال المذكور من انه يمكن ان يقال اذا استعمل من ذلك
الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية متقدمة او وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان قبل النجاسة او بعده فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم
النجاسة على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم المحكوم بها
الى النجاسة مستصحبة الى حين العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة فهذا
لا غائلة فيه هنا لا فائدة لا يتم الا على اعتبار الاصل المثبت كما لا يخفى نعم يمكن ان يجعل الواسطة فيه من الوسائط الخفية التي لا تضر خبائها سيما بحسب التحقيق
مع انه لا يتم ما لاحظه موده من مرحلة الواقع والموضوعية فافهم **قوله** الثاني ان لا يتضرر باعمالها مسلم اه **اقول** هذا ملخص عبارة الفاضل
التوني ره وقال بعد هذه العبارة المنقولة عنه لان جواز التمسك باصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن
ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عليه السلام اذا جائكم ما تعلمون فقولوا واذا جائكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فمه فقلت
ولم ذاك قال لان رسول الله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم ما اذا
حصل الضرر يدل على غيره ايضا قلت لا نسلم فانا نعلم انه ليس خلاء ما لا نعلم فان قبح تكليف الغافل معلوم وموضوعية ما يحجب علمه عن العباد
معلوم باحد ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الضرر فكون التكليف حينئذ تكليف الغافل غير معلوم اذ ايضا يعلم انه
مناسبا الاتلاف مال محترم واشتغال الذمة حينئذ في الجملة مما هو مركوز في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما حجب علمه عن العباد ومما لم يرد
فيه نهي انتهى وقد نقلنا بطوله ليفهم مراده على سبيل التحقيق ويعلم انه باي الامرين من الرد والقبول حقيق **قوله** ويرد عليه انه ان كان اه
اقول اورد عليه بوجوه مختلفة مرجعها الى وجه واحد منها ما ذكره المص ره تبعا للمحقق القمي والفاضل النراقي الاول في كتابه المسمى [illegible]
الاصول على ما حكاه عنه ولده في تجريده ره ومنها ما ذكره في الفصول من ان احتمال الاندراج في عموم ما يقتضي التكليف لا يقتضي باثبات التكليف و
اعمال الاصل بل لا بد من قيام دليل على الاشتغال وليس من شرط التمسك بالاصل العلم او الظن بعدم النص مطلقا بل يكفي الظن بانتفاء نص يدل عند
العامل به على خلاف حكم الاصل بالطرح او الظهور فلا يقدح وجود نص لا يدل عليه باحد الدلالات ثم قال لا ريب في ثبوت التغرير في المورد
المذكورة من جهة الاثم حيث يتحقق التردد بينه وبين الضمان لا وجه له وسقوط الاصل بالنسبة الى التغرير لقيام دليله لا يبالي اعتباره في نفي
الضمان حيث لا دليل عليه فليس حدها منوطا بالاخر وقد عرفنا ان ادلة اصل البراءة من العقل والنقل معلومة التناول لكل مقام لا دليل
فيه على الاشتغال فلا وجه لمنع شمولها لمثل هذه الواقعة وقد عرفت ان اخبار التوقف لا تنافي ادلة البراءة المفيدة للبراءة الظاهرية لانها
محمولة على التوقف عن الحكم الواقعي او قبل الفحص والفرق في اعمال الاصل بين صورة تضرر الغير به وعدمه مع تسليم عدم ما يدل على الاشتغال
مما لا وجه له لعموم ادلته للمقامين ثم قال في مقام رد بعض ما نقل عن ذلك الفاضل ودعوى ان اشتغال الذمة ايضا مما هو مركوز في الطباع فاسدة
لانها ان ارادها طباع العقلاء واهل الشرع فواضح خلافه ومع تسليمه فلا وجه للتوقف وان اراد طباع اهل العرف فهو مما لا عبرة به انتهى
اقول قد اشرنا الى ان مؤدى ادلة البراءة جريانها في الاحكام التكليفية خاصة دون الاحكام الوضعية وهذه من جملة ما اناط به بعض الاعلام
الفرق بينها وبين قاعدة ان عدم الدليل دليل العدم حيث يمكن ان يقال في المقام ان الاتلاف يجري فيه البراءة فيما هو الحكم التكليفي الا ان الاضرار بالمسلم
كانه مما لا اشكال في استنهاض الادلة على حرمته فلا يجري البراءة بالنسبة اليه واما احكام الوضع كالضمان فليست مجرى البراءة ولا نظر اليها ادلتها
نعم يجري فيها القاعدة فلا بد من ان يلاحظ ان ادلة نفي الضرر وضمان المتلف هل تشمل الامثلة المذكورة ام لا والانصاف ان شمول القاعدة لمثل هذا
مشكل لوجود معيار الضمان وهو التضمين في التسبيب لا عن معارضة المباشرة المتقدمة عليه الا ان يكون ضعيفة الا في القتل الا ان
يقال ان عمدة ادلة الضمان في المال حديث من اتلف مال غيره فهو له ضامن فيرجع الامر الى ملاحظة صدق الاتلاف والتلف ولا يبعد منعه في بعض الامثلة
واما ادلة نفي الضرر والضرار فسيعرف حالها ومقدار دلالتها **قوله** كما لا وجه لما ذكره اه **اقول** هذا اشارة الى ثالث الشروط التي ذكرها
الفاضل التوني وانما اكتفى فيه بالاشارة لسبق الكلام فيه مستقصى ثم ان الظاهر ان مراده من هذا الاشتراط ان اجزاء العبادة يكون اثباتها ونفيها
لما لم يثبت بالنص فهو مفقود اذ سوق التوقيفية لا حاجة الى التمسك في نفيه الى الاصل وح فيندفع عنه الايراد **قوله** فان النص قد يصير
مجملا اه **اقول** مضافا الى ما قيل من ان ورود النص في كون الشيء جزءا من العبادة لا يدل على انتفاء غيره وما ظاهره الحصر والتحديد كصحيحة حماد فهو ايضا
لا ينفي ما بينها والتمييز بين واجباتها ومندوباتها **قوله** وحيث جرى في حديث نفي الضرر اه **اقول** قاعدة نفي الضرر من القواعد الكثيرة الدوران في السنة

الفقهاء ويبتنى عليها فروع جمة فمن جملة موارد هذه القاعدة نفي الحرج مع استقلاله في نفسها ومنها لزوم دية الرجل المقتول على الجاهلين بسقوطه
بالمعروف والنهي عن المنكر مع عدّه من الضرر وحرمة الغش والتدليس ومشروعية التقاص وعدم الاجبار على القسمة مع حصول الضرر وعدم لزوم
اداء الشهادة كذلك والتسعير على المحتكر مع الاجحاف وجواز بيع ام الولد في موارده وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة وتخيير المسلم في الفسخ
مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول ومشروعية الخيارات وحلول الدين بموت المديون وبيع ما يتسارع اليه الفساد من العين المرهونة وعدم جواز
شراء المضطر ممن ينعتق على المالك وجواز دفع الوديعة الى الحاكم او الثقة عند الضرورة وعدم جواز الرجوع في مثل عارية لوح السفينة والخيار
في الاجارة لو عم العذر عقلا او شرعا وعدم لزوم الوصية ما لم يقبل وتخيير الولي عليه لو زوجه الولي بغير الكفو وجواز تزويج الامة مع العنت وحرمة
الدخول في الخطبة والسوم بعد اجابة الغير وفسخ النكاح بالعيوب ابتداء واستدامة في احد الزوجين وسماع دعوى المقر بالمواطاة وعدم جواز اجتياز
شعر الجنابة وعدم جواز القصاص في الطرف مع التغرير بالنفس الى غير ذلك من الموارد الكثيرة المتفرقة في ابواب الفقه التي يطلع عليها المتتبع فمنهم
استناد الى تلك القاعدة مع ما يدعى فيها من الاجمال بحسب الدلالة ومقدارها فلا علينا ان نتعرض لبعض ما طواه شيخنا الاستاد **قوله**
فلا نتعرض من الاخبار الواردة اه **اقول** ولنذكر نبذة من اخبار الباب في الخبرة والبصيرة فمنها صحيح البزنطي عن جابر عن المعلى بن خنيس عن الصادق
عليه السلام قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وبقربه منه صحيح الكناني ومنها رواية طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام قال ان الجار كالنفس غير
مضار ولا آثم ومنها رواية هرون بن حمزة الغنوي عنه في رجل شهد بعيرا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء واشرك فيه رجل بدرهمين بالراس والجلد
فقضي ان البعير برئ فبلغ ثمنه الدنانير قال فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الراس والجلد فليس له هذا الضرار وقد اعطي حقه اذا
اعطي الخمس الى غير ذلك من الاخبار المذكورة في كتاب الوسائل وغيره في باب احياء الموات والشفعة وغيرهما **قوله** وفي رواية المشتملة على قضية سمرة اه
اقول هذه الرواية رويت بطرق عديدة منها رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر وهي التي نقلها المصنف اولا ومنها رواية ابن بكير عن زرارة
عنه وهي التي نقلها ثانيا ومنها رواية الحذاء عن ابي جعفر وفي ذيلها ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال له اذا اردت يا سمرة الاستئذان اذهب يا فلان
فاقلعها واضرب بها وجهه الحديث وكيف كان فلا غرو في مثل هذه الشقاوة والشطارة عن مثل سمرة بن جندب وهو الذي وضع رواية عن رسول الله بامر
معاوية بازاء اربعمائة الف درهم بان الآية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شأن علي وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن قاتله **قوله** كان
له عذق اه **اقول** العذق بفتح العين المهملة وسكون الذال المعجمة النخلة بحملها واما العذق بالكسر فهو الكباسة وهي عنقود التمر كذا في مجمع
الظاهر ترجيح الاول عذق كفلس واقلس جمع اثلثا غالبا كحمل واحمال **قوله** فقال في الصحاح اه **اقول** وقيل الضر بالفتح خلاف النفع
وبالضم الهزال وسوء الحال وقيل الضر هو الاسم والضرار هو المصدر فالنفي لهما معا وقيل ان الوارد في الاخبار ثلاثة الفاظ الضرر والضرار
والاضرار وتلك الالفاظ الثلاثة وان كانت تختلف بحسب المعنى اللغوي الا انه لا يختلف به الحكم فالضرر والاضرار مما يرجع الى شيء واحد
واما الضرار فهو وان كان بمعنى الضرر كما قيل فواضح نعم يختلف في الجملة اذا اخذ فيه المجازاة او الاثنينية **قوله** فاعلم ان المعنى بعد تعذر اه
اقول لا شك ان المعنى الحقيقي غير مراد لوجود الضرر والضرار في غاية الكثرة فلا بد ان يصرف الخبر عن ظاهره وهو على ما ذكره بعض الافاضل
يحتمل وجوها احدها ما ذكره المصنف والمحصل حمل كلمة لا على النافية وارادة نفي تشريع الامرين اي لا ضرر ولا ضرار مشروع في الاسلام وثانيها ان
يكون المراد الاخبار عن حرمة المضارة والاضرار في الاسلام بمعنى انهما غير سائغين في الشرع نظير ما يقال لا غول ولا تعصيب عندنا فيكون تعريضا
بالجاهلية وثالثها ان يكون النفي بمعنى النهي كما احتمله المصنف ايضا ورابعها ان يكون المراد نفي اضراره تعالى بالعباد وخامسها ان يكون المراد نفي
مضارة العباد بعضهم بعضا ويترتب عليهما مثل الخراج المؤنة في الزكوة ومثل ترتب بعض الخيارات وسادسها ان يراد نفي مشروعية الضرر بغير جبران
والاظهر هو الاول ويرد على الثاني ان الخبر حينئذ يلزم ان لا يستفاد منه شيء من الوضعيات بل غير الحرمة من التكليفيات ايضا وهو خلاف ما فهموا
كما يظهر من تمسكهم به في الابواب ولا يرد ذلك على الاول ايضا كما توهمه بعض على ما لا يخفى ويمكن دفعه بما سيأتي اليه الاشارة ويرد على الثالث
انه مع استلزامه التجوز من غير داع ولا قرينة لا تناسبه لفظة في الاسلام في بعض الروايات الا بارتكاب تكلف بعيد مضافا الى ان تمسك الاعلام
به مشعر بانه في مقام ابداء الحكم الخفي على ارباب العقول لا بيان ما هو مركوز في طبائع اهل العقول والشرائع مع انه لا يساعد التعليل به للامر بالقلع
والزجر في رواية سمرة المذكورة وعلى الرابع والخامس انه لا يشمل حينئذ لكل ما يتمسك به الاصحاب فيه على انه لو تم يستلزم ثبوت الجبران في كل ما
رخص الشارع فيه ولا يستلزم ثبوته في كل ضرر حصل من المكلف مع ترخيص الشارع فيه كما انه لهذا المطلب ثم انه يمكن ان يبقى كلمة لا على
معناها الحقيقي من نفي الجنس فيكون المعنى لا ضرر ولا ضرار موجودا او متحققا في دين الاسلام اي ليس في احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا
او ضرارا فكل ما كان فيه ضرر فليس منها وفيه ان ذلك يتبع عدم الاحتياج الى صرف الخبر عن ظاهره بالبيان المذكور كما هو ظاهر كلام القائل فهو واضح
البطلان لوجود الضرر في احكام الاسلام من بعضهم على بعض وان يدل احتمال آخر غير الاحتمالات المذكورة فلا وجه له اذ هو راجع الى بعضها كما لا يخفى
والعجب من القائل جعله اقرب الاحتمالات الى الخبر واحسنها **قوله** بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما اه **اقول** لا فرق في ذلك بين الاموال والاعيان

والمنافع وبين الحقوق والنفوس والابدان والاعراض لصدق الضرر على الكل بل يصدق على الضرر ايضا وان لم يكن موجودا بالفعل كما اذا زاد يوجب عدم
حصول ثمر البستان ونماء سائر الاملاك المتجددة على التدريج نعم يمكن دعوى عدم صدقه على الحقوق الشائعة بل هو كذلك على التحقيق فليس منها
حقوق المسلمين المتعلقة بالمشاعر المحترمة والمشاهد المعظمة كما قد يتوهم لانها معدة لمصالحهم المتوقعة وان لم يحضروها في كل وقت ومن ثمة لا
يجوز تخريبها او تعميرها بما يمنع الغرض المقصود منها ومما ذكرناه يظهر ضعف دعوى انطباق الاخبار الى المضار المالية والبدنية دون غيرها مع
ظهور منعها نظرا الى قضية سمرة وكون الضرر فيها متعلقا بالعرض والانصاف ان بعض الامور المذكورة ينبغي ان يعد مما يقع فيها منع النفع
لكن هو ايضا من الضرر بعد تدبر **قوله** اذ كان ان تشريع حكم اه **اقول** هذا هو الذي يختلج ببالي في معنى الخبر بان يجعل الفقرة الاولى منه على
النافي والفقرة الثانية منه على الاول بارادة انه لم يشرع منها الناس بعضهم بعضا نظير الامر بالمجانبة والمواراة ونحو ذلك في الاخبار ولا يقتضي
المفاعلة الزيد من ذلك كما يظهر بالتامل في كثير من موارد استعمالها وهذا المعنى مع تماميته من حيث شموله لا يرد عليه كثير من الاعتراضات كما ذكر
ونحو لو اتحد معنى اللفظين **قوله** الا انه قد ينافي هذا قوله لا اضرار اه **اقول** توضيح المنافاة انه لو اريد من الخبر ما ذكر لزم جواز الضرر
في مقام المجازاة مع انه منفي في الفقرة الثانية اذ المجازاة يحصل بالفعل الثاني الذي يحصل به المجازاة ويمكن دفعها بابداء الفرق بين ما اراد الشارع
للبراءة عما ادخله من الضرر بنفسه ولو لم يتمش بالنسبة الى مثل القصاص والتقاص ومثلا التزم تخصيص الخبر به اذ لا شك في عدم بقائه على عمومه كما ستعرف
قوله لكن لا بد ان يراد بالنهي اه **اقول** فيه تعريض على المحقق القمي ره حيث قال ان الخبر لو اريد به النهي فلا دلالة فيه على الضمان لان غايته
الحرمة اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما ما يقال من انه لا يمكن حمله على النهي لعدم امكان استعمال الحرمة منه فضلا عن الضمان
في كثير من الموارد التي يتمسك به الفقهاء فيها مما يرجع الى فعل الله تعالى بالنسبة الى العباد فهو في غاية السقوط كما لا يخفى **قوله** ثم ان هذه القاعدة
حاكمة اه **اقول** ههنا ثلاثة مسالك احدها مسلك من زعم ان هذه القاعدة من باب الاصول التعليقية التي لا تعارض دليلا اصلا لانه لو وجد
من الادلة يقدم عليها ومنشأ ذلك الزعم ورود الاشكال من جهة تحقق التعارض بينها وبين ما دل على اثبات التكاليف الشرعية المشتملة
على الضرر كالجهاد والحج والصوم وبذل الاموال في الخمس والزكوة الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى كثرة فلا بد ان يجعل تلك القاعدة من الاصول
التعليقية التي اخذ في حدها التعليق بكل ما يوجد من ادلة الاستثناء والشرط والغاية فلا تقاوم دليلا اصلا وان كان من العمومات او الاطلاقات
وهذا المسلك كما ترى منشأ لما يرى من الاصحاب من تمسكهم بها في كثير من الابواب في قبال العمومات والاطلاقات وتصريحهم بكونها من الادلة بل هو
المستفاد من النصوص ايضا فهذا المسلك ناش من ضيق المسالك اوهن من هنالك وثانيها ما ذهب اليه جماعة من الاواخر كالفاضل النراقي ره
وهو انه يقع التعارض بين العمومات المثبتة للتكاليف يظهر فيما هو حقوق الناس وثالثها ما اختاره الاستاد وهو ما ينبغي على اصل التحقيق
وهو اللائق بالتصديق كما يظهر للعارف بحقيقة معنى الحكومة والفرق بينها وبين التعارض وسيأتي تحقيق الفرق بينهما والتمييز بينهما وبين التخصيص
في خاتمة الكتاب ان شاء الله تعالى **قوله** ثم انه يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية اه **اقول** تفصيل الكلام ان القوم اختلفوا في وجه التفصي عن الاشكال
الناشي عن وقوع التعارض بين القاعدة وبين العمومات المثبتة للتكاليف فذهب بعض المحققين الى ان المراد بنفي الضرر نفي ما هو زائد على ما هو
لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المرتفعين عن المرض والاعذار التي هي المعيار في مطلق التكاليف فهي منفية
من الاصل الا فيما ثبت بقدر ما ثبت ولا يخفى انه لا يحسم مادة الاشكال وذهب جماعة من الافاضل الى انه في صدق الضرر عرفا انما هو اذا لم يتعقب العوض بازائه
الضرر سيما اذا كان ما بازائه اضعافا مضاعفة ولا ريب في التكاليف الموجبة للضرر من الجوع والخوف والنقص من الاموال والانفس مما يتعقب
بازائها اضعافا كثيرة في الآخرة بل في الدنيا ايضا احيانا فلا يكون ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله واليوم الآخر بل هو في الحقيقة نفع ومن ذهب
الى ان القاعدة بنفسها تقتضي عدم جعل الحكم الضرري نظرا الى ورود اخبارها في مورد الامتنان المقتضي لذلك غاية الامر لزوم
التقييد فيها ثم ان قاعدة نفي الحرج مثل قاعدة نفي الضرر فيما ذكر فيها اشكالا وتوهما ودفعا ورد فاضل بعض الافاضل في عوائده من الفرق
بينهما حيث انه اعترف في هذه القاعدة بكون الاجر الاخروي دفعا للضرر وذهب في تلك القاعدة الى كونها مخصصة غريب **قوله** لا ان نسلم
عموم الامر بصوم الضرري اه **اقول** لا يقال لو بني على ذلك لزم عدم امكان معارضة دليل بقاعدة الضرر لانه كاشف عن نفع دنيوي او اخروي
فلا وجه لنفيه بقاعدة الضرر لانا نقول الاصل عدم تحقق ذلك وكونه ضررا في الظاهر مقطوع به كما هو المفروض ومقابلته بالنفع محتمل فيدفع
بالاصل الى ان يقوم دليل قوي على ثبوته هذا على مذاق المتوهم والا فلا يرد هذا الاشكال من اصله بناء على حكومة القاعدة كما لا يخفى **قوله**
افضل الاعمال احمزها اه **اقول** الاحمز بالحاء المهملة والزاي بمعنى الاشق والمراد بالضمان الحموضة كناية عن المشقة كما يتخيله بعض القاصرين
من الطلبة ثم انه قد يدعى عدم الكلية في هذه القضية فليس كل احمز افضل ولا العكس فيحمل القضية على الاهمال **قوله** بناء على ان المعهود
اقول اختلف المفسرون والفقهاء في تفسير الآية قال في مجمع البيان ان العقد وكذا العهود فاختلف في هذه العهود على اقوال احدها انها عهود اهل
الجاهلية بينهم على النصرة والموازرة والمظاهرة وثانيها انها عهود الله في حلاله وحرامه وثالثها العهود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء

على نحو كعقد الايمان ورابعها امر اهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم بالعمل بالتورية والانجيل في تصديق نبينا وما جاء به من عند الله
واقربها القول الثاني كما رواه ابن عباس لدخل فيه جميع الاقوال الاخر **اقول** في رواية القمي عن الصادق عليه السلام اي بالعهود ثم انه لا يخفى انه على
تفسيرها بالعقود الواقعة بين الناس في المعاملات كما عليه بناء الفقهاء حيث يتمسكون بها في تلك الموارد لا يلزم تخصيص الاكثر واما على تفسيرها
بالعهود فلا ريب في خروج كثير من العهود عنها لعدم لزوم الوفاء بها سواء كان ذلك في الاحكام الالهية او في العهود بين الناس ونحو ذلك ويندفع
الاشكال عنه بارتكاب التخصيص النوعي او الصنفي كما اشار اليه المصنف **قوله** فتامل اه **اقول** لعله اشارة الى ان الامر يرجع الى تعارض الضررين
بالنسبة الى ذي الخيار اولا وبالنسبة الى غيره ويمكن ان يبنى على ذلك النزاع في فورية الخيار وعدمها في بعض المقامات **قوله** وقد ذكرنا توضيح
ذلك في مسئلة القول اه **اقول** قال ره في المكاسب في تلك المسئلة بجملة كلام لهما لفظا انما الاشكال في انه هل يرجع الى الاضرار بالغير
من الاموال وهتك الاعراض وغير ذلك من العظائم هل يباح كل ذلك بالاكراه ولو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه اقل بمراتب من الضرر
عليكما اذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به فهل يباح بذلك اعراض الناس واموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة ام لابد من ملاحظة الضرر
الترجيح بينهما وجهان من اطلاق ادلة الاكراه وان الضرورات تبيح المحظورات ومن ان المستفاد من ادلة الاكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز
دفع الضرر بالاضرار بالغير ولو كان ضرر الغير ادون فضلا عن ان يكون اعظم وان شئت قلت ان حديث رفع الاكراه ورفع الاضطرار مسوق للامتنان
على جنس الامة ولا حسن في الامتنان على بعضهم بترخيصه في الاضرار بالبعض الاخر فاذا توقف دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بالغير لم يجز ووجب تحمل الضرر
هذا اذا اكره عليه حرج وقوله عم انما جعلت التقية ليحقن بها الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقية حيث انه دل على ان حد التقية بلوغ الدم فتشرع لما عداه
واما ما ذكر من استفادة كون نفي الاكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر وحدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر الموجه بعد حصول مقتضيه بيان
ذلك انه اذا توجه الضرر الى شخص بمعنى حصول مقتضيه فدفعه عنه بالاضرار بغيره غير لازم بل غير جائز في الجملة فاذا توجه ضرر على المكلف باجبار على
مال وفرض ان نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال الغير لدفع الجبر على نفسه كذلك اذا اكره على نهب مال الغير فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب
لدفع الضرر الموجه الى الغير وتوهم انه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرها عليه فيرتفع حرمته كذلك يسوغ في الاول لكونه مضطرا اليه الا ترى
انه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الاضرار بالغير كالافطار في شهر رمضان او ترك الصلوة او غيرهما ساغ له ذلك المحرم وبعبارة اخرى الاضرار بالغير
من المحرمات فكما يرتفع حرمته بالاكراه كذلك يرتفع بالاضطرار لان نسبة الرفع الى ما اكرهوا عليه وما اضطروا اليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين
المثالين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة وهي ان الضرر المتوجه الى الشخص لا يجب دفعه بالاضرار بغيره بان الضرر في الاول متوجه
الى نفس الشخص فدفعه عن نفسه بالاضرار بالغير غير جائز وعموم رفع ما اضطروا اليه لا يشمل الاضرار بالغير المضطر اليه لانه مسوق للامتنان
على الامة فترخيص بعضهم في الاضرار بالاخر لدفع الضرر عن نفسه لا يناسب الامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا اليه في حديث الرفع
مختص بغير الاضرار بالغير من المحرمات واما الثاني فالضرر فيه اولا وبالذات متوجه الى الغير بحسب الزام المكره بالكسر وارادته الحتمية والمكره بالفتح
وان كان مباشرا الا انه ضعيف لا ينسب اليه توجيه الضرر الى الغير حتى يقال انه اضر بالغير لئلا يتضرر نفسه نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد
صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا والامتنان بهذا على بعض الامة لا قبح فيه كما انه لو اراد ثالث الاضرار بالغير لم يجب على
الغير تحمل الضرر وصرفه عنه الى نفسه هذا كله مع ان ادلة الحرج كافية في الفرق بين المقامين فانه لا حرج في ان لا يرخص الشارع دفع الضرر عن
احد بالاضرار بغيره بخلاف ما لو الزم الشارع الاضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه الى الغير فانه حرج قطعا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه
لعمري انه بلغ التحقيق غايته واوتي معارج التنقيح نهايته الا ان للنظر في بعض كلماته اوسع مجال والاولى في مقابلة هذا المحقق النحرير ترك المقال
قوله اما حكومته ابتداء على نفي الضرر اه **اقول** اما حكومته عليه فان نفي الحرج عن المكلف لم يقيد بعدم الضرر على الغير لا عقلا ولا
نقلا بخلاف العكس كما يحكم به العقل الصريح فنفي الضرر يتقيد بعدم ما لا يستلزم الحرج ولا ينافي ذلك ما تقدم اليه من التمسك بكل من
القاعدتين في موارد الاخرى اعتضادا لها **قوله** ولعل هذا او بعضه منشأ اه **اقول** ينبغي في المقام نقل بعض عبارات فقهائنا الكرام ليكشف
حقيقة المرام قال المحقق في الشرايع بعد ذكر مقادير حريم العامر وكل ذلك انما يثبت الحريم اذا ابتكر في الموات اما ما يعمل في الاملاك المعمورة فلا
وقال العلامة في عد بعد ذكر الحريم هذا في الموات ولا حريم في الاملاك لتعارضها ولكل واحد ان يتصرف في ملكه كيف شاء وان تضرر صاحبه فلا
ضمان فلو جعل ملكه بيت حداد او قصار او حماما على خلاف العادة فلا منع وقال في التحرير للمالك التصرف وان استضر الجار وقال الشهيد ره في
ولا حريم في الاملاك لتعارضها فلكل ان يتصرف في ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه كتعميق اساس حائطه وبئره وبالوعته والا بجانب
منزله وكان حداد او قصار او دباغ وقال المحقق الثاني في شرح عبارة القواعد بعد قوله فلا ضمان لان الناس مسلطون على اموالهم وبعد
فلا منع قال في التذكرة هذا اذا احتاط واحكم الجدران بحيث يليق بما يقصده فان فعل ما يغلب على الظن انه يؤدي الى خلل في حيطان جاره ففي
تردد فلو دق دقا عنيفا انزعج به حيطان جاره او حبس الماء بحيث انتشرت النداوة اليها او حصل ذلك من الحمام ففي الضمان تردد قال الشهيد

الثاني في الروضة اما الاملاك المتلاصقة فلا حريم لاحدها على جاره لتعارضها فان كل واحد منها حريم بالنسبة الى جاره ولا اولوية لان من الممكن
شروعهم في الاحياء دفعة فلم يكن لواحد على آخر حريم وقال في المسالك بعد ذكر ما يقرب مضمونه من العبارة السابقة ولكل واحد من الملاك التصرف
في ملكه كيف شاء فله ان يحفر بئرا في ملكه وان كان لجاره بئر قريب منها وان نقص ماء الاولى الى ان قال ومثله لو اعد داره المحفوفة بالمساكن حماما او خانا
او طاحونة او حانوت حداد او قصار على خلاف العادة لان للمالك التصرف في ملكه كيف شاء نعم له منع ما يضر بحائطه من البئر والشجر ولو بعد من اصلها
اليه الضرب المؤدي الى ضرر الحائط ونحوه وقال المحقق السبزواري بعد ما ذكر نحو ما في الدروس والمسالك ويشكل هذا الحكم في صورة تضرر
الجار تضررا فاحشا نظرا الى ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول به بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصا
ما تضمن الاخبار المذكورة من نفي الاضرار الواقع في ملك المضار الى غير ذلك من عبارات الاصحاب الدالة على جواز تصرف المالك في ملكه وان
تضرر الجار **قوله** باخراج روشن او جناح اه **اقول** الروشن والجناح يشتركان في اخراج خشب من حائط المالك الى الطريق بحيث لا يصل
الى الجدار المقابل ولا يبنى عليه ولو وصل فهو الساباط وربما فرق بينهما بان الاجنحة ينضم اليها مع ما ذكر ان يوضع لها اعمدة من الطريق كذا في
المسالك **قوله** بل فيها ما يختص بنفي الضرار الى ان قال اه **اقول** ومن هنا يظهر ضعف ما نقلنا عن صاحب الكفاية من تضمن الاخبار نفي الاضرار الواقع
في ملك المضار فان اضرار سمرة ليس من جهة تصرفه في ملكه ليكون مورد النهي بل انما هو لتعديه على الانصاري ودخوله عليه من دون اخبار واستيذان
ولا دخل لذلك في التصرف في الملك **قوله** والترجيح للمشهور للاصل اه **اقول** قد يرجح غير المشهور بتقديم جانب الحرمة على غيره بمقتضى الاستقراء
في الشرعيات مع ان قاعدة الضرر جارية مجرى العقليات الغير القابلة للتخصيص مضافا الى الآيات المتقدمة بمقتضى وجوب ترك التصرف تحصيلا للامتثال
للنهي عن اضرار الغير **قوله** ثم فصل المعترض بين اقسام اه **اقول** بيان الاقسام والفروض على وجه ابسط واطرق انه يشمل ان تصرف المالك
في ملكه اما ان يكون لحاجة او بدونها والحاجة قسمان جلب النفع ودفع الضرر وعلى اي تقدير اما ان يكون الضرر الواقع على الجار ضررا عينيا كحفر
بئر يوجب سقوط حائط الجار او حكميا كرفع الجدار على سطح الجار على وجه يوجب حبس الهواء ويمنع اشراق الشمس والقمر على داره بحيث يصير سببا
لنقصان قيمتها ومنفعتها وعلى التقادير اما ان يكون هذا الضرر مستندا الى نفس فعل المتصرف في ملكه كما في المثال المذكور واما ان يكون
ناشيا من امر آخر مترتب على ذلك كبناء الحمام الموجب لانتشار الرطوبة او نتنها في الايام وغرس الشجر الموجب لحبس الهواء كذلك وعلى التقادير
فاما ان يكون هذا الفعل مما يعلم المتصرف انه مضر للغير او يظن ذلك او يكون غافلا عنه بذلك او عوضا وعلى الاخير اما يعد فعله ضررا
في العرف او لا وعلى التقادير اما ان يكون عالما بالحكم التكليفي والوضعي وجاهلا بهما او باحدهما مقصرا او قاصرا وعلى تقادير الحاجة للنفع
اما ان يتضرر بترك التصرف في ملكه تضررا لا يتحمل عادة او لا الضرر العرفي سوى ما يعتنى به في المقام وامثاله او لا وعلى جميع التقادير اما ان يتساوى الضرران
او يختلفا وعلى التقادير اما ان ينبعث الاضرار عن الامور الجائزة كالاعارة والاستقاء او عن غيرها وعلى اي تقدير اما ان يقصد الاضرار
لعداوة بينهما او لا كما اذا كان فعله لغوا وعلى التقادير اما ان يكون ضرر الجار مما يتحمل عادة او لا وكذا ضرر نفسه على تقدير تضرره بالترك
وعلى اي تقدير اما ان يكون له مندوحة عن هذا الاضرار او لا وعلى اي تقدير اما ان يمكنه ارضاء الجار بالضرر او لا وعلى كل تقدير اما ان يمكن
بحسب الخارج الجمع بين الحقين بنحو من الانحاء او لا ثم ان ما به الجمع اما امر واحد او متعدد وعلى اي تقدير اما ان يرضى الجار بوجه الجمع او لا وعلى التقادير
اما ان يكون الضرران من سنخ واحد بحسب التعلق بالمال عينا ومنفعة او بالحق او بالعرض الى غير ذلك من الفروض المتداخلة بعضها في بعض الى ان
يمكننا استخراج مثل اخلال منها لكون الغرض هو الضابط الكلي بالنسبة الى الحكم التكليفي والوضعي والتحقيق انه ينبغي ان يفرق في القضية المنعقدة على
قواعد التفقه بالنسبة الى الاول هو الحكم بالجواز في جميع الصور الا ما شذ ونذر نظرا الى عموم قاعدة السلطنة وادلة الاحكام الوضعية على
فرض جريانها في المقام لا تفيد التحريم ولا يدل عليه ادلة الظلم وحرمة التصرف في مال الغير الا باذنه بعد فرض انه تصرف في ملك نفسه وان استلزم
ضرر الغير الا ان النظر الدقيق في قواعد الاصول يقتضي التفصيل على وجه ذكره المفصل وما يقرب منه وبالنسبة الى الثاني ضد الاتلاف وا
للضرر بحسب العرف فما صدق عليه يتعقبه الضمان دون غيره ومواضع الصدق غير خفية على المتامل في الصور فالاولى هو الاقتصار على الكلام في
البناء المختصر **قوله** وعليه بني جماعة كالفاضل في التحرير اه **اقول** اختلف كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في هذه المسئلة وما شابهها
في الضمان وعدمه بالنسبة الى اشتراط التعدي عن قدر الحاجة وعدمه واشتراط غلبة الظن بتضرر الغير وعدمها فقال في الشرايع ولو ارسل
في ملكه ماء فاغرق مال الغير او اجج فيه نارا فاحرق لم يضمن ما لم يتجاوز قدر حاجته اختيارا مع علمه او غلبة ظنه ان ذلك موجب للتعدي الى الاضرار
ومثله في القواعد وقال في الدروس بعد ذكر ايجاب الضمان او تجاوز قدر الحاجة من الماء او النار او علم التعدي الى مال الغير وقال المحقق الثاني
في شرح عد لما كان الناس مسلطين على اموالهم كان للمالك الانتفاع بملكه كيف شاء فان دعت الحاجة الى ارسال ماء او اضرام نار في ملكه جاز فعله
وان غلب على الظن التعدي الى مال الآخر لا ضرار بالغير نعم مع غلبة الظن بالتعدي ان تجاوز قدر الحاجة ضمن لانه سبب التلف لصدق تعريفه عليه
اذ المباشر ضعيف فتح انما يتحقق الضمان بالشرطين لا باحدهما اذ المتلف ما معناه ان مع عدم تجاوز الحاجة ومع علم التعدي وظنه لا ضمان اتفاقا

التسلط ولعدم التفريط وضعف سببية الاتلاف بالاذن الشرعي مع التجاوز وعلم التعدي ولمنع شبهة في الضمان للتفريط والتسبيب وان نفى احد الامرين دون الاخر فيتجه قول المحقق والعلامة في القواعد والارشاد بعدم الضمان للاذن الشرعي مع عدم التفريط والخطاء البراءة وقول العلامة في التحرير والشهيد في الدروس بالضمان للسببية ثم قال ويرجح هذا القول في بعض افراده وهو ما لو علم التعدي فتركه اختيارا وان كان فعله بقدر حاجته لان قطع تركه مع علم التعدي الى الغير وقدرته على قطعه تعد محض نعم مع عدم العلم او الظن قد يشكل الضمان على تقدير تجاوز الحاجة لانه فعله مأذون على التقديرين ولا تفريط حينئذ هذه جملة من عبارة الاصحاب وقد عرفت من كلماتنا السابقة ان المناط في الضمان قصد السببية والاتلاف عرفا وهو حاصل مع العلم بالتعدي والظن بل لا يجدي الزيادة على قدر الحاجة مع عدمهما كما لا يخفى **قوله** او بعد الترجيح بقلة الضرر **اقول** مما وقع الخلاف فيه بين الفقهاء ان قلة الضرر هل هي من المرجحات ام لا بمعنى انه اذا دار الامر بين ضررين احدهما اقل واخف من الاخر كما او كيفا فهل اللازم تقديم الاقل الاخف والحكم بالتخيير مع عدم ترجيح اخر لاحدهما فذهب صاحب العوائد الى الثاني فقال في جملة كلام له فيه وربما قيل بتعيين اخف الضررين تمسكا بقاعدة الضرر فقط لعدم الادلة والشاكلة فيما نحن فيه واختاره جماعة من اوائل المتاخرين واولوهم الاول والتيسيد صاحب العناوين باستناد الى نفس القاعدة بتقريب ان الضرر من الالفاظ التي يطلق على القليل والكثير بمعنى ان الضرر العظيم الكثير يطلق على كل حصة موجود فيه انه ضرر فيشمل القاعدة الافراد المتداخلة كالمتباينة لصدق الضرر على كل منها كصدق الخمر على المن والرطل والقطرة المتقدم كل منها بمقتضى دليلها بالذات لا باعتبار اندراج الاقل في ضمن الاكثر ويعد شمول دليل الحرمة لكل فرد لا يعاض لاشك في رجحان الاقل اذ يحصل ارتكاب الحرام بارتكاب كل منها فارتكاب الاقل اقل ويكفي في ذلك نفس ادلة التحريم ولا يحتاج الى اجماع او نص اخر ولا ينصب ان هذا القول عن قوة بعد فرض كون موضوع الحكم هو الضرر الصادق على القليل والكثير وقول الشارع لا ضرر ارادبه النهي عن اضرار الغير ليس مثل قوله لا تلف لو يدخيوانا او لا يباطا مثلا ليقال ان صدق الحيوان على الفرس والحمار على نهج سواء ولا ترجيح لاحدهما بالنظر الى ذلك وان كان الاضرار بالاتلاف الفرس اكثر وكذا الامر في الدليل فان الاول من قبيل الاقل والاكثر والثاني من قبيل المتباينين هذا ظاهر **قوله** ويمكن ان يبنى عليها عدم الشهرة **اقول** هذه المسئلة عنونها جماعة من الفقهاء في كتاب الغصب ولها صور اربع احدها ان يفرط كلا المالكين والثانية ان لا يفرط واحد منهما والثالثة ان يفرط صاحب الدابة والرابعة ان يفرط صاحب القدر فالاولى حكمها كسر القدر وضمان الدابة لها كما عن التذكرة معللا بان الكسر اصلح وعن الاردبيلي الجزم بعدم الضمان واستشكل فيه شيخ الجواهر وهو في محله وكذا حكم الثالثة بلا اشكال ولا خلاف كما في الجواهر التذكرة فان كان غير ماكول اللحم لم يجز ذبحها ووجب كسر القدر مع ضمانه وان كانت ماكول اللحم فهل يذبح او تكسر القدر الاقرب ذبحها لانه ينتفع بلحمها فيقل الضرر على صاحبها النقص ان كان فهو صاحبها وقع حيث وقع التفريط منه ظاهر التعليل مراعاة قلة الضرر واليه ينظر ما في الدروس من قوله لو كان كسرها اكثر ضررا من قيمة الدابة او شبهها احتمل ان يذبح الدابة الا ان الخلاف كلامه محل نظر لو تم التفصيل بعد قيام الاجماع على خلافه وحكم الرابعة كسر القدر بلا ضمان من صاحب الدابة بلا اشكال ولا خلاف ايضا واما الثانية فالمشهور فيها هو حكم الاولى الا انه استشكل في المسالك من جهة ان المصلحة قد تكون مشتركة وقد تكون مختصة بصاحب القدر او غالبة خصوصا اذا كان مما يبقى من القدر بعد الكسر قيمته وقد يكون قيمة القدر او ارشها زايدا عن قيمة الدابة على تقدير اتلافها وايضا فقد تكون الدابة مأكولة اللحم فلا يفوت عليه بذبحها ما يقابل القدر او ما يفوت منها وكونه المقصود خلاص الحيوان لانه ذو روح لا يتم مطلقا لانه على تقدير صلاحيته للذبح لا يتعين تخليصه ببقائه ليكون حكمه حكم القدر مع اشتراكهما في عدم التفريط ويظهر ضعفه مما ذكره المصنف الاستاد ومن المخلصة ان اطلاق الاصحاب ان المصلحة لصاحب الدابة مبني على ان تخليص بقاء القدر هلاكها فالضرر عليه لبقائه ان تحصيل القدر لذلك يا حقيقة قل اما لو فرض خلاف ذلك بكون القدر في راسها او على وجه بحيث تصير المصلحة مشتركة بينهما فالامر واضح وما ذكرنا في هذه المسئلة تعرف حكم المسئلة الثانية وكلما ضاهاها مما هو من هذا الباب مثل مسئلة دخول الدينار في المحبرة وبلع الشاة للجوهرة وغيرهما مما فيه تزاحم الحقوق فتدبر فيها

قوله المقام الثاني في الاستصحاب اقول مسئلة الاستصحاب من اهم المسائل واعظمها في الاحتياج اليه في الاستنباط فان اكثر الافاضل هذا الاصل لو لعدة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب نعم ويمكن ان يقال ان ما يثبت به اكثر منها بالاستنباط باعتبار الفروع لغير المتناهية المتفرعة تحت كل ما يثبت بها باعتبار الا لو لوحظ كون اصل الاشتغال واصل البراءة راجعين اليه والحاصل يكفي في علو شأن جل الاحكام الشرعية مستنبطة من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة ولا يتم الاستدلال بها الا بالتمسك بالاستصحاب في عدم النقل والنسخ والتخصيص وغيرها ومن عليهم ان الاستصحاب الذي يتعلق غرض الاصولي بالبحث عن حجيته ليس منحصرا في الاستصحاب الموصل الى خصوص الحكم الشرعي لكن تعميم البحث الى غيره ليس استطرادا بل من جهة شمول الادلة كما زعمه صاحب الفصول نعم الغرض الاهم هو ذلك بل لا شك ان البحث عن بعض الاستصحاب استطرادي كما ادعاه **قوله** وهو لغة اخذ **اقول** قال في القاموس استصحبه دعاه الى الصحبة ولازمه واليه يرجع ما ذكره المصنف الاستاد ثم ان اطلاقه على المعنى الاصطلاحي هل هو من جهة غلبة الاستعمال او النقل وجهان اظهرهما الثاني

ولما كان النقل المعتبر هو النقل المناسب كنقل الكلي الى الفرد لا المباين كان قرب محل لاحظ في التعريفات الشهيرة لمعنى المصدر كان نظره من المنقول عرفا عن الاصل الى معنى اخر فانا وجدنا بعد الاستقراء ان المعنى المصدري باق فيها كلفظ الطهارة والصلوة والحج وغيرها ومن هنا يستبعد ان يكون الاستصحاب خارجا عن عنوان النقل وسيجيء الكلام في ذلك وقد يقال ان النقل فيه لا يمكن ان يكون من النقل الراجح مطلقا بل هو كذلك في قسم منه وهو استصحاب الاحكام كالوجوب واستصحاب الموضوعات كحيوة الغائب مثلا فان الحيوة مما يبقى الغائب المستصحب بخلاف الحكم فانه حينئذ ويمكن الخدشة فيه بتبدل الحكم ايضا لكون الوجوب الاول هو الواقعي والثاني هو الظاهري فلا استصحاب **قوله** عند الاصوليين الخ **اقول** قد يقال ان مقصود العلماء من هذه التعريفات ان كان ما هو المصطلح عند العرف فلا مشاحة ان كان بيان ما هو المصطلح عند الاصوليين فهو فاسد لان المعاني المذكورة فيها ليس مرادفة للاستصحاب مع اختلاف لوازمهما اذ يصح ان يقال يجب الحكم ببقاء ما كان ولا يصح ان يقال يجب الاستصحاب لما فرض من جهة اللغة لا لاجل اللفظ وايضا يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال مثلا ابقاء ما كان على ما كان حجة او يجب العمل به وفيه نظر اما اولا فلمنع عدم الصحة وانما حصل المنافرة من قلة الاستعمال الا ترى ان الاصل باب الطهارة من ابواب الفقه لم يكن فيه منافرة بخلاف ما اذا قيل باب استعمال الطهور مشروطا بالنية من ابواب الفقه فان فيه منافرة ظاهرة واما ثانيا فلان هذه التعاريف لم يكن حدا حقيقيا الا انها بمنزلة الحدود بالنسبة الى الماهية الجعلية وقد صرح ابو اللترادف في تحرير محل النزاع عند ذلك لان النهاية على المعنى بجهة واحدة مع انها معتبرة في الترادف واما ثالثا فلا اختصاص الترادف بالمفردات كما صرح به بعضهم لخروج الحد المحدود عنه واما رابعا فلا امكان ان يمنع وجوب صحة قيام احد المترادفين مقام الاخر كما في كلمة من وحبا ولو سلم فيمنع لزوم صحة القيام في الحكم بل في افادة المعنى **قوله** اسدها واخصرها الخ **اقول** اما وجه الاسدية فهو عدم شموله للشك الساري مع شموله لاستصحاب الموضوع والحكم الشرعي وغيرهما ووجه الاخصرية فواضح اذ كل من التعاريف المفيدة مفاد هذا التعريف اطول منه مثل قولهم انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان او ابقاء ما كان كما كان والتمسك بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت او في غير تلك الحال كما عرفه به صاحب الوافية او اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول كما عرفه به البهائي او اثبات الحكم في الزمان الثاني لاجل ثبوته في الزمان الاول كما عرفه به المحقق الخونساري او اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني بظن بقائه كما عرفه به شارح الوافية او موافق في الزمان الثاني ما ثبت في الزمان الاول واثبات ما علم وجوده ولم يعلم عدمه كما عرفه به صاحب المعراج او ابقاء ما علم ثبوته في الزمن السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق كما في الفصول ومع ذلك يرد على هذا التعريف امور احدها انه غير منعكس لخروج الاستصحاب العدمي عنه لان الاثبات ولا الابقاء فيه ويندفع بان معنى ابقاء ما كان واثباته الحكم ببقائه وثبوته على الوجه الذي كان عليه سواء كان ذلك الامر الوجودي ام العدمي ففي استصحاب البراءة يحكم بثبوتها على الوجه السابق في الزمان اللاحق فيما ان البراءة ثابتة الان كما كانت سابقا فيه ولا يقصد هذا المعترض بانه اذا لوحظ الاستصحاب بالنسبة الى نفس الحكم واما ما يقال في الدفع من ان التعريف انما هو للاستصحاب الوجودي فلا ضير في خروج العدمي او ان المراد من الاثبات معنى عام شامل للنفي ومن البقاء ما يشمل ما ذكر فيه كما لا يخفى وثانيها انه فاقد لذكر الشك الذي هو مقوم الاستصحاب فيكون غير مطرد لدخول ما لو كان ثبوت الحكم في الان الثاني يقينيا ويندفع بما اشار اليه من الاشعار بالعلية فان تعليق الابقاء على الكائن في الزمن الماضي يشعر بعلية الكون في الزمان للابقاء من دون مدخلية شيء اخر من اليقين في الزمن الثاني ونحوه ويمكن دفعه بخروج ذلك بقيد الابقاء اذ لا ابقاء هناك بل الموجود فيه ابقاء الا ان يقال انه تم اذا لم يفسر الابقاء بالحكم بالبقاء وثالثها ان الظاهر من لفظ الابقاء ان الاستصحاب هو بنفسه له مرتبة الجعل للحكم مع انه ليس كذلك لانه لا يكون حجة الا كالادلة العقلية كاصل الاصول المثبتة ويندفع بما فسر به الابقاء كما لا يخفى ورابعها ان الاستصحاب دليل والابقاء ليس بدليل وفيه ان الابقاء الملحوظ فيه ثبوت حجيته بالعقل او النقل دليل ولا اشكال الى المكلف مما لا يابى عن ذلك نظير الاجماع مع ان كونه دليلا محل الكلام كما اشير اليه ولو سلم فكونه دليلا على سبيل الاطلاق ثم انه قد يكون في طريق الحكم وخامسها ان الابقاء يحتاج الى دليل ودليله الاستصحاب فلو كان الاستصحاب عبارة عن الابقاء لزم اتحاد الدليل والمدلول وفيه ان دليل الابقاء الذي يكون بالفتح المذكور فيه هو الاستصحاب ليس عين الاستصحاب وسادسها انه اذا حكم بالابقاء حكم بتحقق الاستصحاب واذا لم يحكم به لم يتحقق الاستصحاب موقوف على الحكم بالابقاء والحكم بالابقاء موقوف على الاستصحاب ويندفع بما مر واعلم ان بعض الايرادات المذكورة متوجه على بعض التعاريف الاخر ايضا ويندفع بما ذكرنا وكيف كان فالاولى ان يقال في تعريفه هو الحكم ببقاء المشكوك تعويلا على المتيقن **قوله** والى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة **اقول** رجوعه اليه غير واضح مع انه يرد على الثاني ما لا يرد على الاول اذ ينتقض طرده باثبات الحكم في الوقت بعد الوقت تعويلا على ثبوته فيه على القول بكون الامر بالاداء امرا بالقضاء مع انه ليس باستصحاب الا ان يكون على مذهب من كون القضاء بالفرض الجديد وفيه ما فيه بالتلازم القطعي بين الحكم للشيء اللاحق بعد ثبوته في السابق بالنص والاجماع او العقل كالقصر في الافطار وبما لو ثبت في الزمان الثاني ثبوته في الاول لعدم الفارق وعكسه باستصحاب الحكم فانه لا يثبت الحكم الشرعي والحكم في اصطلاحهم بل ينفيه باستصحاب غير الاحكام كالاوضاع مثل الرطوبة واليبوسة وما استصحاب غير الوقت فان اثبات الحكم فيه ليس تعويلا على الزمان الاول بل على الحالة السابقة كالنجاسة والطهارة والحيوة وغيرها **قوله** وان بعض التعاريف الخ **اقول** ومما يرد على هذا التعريف ان الاستصحاب مصدر متعد فلو نقل الى المعنى اللازم المذكور فيه لزم النقل المرجوح اذ الاصل في النقل ان يكون من الكلي الى الفرد كما ذكرنا الا ان يرجح فيه النقل التعييني كما صنعه بعضهم من جهة اشتمالها على الحادث وغلبة هذا النوع من النقل لكنه يضعف باحتياجه الى قرائن كثيرة والاصل عدمها الا ان يرجح لغلبة على الاصل ومما يرد عليه ايضا انه يستلزم اختلاف المشتق مع المبدأ اذ المشتقات كلها مثل المضارع والماضي يلاحظ فيها معنى الابقاء بل هي حقيقة فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضعي ولو شك في وضعية فاصالة الوضعية كافية مع ان الاصل والاستقراء ايضا

الكلية الفرعية مثل استصحاب نجاسة الكر المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه واستصحاب نجاسة الماء بعد الكر واستصحاب نجاسة عصير الزبيب بعد الغليان
وعدم ذهاب الثلث واستصحاب الحبالى ما بعد العلم الى غير ذلك ووجه الاشكال انه [illegible] الموازين المذكورة فيه فالذي يقتضيه ملاحظة الموضوع وملاحظة الموازين كما
عرفت عدم كونه مسئلة اصولية لوجوه احدها ما ذكره المحقق القمي ره وهو [illegible] وثانيها ان موضوع الاصول انما هو الدليل مطلقا كما قيل او الادلة الاربعة
او دليل الفقه بان يجعل الموضوع امرا واحدا لامكانه وعدم الحاجة الى جعل متعدد كما ذكره بعض الافاضل والبحث عن الاستصحاب ليس بحثا عن الدليل [illegible]
وما يستند اليه اثباتا او نفيا ليس الا عين [illegible] الاستصحاب كذلك لامكان [illegible] في موارد الاخبار الاستصحاب بخلاف مثل خبر الواحد فانه يستند به اثباتا
الحكم اليه لا الى ما دل على حجيته مثل اية النبا وثالثها ما ذكره بعض المعاصرين بعد [illegible] من كلمات القوم ان النزاع في مسئلة الاستصحاب صغروي [illegible] وحينئذ
يرجع البحث في الاستصحاب الى التكلم في [illegible] الموضوع وهو حكم العقل فيدخل في المبادي التصديقية ثم نقل الجواب عنه عن شيخنا المعروف بان المراد من الادلة هي الادلة
الواقعية الثابتة دليليتها في نفس الامر فالبحث عن حجية [illegible] في الظاهر بحث عن احوال الدليل الواقعي اقول ويمكن الجواب عنه بوجه اخر وهو ان البحث في حجية
هذا الشيء الذي نسميه بالاستصحاب [illegible] من الادلة وهو [illegible] ما كان على ما كان او [illegible] ثابتا بوجه قطع النظر عن حصول الظن منه وعدمه وحصول الظن [illegible]
الدليل للطرفين [illegible] من يقول بحجيته [illegible] بحصول الظن منه ومن يقول بعدمها [illegible] بعدمه نظير نزاعهم المعروف بينهم من ان العام المخصص في الباقي حجة ام لا مع ان
النزاع فيه انما يرجع الى افادة الظهور وعدمه لذا استدل الطرفان بهما مع انه يمكن ان يقال بالنسبة الى الاحكام العقلية الغير الفطرية [illegible]
قابل للنزاع في حجيتها وعدم حجيتها بمعنى انه حكم عقلي واقعي او مجرد تخيل [illegible] نظير [illegible] على طريقة التفصيل [illegible] فتامل ومما ذكرنا [illegible]
ان مقتضى الميزان الاول وهو التعريف ايضا عدم كونه مسئلة اصولية اما على تعريف علم الاصول بانه علم باحث عن احوال الادلة فللوجهين الاولين واما على
تعريفه بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فللثالث منهما لان المراد من القواعد الممهدة للاستنباط هي التي
يستند في الاستنباط اليها لا الى غيرها نعم مقتضى تدوينه [illegible] في الكتب الاصولية هو كونه من مسائل الاصول وكذا مقتضى تنصيصهم كما قال المحقق في رده
الاستدلال بالاخبار للاحتياط وثبوته وعدم جواز [illegible] البرائة ان الاحتياط مسئلة اصولية لا تثبت باخبار الاحاد ونصيصه [illegible] في الاحتياط [illegible]
بينه وبين الاستصحاب فانهما من واد واحد كذا مقتضى خواص المسئلة الاصولية فان من خواصها عدم انتفاع العامي بها وكونها وظيفة المجتهد كما صرح ره
في المتن ويمكن الجواب عن هذه الموازين [illegible] لكونها من المسائل الاصولية اما على التدوين في [illegible] كتب الاصوليين المتقدمين والمتاخرين
في كتبهم اقتفاء لاثرهم وحجية الاستصحاب عند [illegible] من باب العقل [illegible] الاشكال في كونه حينئذ مسئلة اصولية مع قطع النظر عن الشبهة التي جعلها من [illegible]
التصديقية وانما الاشكال على تقدير ثبوته بالاخبار ولا يدل التدوين على الدخول على هذا الفرض واما على التنصيص فبانه [illegible] بالنسبة الى الاحتياط لا
الاستصحاب ولو سلم [illegible] اعتبار تنصيص المحقق ره [illegible] بل المعتبر هو تنصيص جماعة من اهل الخبرة واما عن وجود [illegible] الا انه لا يدل الا انه
على المدعى مرجح بالنسبة الى الميزانين الاولين فلا يعارضهما كما اشرنا اليه ويمكن اثبات كون الاستصحاب مسئلة فقهية فرعية بطريق اخر وهو ان المسائل
الاصولية هي احوال المبادي بحيث يكون كل من المبادي مدركا للحكم ومفيدا له فيكون [illegible] الاحوال من الحجية وعدمها موجبا للاستقرار [illegible] كما ان حجية
اقيموا الصلوة كذلك فيه اي الحجية مسئلة اصولية والاستصحاب ليس كذلك فان لا تنقض على الحكم [illegible] الا انه اقيموا على وجوب الصلوة والخمس
ان كلما يصح استنباط الحكم الفرعي منه بلا واسطة فمفاده من الاحكام الفرعية مثل لا تنقض فمن جميع ما بينا علم ان الاستنباط في حجية الاستصحاب ان كان الى العقل
فهو من الادلة وان كان الى الاخبار فهي من الاحكام الكلية الفقهية من القواعد الفقهية واذا احطت خبرا بما حققنا ظهر لك ما في كلام المحقق القمي ره في اول القوانين [illegible]
واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل وتوضيح ما في كلامه ان مراده من الاخذ من الاخبار او العقل ان كان استفادة حجيته
فيرد عليه ان استفادة حجيته من السنة لا يوجب كونه منها بل يكون من قاعدة مستفادة منها ولا يلزم كون المستقلات العقلية داخلة في السنة لاستفادتها
من الشرع كالعقل من جهة قاعدة الملازمة وكذا استفادة حجيته من العقل لا يوجب حجيته داخلا في العقل فان الاستفادة من الدليل العقلي لو كان موجبا لكون [illegible]
دليلا عقليا للزم كون الكتاب والسنة مندرجين في الادلة العقلية لرجوع الحجية بالاخرة الى العقل وان كان مراده من الاخذ منهما كونهما منشأين لبقائه كان
مع قطع النظر عن الحكم بالحجية فيرد عليه ما يرد على الشق الاول من الفرض الثاني وان لم يرد عليه ما ورد على الشق الثاني هنا لا يقال غرضه المحقق [illegible] الادخال
الاستصحاب في الادلة الاربعة فمراده من دخوله في السنة انه بحث عن السنة ودلالتها على الاستصحاب لانا نقول البحث عن السنة من حيث دلالتها على الاحكام
ليس من المسائل الاصولية في شيء اذ هي بحث من حيث الدلالة العامة وان الشارع جعلها حجة في حد ولا واما البحث عن حجيتها فالاولى فهو داخل في الباب ومثل ذلك [illegible]
على الوجوه مثلا بل يمكن منع دخوله فيها ايضا نظرا الى ان المقصود فيها ايضا هو الجهة العامة **قوله** مسئلة اصولية اه **اقول** [illegible] التعريف
عليه بانها من القواعد الممهدة للاستنباط اذ المقصود من التمهيد ان يكون الممهد صغرى لاستنباط الحكم الفرعي عن الدليل او كبرى [illegible] اخرى يكون [illegible]
معلوم ان الاستصحاب من هذا القبيل حيث يقال مثلا ان الماء المتغير عند زوال التغير من قبل نفسه متيقن النجاسة سابقا مشكوك بقائها الان وكلما كان كذلك
باق على ما كان [illegible] قوله لا تنقض لاجل كونه ممهدا للاستنباط يختص بالمجتهد الذي هو اهل الاستنباط كذا نقل عنه ره [illegible] قوله نعم يمكن
دلالته اه **اقول** يمكن ان يقال بعد تسليم ذلك انه لا ينافي ان يكون مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية كخبر الواحد على الوجه الذي ذكره شيخنا المصنف ره وذكر الخبر الواحد [illegible]

نظائر الاستصحاب بناء على كونه من الباب مع انه ره صرح في مبحث الاخبار بكون مسئلة الخبر الواحد مسئلة اصولية **قوله** نعم يندفع اه **اقول** لعل اشارة
الى دفع ما يتوهم من ان الميزان المذكور للمسئلة الاصولية وهو استنباط الحكم بمعونتها يجري في هذه القاعدة ايضا وحاصل الدفع ان المراد منهما ما كان [illegible]
مالم يتوقف فيه احتياطا وتعليق انه اشارة الى ان محل النزاع هو الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية الفرعية دون الاصولية كالجاري في باب الالفاظ كاستصحاب
العموم والاطلاق وقد عرفت ما الاشارة الى هذا المطلب **قوله** مختص بالمجتهد اه **اقول** فان كان اختصاصا بالمجتهد لا يدل على كون مسئلة اصولية بل [illegible]
كونها فقهية والاختصاص بالبعض انما هو لاختلاف حالات المكلفين كما في القصر والاتمام والوضوء والتيمم والصلوة بهما قلنا ولانه يلزم على هذا كون جميع [illegible]
الاصولية كحجية الكتاب وخبر الواحد والاجماع وغيرها مسائل فقهية والاختصاص فيها انما هو لاجل اختلاف الحالات وثانيا ان ادلة حجية الادلة ومنها
الاستصحاب لا اختصاص فيها بل هي عامة لجميع المكلفين فالمجتهد نائب عن المقلد لعجزه عن الاستنباط فان قلت هيهنا مسائل فقهية يعجز عنها العامي [illegible]
نفي الحرج ووجوب الوفاء بالعقود لظهور عدم تمكنه من تحصيل المناط فيلزم ان تكون مسائل اصولية قلت المناط عجز العامي عن انتفاعه بعد استنباطه لان [illegible]
الادلة بحيث لو عرضه المجتهد عليه بعد لم يكن له العمل به لعجزه فيما ذكر ليس كذلك وانما هو عجز عن اثبات حجية واستنباطها من الادلة ومثل هذا يجري في جميع
المسائل الفرعية كما لا يخفى نعم يرد عليك ما قد يورد عليه من مثل قاعدة البرائة والاشتغال ونحوها من المسائل الفرعية التي الاضبط للغلبة فيها لعدم قدرة
على احراز موضوعها وهو الشك المعتبر فيها وقد عرفت حق [illegible] انه يدخل امثالها في المسائل الفرعية **قوله** وقد جعل بعض السادة اه **اقول**
هو العلامة الطباطبائي الكاظمي ره ذكره في الفوائد فيكون الاستصحاب من مسائل الاصول لان النظر في الدليل من شان المجتهد المفروض انه من الادلة ولذا نقل العلامة
المذكور ره في ذلك الكتاب تعارضه مع العموم [illegible] الذي هي ادلة ايضا بلا بين كما في استصحاب نجاسة الماء المتمم كرا فان مقتضى عموم كل ماء طاهر طهارته ومقتضى
الاستصحاب نجاسته وهو مقدم على العموم ثم دفع ما يتوهم وروده عليه من ان النسبة بين الاستصحاب وقاعدة الطهارة عموم من وجه لا مطلقا حتى يقدم الخاص
على العام بما هو مبني على هذا المطلب الذي نقل عنه في المتن من ان الاستصحاب هو الدليل وادلة حجيته من قبيل دليل الدليل فان العموم من وجه انما هو بين العموم
ودليل الدليل **قوله** بمعنى الاستصحاب الجزئي اه **اقول** حاصل الايراد عليه ان كون لا تنقض دليل الاستصحاب تم بل هو نفس الدليل كما اشرنا سابقا
من ان الميزان تشخيص الدليل عن غيره صحة التمسك به في المسئلة ولا شك في صحة التمسك بلا تنقض فهو نفس الدليل لا دليل الدليل وبه يتضح ما بنى عليه
مسئلة التعارض والترجيح وسيأتي زيادة كلام فيه في محله **قوله** هو مجرد عدم العلم اه **اقول** وجهه ظاهر لان الاخبار على عدم النقض الا باليقين و
المراد من الشك فيها دل على عدم جواز نقض اليقين بالشك هو مجرد عدم العلم كما سيأتي مما قد يتوهم من كون اعتبار الاستصحاب على هذا القول ايضا مقيدا
بعدم قيام الظن على خلافه او حصول الظن الشخصي من غير سببه لا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتبار بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل
كما اعترف به المحقق القمي ره ولذا عمم الشك في تعريف الاستصحاب بحيث يشمل الظن بالخلاف ايضا والعجب منه انه مع تصريحه بذلك ان الاستصحاب لا يفيد الظن فقد
لا يفيد وهو جعل التقليد في مقام الاستدلال قضاء [illegible] بافادة الظن بل صرح بافادة الظن في جواب حجج المنكرين ايضا **قوله**
واما على القول اه **اقول** الاحتمالات على هذا القول ثلثة اعتباره من باب الظن الشخصي كما استظهره شيخنا المصنف ره من كلمات بعضهم ثم اعتباره من باب
الظن النوعي والمراد به كون الامارة بنوعها او حسب طبعها مفيدة للظن وان لم يفد بالفعل في بعض الموارد وهو اما على وجه التقييد بعدم الظن بالخلاف
وهو ظاهر من كلام العضدي في عبارته السابقة المذكورة في تعريف الاستصحاب وان كان ذلك الكلام لا يابى عن ان يكون مراده الظن المعتبر الذي هو حاكم على الاستصحاب
فلا ينافي ذلك اعتباره من باب الظن النوعي المطلق ولا يابى ايضا ان يكون اعتباره عنده من باب الظن الشخصي ذكر هذا القيد للاشارة الى ان الظن الشخصي يحصل
فطرح التنقيض واما على وجه الاطلاق كما هو مقتضى التحقيق في هذا القول وان نسب المحقق القمي ره الى القوم اعتبارهم الظن الشخصي **قوله** نعم ذكر شيخنا البهائي
اه **اقول** يمكن ان يستظهر من هذا القول بعدم حجية الاستصحاب الا اذا كان بظهر القول به من الجد الفاضل الجواد ايضا وان كان صريح الشيخ ره في الزبدة حجيته وظاهر
الاستظهار ان تعرض في كلامه لكون العادة على بقاء الطهارة وعدمه ثم حكمه بان المدار على الظن يشعر بان المناط عنده هو الظن الناشي من العادة لا الظن
الحاصل من الاستصحاب فلا ينافي نفيه الاستصحاب قوله يبقى الظن وعدم وجوب تجديد هما من المجتهد الذي ذكرناها كالايناني قوله بوجوبها في عكس المسئلة من
جهة الادلة الاخرى من الاية وتقييد المشتغل كما صرح به شيخ الجواهر ره وهذا نظير الظن الحاصل من الاتحاد والتعاقب العادي الذي ذكروه في مسئلة من تيقن الطهارة
والحدث وشك في المتاخر منها وحمل كلامه على هذا اسهل من حمله على ظاهره من حيث استلزامه الاجتهاد في مقابلة النص الدال على ان اليقين لا يجوز نقضه الا باليقين
ومما ذكرنا يظهر عدم انحصار المبنى فيما ذكره شارح الدروس ره فتامل **قوله** باخراج الظن عنه اه **اقول** الاشك انه يعتبر في تحقق مجرى الاستصحاب
عدم بقاء الاعتقاد السابق بان يحصل فيه التزلزل والا لكان الحكم ثابتا بدليله ولا معنى للاستصحاب وحصول التزلزل بالشك الاصطلاحي عند القائل بحجيته
من باب الظن الشخصي انه لو حصل الظن بالخلاف زال الظن بالبقاء الامتناع تعلق ظنين شخصيين بطرفي النقيض والذي يقول بحجيته من باب الظن الشخصي هل
يقول ان ذكر الشك في الاخبار انما هو لبيان ما به يتحقق مجرى الاستصحاب وكذا ما يفهم من مفهوم لفظ اليقين وحاصل مراد المحقق الخونساري ان الشك يشمل الظن
ايضا فاخراج الظن بالخلاف عن مورد الاخبار لا وجه له مع تساويهما بالنسبة الى اللفظ وحينئذ فيمكن ان يتصور ان يحكم الشيخ ره بخروج الظن بالخلاف
وعدم خروج الشك الاصطلاحي مع اعتبار الظن الشخصي لان حصول التزلزل بحصول الشك الاصطلاحي بالنظر الى زمان اللاحق لا ينافي زوال الشك بالتوهم

لحالة السابقة وحصول الظن بالبقاء الى بعض ما ذكرنا من ظهر كلام الشهيد ره الا انه فلا يرد ما اورد على المحقق الخوانساري ره من ان مراده من الظن ان كان الظن
فالشيخ لم يخص الاخراج به بل اخرج الشك ايضا وان كان الظن بالبقاء فلم يخرجه الا ان مراده لاخراج اختصاص الحكم به دون غيره مما يشابهه نعم يرد عليه ان
القائل بحجيته من باب الظن الشخصي له ان يقول ان المراد من الشك هو الشك الاصطلاحي كما يقتضيه اذا كان الاخبار كاشفة عن حكم العقل كما احتمله المحقق
القمي ره والعجب ان المحقق الخوانساري ره ذكر في طي كلماته المذكورة في شرح الدروس ان مفهوم قوله ع لا تنقض اليقين بالشك جواز نقضه بغيره على ما حكاه عن شيخ
الجواهر قوله فتأمل اه اقول اشارة الى انه يرد عليه هذا الفرض ما اورده المحقق الخوانساري ره عليه من ان اجتماع الظن
والشك في زمان واحد محال كاجتماع اليقين والشك فالاولى ان يحمل كلام الشهيد ره على ارادة الظن النوعي الجامع للشك

بالمراد كالظاهر على التخصيص وعلى التقييد وعلى القرينة او بالوضع كالظاهر على عدم النقل عن المعنى اللغوي والظاهر على تعدد الوضع وعلى الثاني اما ان يتعلق بالحكم العقلي وهذا الحال العقل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية واما ان يتعلق بالحكم الشرعي حال الشرع وهو اما ان يكون في الاحكام التكليفية واما ان يكون في الاحكام الوضعية وعلى الاول اما ان يكون في الاحكام الكلية او الجزئية وقد يندرج الاحكام الجزئية تحت الموضوعات واما الصحيح على الفسخ فليس قسما عليحدة لانه ان جرى في الحكم المستنبط من اللفظ كان داخلا في الصحيح الموضوعات المستنبطة وان جرى في الحكم المستنبط من الدليل اللبي كالاجماع كان داخلا في صحيح الاحكام فلا بد من ملاحظتها وان بان منها مما قام الاجماع عليه المتقدمة المراد بالاشارة الى ذلك **قوله** ثاني ان الاستصحاب

اقول توضيح الكلام في هذا المقام ان المستصحب قد يكون حكما شرعيا وقد يكون موضوعا من الموضوعات الخارجية والظاهر وقوع الخلاف في كليهما وزعم المولى محمد امين الاسترابادي ان الثاني خارج عن النزاع وان حجية الاستصحاب فيه اجماعية فانه قال ان للاستصحاب قسمين الخلاف في حجية احدهما استصحاب الحكم ما لم يعلم ناسخ والثاني هو الاستصحاب في الموضوعات وادعى الاجماع على حجيته السيد الكاظمي في شرح الوافية على ما حكي عنه ولكن الحق ما ذكرنا كما يظهر بالتتبع في كلمات العلماء مثل كلام السيد المرتضى المنقول في المعالم فانه يعلم منه مع قطع النظر عن اطلاق انكاره انكار حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وانه يحتاج في اثباتها في الحالة اللاحقة الى دليل مثل العادة او الخبر المتواتر فلا يحكم ببقاء البلد الواقع في ساحل البحر لم يدل عليه خبر متواتر او عادة ومثل كلام الوحيد البهبهاني والشارح ذكر بعضه في المتن بانه عد من جملة الاقوال القول بعدم حجية مطلق الشامل للاستصحاب الجاري في الموضوعات وغيره ويدل على ما ذكرنا انه استدل النافين بانه لو كان حجة للزم تقديم بينة النافي على بينة المثبت لاعتضادها بالاستصحاب وهو متضح على اشتغال الذمة بالدين ويدل عليه ايضا ذهاب المحقق الخوانساري في شرح الدروس الى حجية الاستصحاب في الموضوعات الصرفة وحجيته في الاحكام وبالجملة لا مجال لانكار الخلاف في الموضوعات فان الخلاف في تاخر الحادث الذي ترجع الى استصحاب عدمه مع قطع النظر عما ذكرناه واعلم ان القائل بعدم حجيته في الموضوعات الصرفة وان كان موجودا بين القوم كما عرفت لكن المتتبع في الموارد الفقهية يعلم انه لا خلاف في حجيته فيها بحسب العمل اذ لا يلزم احد منهم بالحكم بعدم الرجوع الى اللفظ على رجعة الغائب لاحتمال موته ونظائره كثيرة **قوله** الا الاحتياط آه **اقول** قد تقدم في باب البراءة ان بناء اكثرهم على عدم وجوبه في الشبهة الوجوبية فلا تغفل قوله ظهر ان عدم القول آه اقول لا يخفى ان معنى الحكم الشرعي هو ما كان شانه ان يوخذ من الشارع ولربما اقام احد في ذلك ان الله لا يصدق على غير غاية الامر من يسمي الحكم الجزئي بالحكم الشرعي ايضا يدعي ان شانه ان يوخذ من الشارع ومن لا يسميه يدعي عدمه فالنزاع صغروي لا كبروي وح فيمكن رفع النزاع بان مراد المحقق القمي من الحكم الشرعي هو المعنى الاصطلاحي اي ما كان شانه ان يوخذ من الشارع مع عدم التفات الى اصل الاطلاق فلا يرد ما ذكره شيخنا الاستاد وغيرهما من الاعتراض عليه لان الحكم الشرعي بالمعنى المذكور يشمل الحكم الجزئي عند المحقق الخوانساري ولا يشمله عند الاخباري ويصدق على كل منهما انه مفصل بين الحكم الشرعي والموضوع الخارجي وان كان الحكم الشرعي عند الاول فردان وعند الثاني فرد واحد والتحقيق ان للحكم الجزئي بالنسبة الى الموضوع الخاص اعتبارات ثلثة **احدها** الشك في اصل ثبوته له بعد جميع العنوانات القابلة لعروض الحكم من جهتها للموضوع الخاص كما اذا شك بعد القطع بملاقاة الثوب للنجاسة في انه نجس او لا وثانيها الشك فيه من جهة اندراج الشيء الخاص في موضوع كالشك في ملاقاة الثوب للنجاسة وثالثها الشك فيه من جهة الاشتباه في الموضوع فرفع الشك بالاعتبار الاول ليس الا من وظيفة الشارع سواء كان بيانه بطريق العموم او الخصوص وكذا الثالث نعم رفعه بالاعتبار الثاني ليس من وظيفته كما لا يخفى وهذا هو السر في فرق البعض بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام الشرعية وبين غيرها فتدبر **قوله** لان ظاهر كلام المفصل آه **اقول** هذا التعليل بظاهره عليل اذ على فرض اعتبار الاستصحاب في نفس الاسباب والشروط والموانع يرجع كلامه الى التفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية فيكون داخلا في القسم الاول اللهم الا ان يقال ان عبارته مضطربة غير صريحة في شيء فالاولى ان يجعل لها عنوان مستقل قوله اما ان يكون هو الاجماع آه اقول المراد باستصحاب حال الاجماع هو استصحاب ما يكون دليله مهملا سواء كان لبيا او لفظيا صرح به المحقق الكاظمي في شرح الوافية وربما يستظهر من كلام الشهيد في الذكرى ايضا فيكون المراد من عبر بالاجماع هو الدليل اللفظي المطلق والعام وعلى هذا فيكون النزاع بين المنكر من مطلقا وبين المفصلين كما لا يخفى قوله نظرا الى ان الاحكام العقلية آه **اقول** توضيح المقام ان الشك لو وقع في مجرى الاستصحاب لابد ان يتعلق بالمحمول دون الموضوع اذ مع تعلق الشك به لا معنى للاستصحاب ومن المعلوم ان الشك في الاحكام العقلية انما يتعلق بالموضوع اذ لا يعقل الشك بالنسبة اليه مع احراز موضوع الحكم اذ لا يحكم شيء الا بعد الاحاطة بجميع ما له دخل فيه فلا يحكم على موضوع بحكم مع عدم الاحاطة باطرافه حتى يشك فيه بعد ذلك في زوال فيه من جهة انتفاء بعض تلك الاطراف عليه يحتاج الى الاستصحاب وبالجملة لا يشك في حكم مع وجود الموضوع والمناط ولا يحكم مع عدمهما فلا يعقل الاستصحاب هناك بخلاف الاحكام الشرعية لظهور امكان تحقق الشك مع الاهمال او الاطلاق في الدليل الدال على الحكم بحيث لا يعلم منه اختصاصه بالزمان الاول او عمومه للزمان الثاني وظهور كثرة المطلقات في الشرع ايضا **قوله** فان قلت آه **اقول** حاصل الايراد ان هذا الفرق لا يصح لما تقرر في محله من ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الامرية ولذا حكموا بالتلازم بينها وبين الاحكام العقلية في المناط واحد في حكمي العقل والشرع فاذا لم يتحقق موضوع الاستصحاب في العقليات لم يتحقق في الشرعيات ايضا قوله قلت آه اقول يمكن الجواب بوجه اخصر هو ان المناط في الاحكام العقلية

ظاهر عند العقل واما الاحكام الشرعية فربما يكون المناط فيها ما يكون فوق هذا المناط الذي اطلعنا عليه ونحن ولكنا لم نطلع عليه فربما لا يكون ذلك موجودا في الزمن اللاحق فيرجع فيه الى الموضوع العرفي **قوله** ومما ذكرنا يظهر آه **اقول** ومن هنا يتعين عدم استقامة ما صنعه سيد الضوابط تبعا لاستاذه الشريف من التمسك بالاستصحاب فيما اذا انغلب باب الانسداد بعد باب الانفتاح او شك فيه في جواز العمل بالظن الذي هو الاصل عندنا في زمان الانسداد وتنبيهه ما ذكرناه من عدم قبول حكم العقل الذي من جملته جواز العمل بالظن للتشكيك حتى يحتاج الى الاستصحاب الحاكي الخالي بالاطراف بل هو الشرعي على جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستندة اليه ما مضى لو جود المناط الذي ذكرناه فيها ايضا في جميع صورها فلا فرق بين عدم بيانها ووجود بيانها كما لا فرق بينهما في جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية وهو ظاهر فتلك كما صدر من بعض آه **اقول** واضعف من التمسك بالاستصحاب في عدم وجوب الاعادة هو التمسك فيه بان الامر العقلي يقتضي الاجزاء كما صدر عن بعض اخر وذلك لعدم الامر المذكور من جانب العقل اذ المامور منه هو المكلف لعدم القابل لتوجه الخطاب اليه ومنه يعلم انه لا مجال للاستصحاب هنا وان قلنا بجريانه فيما اذا شك في بقاء الموضوع العقلي للقطع بارتفاع الموضوع هنا مع ان من الفرق في محله ان الامر العقلي لا يقتضي الاجزاء لان محل النزاع في مسئلة الاجزاء هو ما اذا تعلق الامر الشرعي وبه يفرق بينهما وبين مسئلة المرة والتكرار وفيما يدعى فيه الامر العقلي لا يتعلق الامر الا باعتقاد المكلف بشيء من جهة العقل عن المامور به الواقعي كما في الناسي والجاهل المركب لا يمكن ان يكون سببا للامر الشارع لانه اما مطابق للواقع او مخالف له وعلى الاول فلا ريب في الامر الواقعي مسبب عن المصلحة الكامنة في الشيء مع قطع النظر عن الاعتقاد والاعتقاد طريق صرف اليه وعلى الثاني لا يمكن ان يكون سببا لحصول الامر لان الكلام انما هو في الغافل وتكليف الشخص بعنوان من العناوين فرع علمه بدخوله تحت ذلك العنوان والشخص ما دام جاهلا بالجهل المركب لا يكون عالما بدخوله تحت عنوان الجاهل حتى يكون مكلفا بالعمل بمعتقده وقد تقدم الاشارة الى هذا في المباحث السابقة **قوله** واما اذا لم يكن العدم آه **اقول** لا يخفى ان مبنى دفع اعتراض شيخنا الطوسي على القوم على الفرق بين الوجود والعدم بكون الثاني ممكن الاستناد الى غير القضية العقلية في مورد حكم العقل دون الاول وليس وجه قبل في بيان ان الفرق بينهما هو ان العدم يكفي في الحكم به انتفاء احد مقدمات الوجود حيث ان انتفاء كل منها سبب لانتفائه فمعنى المقدمية فيمكن على هذا ان يحكم العقل بالعدم في مورد من جهة اطلاعه على انتفاء مقدمة كعدم المانع ويكون العدم في الواقع مستندا الى غيره كانتفاء المقتضي للوجود فيمكن ان يحكم الغافل بالقبح في مورد حكم العقل بل من حيث اطلاعه على عدم المقتضي فعلى هذا يجوز ان يصير علته الحكم متعددة بالنظر الى الحاكمين بخلاف الوجود فانه لا يمكن الحكم به الا بعد الوقوف على وجود جميع ما له دخل فيه من المقتضي وعدم المانع فاذا اطلع العقل حكم بطبقه فلا يجوز ان يحكم الشارع فيه من جهة اخرى للاتحاد لخطئه العقل واجماع العقلاء فتدبر **قوله** لا وجه للاعتراض آه **اقول** المعترض هو صاحب الفصول فانه ذكر فيه ما لفظه واعلموا انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيا كالبراءة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وتحريم التصرف في مال الغير وجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زوال ذلك كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك في بقائها مطلقا او في خصوص مورد وبنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعني استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعني البراءة الاصلية مما لا وجه له انتهى كلامه رفع مقامه وتوضيح ما ذكره شيخنا الاستاد في دفع هذا الاعتراض انه مردود بوجهين احدهما ان الاحكام العقلية على ضربين الاول ان يكون الحكم العقلي لا يتبعه الحكم الشرعي ولا يكون منشأ اليه وذلك كما في البراءة الاصلية فان العقل يحكم برفع العقاب عمن لا يعلم مع عدم الحكم الشرعي والثاني ان يكون الحكم العقلي يتبعه الحكم الشرعي من جهة الملازمة كما في وجوب رد الوديعة وحرمة التصرف في مال الغير وشرطية العلم للتكاليف فلما كان القسم الاول مجردا عن الحكم الشرعي سموا استصحابه باستصحاب حال العقل وسموا استصحاب الثاني الجامع للحكمين المتطابقين باستصحاب حال الشرع ثانيهما ان الاستصحاب لا يجري لنفي غير البراءة الاصلية من الاحكام العقلية اعني احكامه الوجودية اذ الاستصحاب لا بد فيه من الشك في اللاحق ولا يتصور الشك الا مع الاهمال والاطلاق في الدليل الدال على الحكم في الان السابق بحيث لا يعلم اختصاص الحكم بالان الاول ولا يعلم عمومه للان الثاني وقد سبق مثال ذلك فمن هنا يجيء الشك ويجري الاستصحاب وهذا انما يتصور في الاحكام الشرعية دون الاحكام العقلية لما بينا من عدم تعقل الشك في احكام العقل من جهة الاحاطة بجميع الجهات فان قلت لعل مراد المعترض من جواز جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية الوجودية جوازه بالنسبة الى اسبابها من الحسن والقبح لامكان طرو الشك عليها وان لم يمكن طريانه الى نفس الاحكام فيحتاج الى الاستصحاب في الاسباب قلت لا فرق بين الاحكام العقلية واسبابها في عدم طرو الشك عليها فان مدرك الاسباب هو العقل ايضا ولا يحكم بحسن شيء الا بعد الاحاطة به ولا يقال مقتضى ما ذكرتم في الاحكام العقلية الوجودية عدم جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية العدمية كالبراءة ايضا لعين ما ذكرتم هناك من عدم تطرق الشك اليها لانا نقول فرق بين الوجوديات العدميات وهو ان الحكم في الوجوديات موقوف على ملاحظة وجود المقتضي وملاحظة ارتفاع الموانع مع عدم احرازهما لا يمكن الحكم ومع احرازهما لا يعقل الشك بخلاف الحكم في العدميات فانه يكفي فيه انتفاء جزء من اجزاء المقتضي او طريان مانع من الموانع بحيث لو اطلع على وجود مانع صح عنده الحكم ولو ارتفع هذا المانع لم يمكن له الحكم بالوجود لاحتمال طرو مانع اخر **قوله** مما ذكره من الامثلة آه **اقول**

الأمثلة التي ذكرها غير البراءة الأصلية من قبيل الموضوعات لا الأحكام ولو سلم في بعضها فيكون من قبيل الحكم المستند الى العادة والحكم الى العقل الذي هو مدرك الكليات دون الجزئيات فافهم **قوله** الى حصول رافع او غاية آه **أقول** الفرق بينهما ان الأول يلاحظ بالنسبة الى نفس الحكم والثاني بالنسبة الى الزمان ولذا ينفك الشك في كل واحد منهما عن الشك في الآخر فانفكاك الأول عن الثاني فيما اذا حصل الشك من جهة الموانع الخارجية غير الأجل والغاية كشك المتطهر من جهة الموانع الخارجية في وجود البول وكالشك في الحكم المؤجل اذا تعلق بغير جهة حصول الأجل وانفكاك الثاني عن الأول في الشك في المؤجل اذا تعلق بحصول الأجل كدخول الليل واهلال الشهر فيلاحظ فيه الاستصحاب بالنسبة الى وجود الوقت الذي هو الحكم المتعلق به وان استتبعه فلئن قلت لا معنى لاستصحاب وجود الوقت او الزمان على ما قررته في محله من الكميات الغير القارة فاجزاؤه متصرمة منقضية قلنا ليس المراد استصحاب وجود نفس الوقت او الزمان بل المراد استصحاب وجود الكيفية المقارنة لجملة منه المعينة له بعنوان مخصوص كالنهار الذي هو عبارة عن الزمان الذي يكون فيه الشمس فوق الأرض وسيأتي زيادة كلام في ذلك في موضع أليق وقيل ان الفرق بينهما ان الأول عبارة عما له تأثير في رفع المستصحب المستمر بقاؤه بمقتضى ادلته لولا الرافع للطهارة الثابتة بادلتها لولا الحدث فالمقتضي للبقاء ثابت لولا الرافع والثاني عبارة عما هو كاشف عن انتهاء اقتضاء المقتضي للبقاء كدخول الليل بالنسبة الى النهار بانتهائه لا لدخول الليل وانما الليل كاشف عن انتهائه **قوله** دليل المستصحب

أقول مراده من الدليل كما يظهر من المثال الذي ذكره مجرد المقتضي فيشمل ما اذا دل الدليل على كون المقتضي للحكم مقتضيا له في الزمان الثاني وان لم يدل بنفسه على ثبوت الحكم فيه بذلك يعرف الفرق بين قوله وقول العلامة ره فانه صرح في اثناء احتجاجه بما حاصله انه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها نعم يمكن تطبيق احد القولين على الآخر بضرب من التأويل ثم ان المستفاد من كلام المحقق ره ان المقتضي للحكم بمنزلة الدليل عليه في وجوب الاخذ به عند عدم معارض مانع لوروده بعض الافاضل بانه في محل المنع لان اقتضاء المقتضي شيئا ما غير مفيد فعلا لانه مشروط بعدم المانع وهو غير معلوم اذ الكلام فيما اذا حصل الشك في حصوله لا يقال يبطل المقتضي على الدليل بجامع الاقتضاء لانا نقول بعد الاغضاء عن الفرق من جهة ان مقتضى الدليل نفي وجود المعارض ظاهرا بخلاف المقتضي انه مستنبط العلة وليس بحجة وان كانت العلة في الفرع آكد واقوى الخ ظاهر الورود لو صح الاستفادة واعلم ان الشك في المقتضي يتصور على وجوه احدها ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في ذات المقتضي كما لو زال تغير الكر بالرياح وكان الشك في بقاء النجاسة مسببا عن الشك في ان المقتضي لها هل هو حدوث التغير او التغير مع بقائه وثانيها ان يكون المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه مسببا عن الشك في مقدار استعداده للبقاء كما لو تغير الماء وشككنا بعد برهة من الزمان ان التغير باق ام لا وثالثها ان يكون معلوما وكان الشك فيه من جهة الشك في بقائه المسبب عن احتمال طرو مانع او مانعية طار وكلام المفصل ساكت عن تعيين محل البحث من هذه الاقسام وقيل ان محل كلامه هو الاول ولا ينكر جريان الاستصحاب في الاخيرين والا لزم القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الشرعي وهو باطل بيان الملازمة ان الشك في بقاء زيد المفقود يوجب الشك في جواز قسمة الميراث فيشك في بقاء الحكم السابق اعني عدم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي وهو حياته فيه مع منع الملازمة من جهة ان شك المقتضي على وجود الليل او الحرمة المانع على تقدير وامكان منع بطلان اللازم ان كلام المفصل ساكت عن حكم الاستصحاب وعدمه في الشك في الرافع وغيره بالنسبة الى الموضوعات وانما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي كما تفطن لذلك بعض الافاضل المعلل بلزوم ما اورده الذي ذكره وبما حققنا يعلم ان ما ذكره في اثناء كلامه من ان ظاهر المفصل عدم الفرق فيه بين الموضوعات والاحكام لا يخلو عن نظر وما ذكره من الوجه غير وجيه تنبيهان الاول ان مرجع الشك في العدم بالنسبة الى الشك في المقتضي لتعلقه بعدم العلم بالعدم لا الى الشك في المانع اذ الوجود لا يقتضي ما عدا الآن المانع مما يقتضي وجوده العدم والوجود ليس كذلك الثاني ان تميز كون الشك متعلقا بالمقتضي او المانع في غاية الصعوبة فلذا تراهم يختلفون في مثل المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلوة من جهة اختلاف انظارهم في التشخيص فلا تغفل **قوله** ويحتمل بعضهم آه **أقول** توضيح المقال وتوضيح الحال بحيث ينكشف حقيقة الحال ان بعض الاصوليين كصاحب الم والفاضل الجواد وغيرهما زعم ان المحقق ره يظهر منه بالنظر الى كلامه الاخير اختياره التفصيل من النافين للحجية وذلك لانه حصر الحجية فيما اذا كان الدليل مقتضيا للحكم في الآن اللاحق وهو خارج عن محل النزاع فيما لم يكن من هذا القبيل وقد انكر حجيته فيه من المنكرين ونحن نقول لكون محل النزاع ما ذكر يحتمل بالنظر الى بعض كلمات القوم الا ان بعض كلماتهم الاخر يدل على ان محل النزاع ما يشمل ما ذكره المحقق ويقتضيه ايضا الجمع بين كلماتهم الدالة على التفصيل وبين ما يظهر من بعض احتجاجات المثبتين كقولهم ان المقتضي للحكم الاول موجود والعارض لا يصلح ان يكون رافعا وبعض احتجاجات النافين مثل قولهم ان الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النفي اولى لاعتضادها بالاستصحاب بناء على ما هو الظاهر المعهود من كون الشك في ارتفاع الحكم من الشك في الرافع ومن هنا ظهر ضعف ما زعمه صاحب الم في قوله ره والذي نختاره الخ من انه رجوع عما اختاره اولا وهو القول بالحجية ومصير الى القول الآخر وهو قول المرتضى وذلك لامكان تنزيل ما اختاره اولا على ما اختاره اخيرا فيكون كلامه الاخير بيانا لما اجمله اولا على ذلك عنه فقوله ره في بيان القسم الاول وان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اجزاء وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت ثم لو حمل الاطلاق في كلامه على اطلاقه رجع الى قول السيد ره كما اشرنا اليه سابقا **قوله** سواء كان المستصحب حكما شرعيا آه **أقول** لا يقال ان

ما وقع في كلمات القوم من ان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان ليس على ظاهره بل المراد انهما امران ثابتان بالشرع او ان الحكم بثبوتهما للشيء ثابت من الشرع او ان الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استلزامه الحكم بالاباحة او التسبيبية او المانعية والا فهما في الحقيقة من الموضوعات اذ المراد بالموضوع ما كان احد الاحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل والحيض والرطوبة وامثالها فيقال الصلوة واجبة والغسل واجب سبب لاباحة الصلوة والحيض مانع من الدخول في الصلوة والرطوبة سبب لقبول النجاسة والطهارة فهو مثلا النجاسة مانعة من دخول المسجد وبالجملة الموضوع على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية ثم ان ههنا امرا لا يندرج تحت الحكم ولا الموضوع يعبر عنه بالمتعلق وهو ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه لم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع للمعنى اللغوي هذا ملخص كلامه وفيه ما لا يخفى وقد عرفت ما يناسب المقام فراجع **قوله** ثم ذلك الشيء آه

أقول لا يخفى ان مراده بيان مطلق الاسباب الشرعية لا الاسباب المزيلة في هذه الامثلة فلا تغفل **قوله** فالذي سموه استصحابا آه **أقول** حاصله انه قبل ما لم يحصل الثبوت بين الحالتين لا بمجرد الاشتراك في المقتضي وكانها مأخوذ من كلام علم الهدى ره حيث قال في جملة كلام له اذا كان ثبت الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب نظر فان كان الدليل يتناول الحالتين سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان يتناول الدليل انما هو الحالة الاولى فقط والثانية عارية عن دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو عن الدليل مجرى الاولى لو خلت فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية انتهى **قوله** واما الثالث فقد بين له آه **أقول** ربما يستدل على دخوله في محل النزاع بمضمرة زرارة الآتية حيث ان الراوي سأل اولا عن حكم ما شك معه في حصول النوم ثم سأل عن حكم ما ظن معه بحصول النوم ويمكن ان يستدل عليه بمضمرته الاخرى المشتملة على مسئلة دم الرعاف كما يظهر بالتأمل **قوله** ره هذا على اقسام آه **أقول** الاقسام يزيد عن عشرة لان الشك اما ان يتعلق بوجود الرافع واما ان يتعلق برافعية الموجود والاول على قسمين احدهما الشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية كالشك في خروج البول وثانيهما الشك في وجود الرافع المشكوك الرافعية كالشك في خروج المذي والثاني ايضا على اقسام احدها ان يكون الشك فيه في الحكم الشرعي فقط بان لا يكون مسببا عن الشك في الموضوع كان يعلم ان الخارج مذي وشك في ناقضيته وثانيها ان يكون الشك في الحكم اعني الناقضية مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بان يقع الشك في كون بعض الاشياء فردا للرافع من جهة اجمال معناه كالشك في صدق النوم على الخفقة والخفقتين بعد العلم بانه رافع للطهارة وثالثها ان يكون الشك في الحكم مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يقع الشك في كون بعض الاشياء مصداقا للرافع معلوم المفهوم او مجهول المفهوم كالبلل الملاقي للثوب المشتبه كونه بولا او مذيا وكماء السيل المشتبه كونه مطلقا او لا وكل من الاقسام الثلاثة قسمان لانه اما ان يعلم فيه مانعية احد الامور المرددة المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شك في ناقضية كل من المذي والودي مع علمه اجمالا بان واحدا منهما ناقض واما ان لا يعلم اجمالا بالمانعية لفقد التعدد او العلم الاجمالي وينقسم الاول ايضا باعتبار القسمين الى قسمين الاول ما يتحقق فيه الامور المشكوكة الناقضية احدها اجمالا دفعة واحدة من غير تخلل التطهير بينهما والثاني ما يتحقق فيه على وجه التعاقب كما اذا توضأ فخرج منه مذي فصلى فخرج منه ودي فصلى فخرج بول فتوضأ فخرج منه ودي فصلى فحصل العلم الاجمالي بخلو واحدة من الصلوات عن الطهارة هذه جملة الاقسام واما بيان محل النزاع والخلاف منها فسيأتي **قوله** والمتحصل منها بادي النظر آه **أقول** القول الاول لاكثر محققي الخاصة والعامة وذهب اليه المفيد والمحقق في المعتبر ونسب الى العلامة ونسب الى الشيخ ره وكلامه في العدة مما ذكر لذلك والثاني نسب في العدة الى اكثر المتكلمين واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب اليه السيد المرتضى ره على ما نسب اليه كثير ولم يتحقق ذلك كما اعترف به صاحب الفصول ولكن كان نسبه الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم وعزاه الى المعتبر ايضا ونسبه في الوافية الى المشهور ولكنه عدل عن ذلك في حجية الصحيحين وحكم بين هذا المشهور الاول وقال انه يظهر لمن تتبع المسالك في شرح الشرائع والثالث للحنفية على ما ربما يستظهر من كلام التفتازاني والرابع لبعض على ما حكاه شارح الدروس والخامس لبعض الاخباريين والسادس لمن ذكر في المتن والسابع لصاحب الوافية ونسب الى الغزالي وذهب اليه صاحب المعالم في فقهه على ما حكي عنه والثامن للغزالي على ما نسب اليه وقال بعض الافاضل لم اعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان الدليل الاجماع ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع الموارد انتهى والتاسع للمحقق ره واليه ذهب شيخنا الاستاد ره واختاره صاحب الفصول مع تفاوت يسير على ما ستذكره وهو الحق والعاشر ما يظهر مما ذكره في المتن **قوله** لزادت الاقوال آه **أقول** لو لوحظ التفاصيل المختلفة في بادي النظر المتداخلة بحسب الحقيقة لارتقى الاقوال الى اربعين بل ادعى بعض المعاصرين ان الاقوال ترتقي الى نيف وخمسين وان كان المذكور منها في الكتب المعروفة في مقام تعداد الاقوال لا يزيد عما ذكره شيخنا المعاصر ره فمنها التفصيل بين الوجودي والعدمي بالحجية في الاول دون الثاني كما يستظهر من بعض حكايته ومنها الحجية في الموضوع المتعلق دون الحكم الشرعي نسبه بعض الافاضل الى اكثر الاخباريين ومنها التفصيل بين ما اذا كان الشك في عروض القادح فيعتبر وقدح العارض فلا يعتبر نسبه بعض الافاضل الى بعض المتأخرين ويظهر من بعض خلافه وبعض الاخباريين في الاول ايضا ومنها التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي بالحجية في الاول وعدمها في الثاني نقله عن بعضهم بعض الافاضل ومنها ما نسبه بعضهم الى المحقق ره حيث قال والمفهوم من كلامه بعد التروي انه يقول بالحجية في جميع اقسامه حتى في استصحاب حكم الاجماع ولكنه يستثني من هذا القسم ما كان محل الاجماع فيه مقيدا بما خلا عن العارض كمثال واجد الماء في الاثناء بناء على ان الحكم المجمع عليه فيه غير مطلق وفي استصحاب حال الاجماع تفصيل آخر ستعرفه في محله ومنها ما اختاره المحقق القمي ره وهو التفصيل بين كون

المستصحب امر اجمالا فعلك الحجية وبين كونه مبينا فالحجية ومنها ما اختاره صاحب الفصول وهو التفصيل بين ما اذا كان خصيصة الشئ المعلوم ثبوته بقاؤه في الوقت المشكوك بقائه فيه لولا عروض المانع او منع الغاصب بكون غيره فيعتبر في الاول دون الثاني وهو قريب من المذهب المختار الذي اختاره المحقق ره ويفارقه على ما صرح به من وجوه الاول ان المحقق ره لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي والثاني انه ره اعتبر في سبب الحكم ان يكون مقتضيا لبقائه لو لم يمنع مانع ينبغي ان يكون دليلا على البقاء عند الشك وصاحب الفصول انما اعتبر ذلك ليكون مورد الاستصحاب شيئا وهو الاجتناب الثالث ان ادلة الاستصحاب مختلفة عند الاول على حسب اختلاف اسباب الحكم وقضية ذلك ان لا يكون الاستصحاب حجة في موارده واما على ما اختاره الثاني فقاعدة الاستصحاب مستندة الى دليل عام وهي الحجة على الحكم بالبقاء في موارده الخاصة والرابع ان الاول اعتبر في الاستصحاب ان لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتا ويعتبر ذلك عند الثاني فيما اذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوما او مصداقا فان غيره الا ان يرجع الكلام الاول الى كلام الثاني ومنها التفصيل لبعض الافاضل في الموضوع حيث قال والقول الحق هو الفصل بين الموضوع الذي يعلم قابليته للبقاء ولكن يحصل الشك في عروض الرافع وبين ما اذا لم يعلم قابليته للبقاء كالحيوان المجهول حاله وقال في موضع اخر فقد تحقق ما هو الحق في المسئلة وهو الحجية في الموضوعات الصرفة وعدمها في استصحاب حكم الاجماع بكلا قسميه من الشك في قدح العارض والشك في المقتضي هذا كلامه على ما نقله البعض وهو راجع الى التفصيل الذي اختاره المحقق القمي ره ومنها ما نسب بعض الفضلاء المعاصرين الى بعض اجلاء المعاصرين نقلا عن بعض افاضل تلامذته ولعل المراد شيخنا الاستاذ وهو التفصيل بالحجية في نفس الاحكام الشرعية وعدمها في الموضوعات والمتعلقات لكن لا على الاطلاق بمعنى ان الاستصحاب على ثلاثة اقسام الاول في نفس الحكم الشرعي مطلقا والثاني الاستصحاب في موضوع الذي ترتب عليه ذلك الحكم بلا واسطة سواء كان ذلك الحكم المترتب عليه حكما ثابتا مترتبا عليه باقيا ببقائه او كان متجددة يترتب كل منها على بقائه زمانا كالحكم ببقاء علاقة الزوجية المتفرع عليه وجوب الانفاق فان وجوب الانفاق يتجدد في كل يوم يبقى في الايام بقاء علاقة الزوجية بل يجب يوما فيوما والثالث استصحاب حكم عادي يترتب عليه حكم عادي اخر يترتب عليه حكم شرعي مثل استصحاب الرطوبة المترتب عليها ملاقاة الشئ الرطب للمحل المترتب عليها حصول التنجس فيعتبر الاستصحاب في القسمين الاولين دون الاخير وانت خبير بان ما هذا الفاضل حجية الاصل المثبت وسيأتي الكلام فيها ومنها التفصيل بين حيثية الوصف والسبب فالحجية على الاول وعدمها على الثانية او بالعكس ذكرهما بعضهم في باب تعداد الاقوال وهو كما ترى ومنها ما حكي عن بعض اشياء الاجلة من حجيته في خصوص الاجتهادات ومنها التفصيل بين الشك الطاري لشك تعلق الحجية في الثاني ومنها التفصيل بين غير حجية العبادات وبينها ومنها التفصيل بين بعض الشرعيات وغيره ومنها التفصيل بعدم الحجية في المسائل اللغوية الغير القطعية ومنها عدم الحجية في الاصول الدينية الى غير ذلك من التفاصيل المختلفة المتشتتة التي قيل بالنظر اليها انه هذه المسئلة اشد المسائل الاصولية اختلافا واكثرها اقوالا ومما يجب التنبيه عليه ان من التفاصيل جريان الاستصحاب غير منفك عن الحجية فان الحجية بعد فرض كون المقام مجرى الاستصحاب وربما اشتبه ذلك على الاعالي فضلا عن الاواسط والاداني ومن قبيل المقام الاول بعض التفاصيل المذكورة كالتفصيل بين ما يكون دليل الاجماع وغيره كالتفصيل الذي اختاره صاحبا الوافية والقوانين ومن هذا القبيل الاستصحاب في اجزاء الزمان كاليوم والليل ومن هذه الجملة الاستصحاب التأخر وان كان ظاهر بعضهم يعطي ان النزاع فيه انما هو في الحجية وعدمها ومنها استصحاب تأخر الحادث ومنها الاستصحاب فيما قام على طبقه دليل قطعي او ظني ومنها الاستصحاب فيما يكون فيه الحكم تقديريا وشأنيا كما في تقييد الزبيب ومنها الاستصحاب فيما يكون تعدد الزمان فيه فرضيا وشأنيا ومنها الاستصحاب في اثبات معنى ما لبل الالفاظ اذا شك في تركيبها وبساطتها الى غير ذلك من التفاصيل التي يقف عليها المتتبع في كلمات الاصحاب في المطالب الكتب الفقهية والاصولية التي القيها الفحول الاطياب فلا بد من التمييز بين هذه المقامات لئلا يقع الاختلاط والاشتباه في البين نعلم بن مما المطلب في المواضع اللائقة **قوله** وهو الذي اختاره المحقق ره آه **اقول** قد اشتهر بين الاواخر نسبة هذا التفصيل الى المحقق ره ولم ينسب اليه احد منهم تفصيلا اخر عدا السيد المحقق الكاظمي ره فانه استفاد من كلامه تفصيلا اخر ونسبه اليه وقد ذكرناه فيما تعداد التفاصيل ثم قال بعد نقل كلامه المذكور في المتن هذا كلامه وهو كما ترى صريح في الاعتراف بحجية الاستصحاب لا بحكم الاجماع فان مثال النكاح منه قصيه اذ هنا انه شرط ان لا يكون الدليل الدال على الحكم الذي يراد استصحابه مقيدا مخصوصا بالحالة التي تقع كاليقين في شئ او واجد الماء بل مطلقا فكان تفصيلا في استصحاب حكم الاجماع انتهى وقال بعض المحققين حين تعرض لما عد الاقوال الثالث التفصيل في الحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي ثم ان المنكرين لحجية حكم الاجماع قد اختلفوا على قولين الاول عدم الحجية مطلقا سواء كان الشك في المقتضي او في قدح العارض وهو مختار الفاضل السبزواري ره والمحدث الاسترابادي ره ولعله المشهور بين المنكرين والقول الثاني عدم الحجية بالاضافة الى الشك في المقتضي والحجية بالاضافة الى الشك في قدح العارض وهو مختار المحقق في الاصول واستاذ الكل في الكل على احتمال هذا كلامه ولا يخفى انه يوهم ما استفاده السيد ره **قوله** ثم قال والذي نختاره آه **اقول** يحتمل هذا الكلام وجوها ثلاثة احدها ان يكون مراده انه ينظر في مقام الشك في الدليل وهو العقد مثل النكاح في المثال الذي ذكره ويتمسك بعمومه من حيث الزمان اذا شك في ما يفيد شيئا مثل خليته وبريته فهو ره حينئذ غير مفصل بين الشك في قدح العارض وبين اقسام الشك في المانع حتى الشك في وجود المانع المعلوم المانعية لامر مفصلين بين الشك في المقتضي والشك في المانع ويكون دليله عموم العقد

الزمان وثانيها وهو الظاهر ان يكون مراده انه في مقام الشك يثبت الحكم يوجد باقتضاء المقتضي ولا يلتفت الى الموانع وهذا يشبه بناء العقلاء وهذا هو المفصلين بين الشك في المقتضي والشك في المانع وثالثها ان يكون مراده انه ينظر في الدليل الذي هو دليل العقد مثل اوفوا بالعقود ويتمسك بعمومه الزماني في اثبات بقاء النكاح بعد التلفظ بمثل خليته وبريته ودليله هو دليل العقد حينئذ كالمه في التفصيل كما في الوجه الاول ويرد على الاول ان العقد مثل النكاح لا دلالة فيه على العموم الزماني حتى يتمسك به في الازمنة اللاحقة ولو سلم فلا يصلح لرفع الشبهة في الموضوعات وعلى كونها مما وعلى هذا التقدير فحكم صاحب المعالم بانه كلام جيد غير جيد وان توجه حكمه بالعدول عما اختاره اولا وعلى الثاني ان مراده من وجود المقتضي اما هو بصفة الاقتضاء ففيه ان وجود الحكم حينئذ مقطوع به لا بجامع ذلك احتمال وجود المانع التي اعترف بوجوده به واما وجوده بذاته مع قطع النظر عن صفة الاقتضاء فهو لا يفيد ثبوت الحكم فان قيل ان مراده هو الثاني وهو وان كان لا يكفي بمجرده في اثبات الحكم الا انه يكفي بضميمة بناء العقلاء الا ان استقرار بناء العقلاء على اخذ المقتضي عند الالتفات الى الموانع ممنوع الا ترى انهم لا يحكمون بالقصاص على كل من رمى قد سل سيفه مع غيظ شديد ويعاقب شخصا لم يعلم قتله اياه فيعلم ان عدم حكمهم انما هو لاحتمال المانع ولو على خلاف العادة وثانيا على فرض تسليمه لا يثبت المطلوب هو حجية الا انه قاعدة مستقلة اتفق اجتماعها مع الاستصحاب موردا فلا يدل حجيتها على حجيته بمجرد المقارنة الاتفاقية كما اذا اجتمع اصالة البراءة مع الاستصحاب وهو ظاهر لا ستر فيه وعلى هذا فيتوجه على صاحب المعالم عكس ما قلناه في السابق وعلى الثالث منع العموم الزماني في دليل العقد اللهم الا ان يقال ان مراده التمسك بالعموم الافرادي فاذا ثبت ان علم فلح لكان محكما للعام في الشبهات الموضوعية كما هو طريقة بعض المشايخ وهي غير سديد عندنا والظاهر ان المحقق لا يرضى بها فلا ينفع الاحتمال لا انه اجنبي بهذا الوجه في التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في المانع كما لا ادعم هذه الطريقة لو تمت والحاصل ان التمسك بالعموم لا يصلح لازالة الاشتباه بالنسبة الى الشبهة الموضوعية وانما يصلح لازالته بالنسبة الى الشبهة الحكمية والكلام في كلام صاحب المعالم على هذا التقدير كالكلام فيه على التقدير الاول ثم ان الظاهر من المثال الذي ذكره المحقق ره وان كان اختصاص جريان الاستصحاب بغير الموقتات من الامور التي من شانها البقاء دائما حتى يتحقق المانع الا ان التأمل في تمام كلامه يقتضي ان مراده مطلق اقتضاء البقاء وان كان على وجه التوقيت والمثال لا يفيد الاختصاص كما نقلنا سابقا عن صاحب الفصول من ان من جملة وجوه الفرق بين مختاره ومختار المحقق جريان الاستصحاب في الموقتات عنده وعدمه عند المحقق ليس كما ينبغي **قوله** الاول ظاهر هو كلمات جماعة آه **اقول** لا يخفى ان المتيقن من الاشارة انما اصر على عدم حجية الاجماع المنقول كالمعقد الكلا فيه محصل فتمسك به في هذا المقام وغيره في كثير من الفروع الفقهية مشكل بناء على مذاقه الا ان يقال ان ما تمسك به من الاجماعات المنقولة يكون من قبيل ما ذكرناه هناك وهو ما يكون النقل كاشفا عما يستلزم قول المعصوم ومفيدا للاطمينان وفيه منع ظاهر سيما في هذا المقام مع ملاحظة ما جرى على السنة السلف والخلف في مسئلة المتيمم مع ان الظاهر فيها من قبيل الشك في المانع وان كان احتمال كونه من قبيل الشك في المقتضي غير بعيد ثم ان الكلمات التي نقلها صريحة في الاتفاق الا ظاهرة سوى ما نقله عن صاحب المعالم والفاضل الجواد ره واستظهره منهما ولعل نسبة الظهور الى المبادة عند نسبة النصوصية اليه لاحتمال التنزيل على مسئلة الاستصحاب في الفسخ التي ادعى فيها الاجماع المحدث الاسترابادي التي لا يعلم ان التشريع عنده ملاحظة الحالة السابقة وابقاء الحكم ليقاس عليه غيره بل لعله من جهة آخر فتدبر **قوله** لانهم ذهبوا آه **اقول** ظاهر استناده الى العقل لا النقل ولا يخفى انه انما يتم بناء على المذهب التحقيق الذي ذهب اليه بعض المتكلمين من عدم احتياج الباقي الى العلة المبقية والا فعلى مذهب التحقيق لا ترجيح لما رجحوه كما لا يخفى **قوله** فان نهذا اشبه آه **اقول** هذا من الفاضل ان استفاد مما ذكره المحقق اخيرا ان مراده من اقتضاء الدليل اقتضاء الحكم من جهة اطلاقه لا بملاحظة الحالة السابقة كما هو معنى الاستصحاب فلا اشكال في ان اثبات الحكم في الازمنة اللاحقة حينئذ اثبات بالدليل وقد ذكرنا سابقا انه ليس من مجاري الاستصحاب الا ان الاستصحاب المتنازع فيه فما ذكره المحقق على هذا يكون خارجا عن مورد الاستصحاب الا عن موضع الخلاف ليصير محلا للوفاق حال استفادة انه اراد المعنى الاخر الذي استظهرناه سابقا فيرد عليه ما اوردناه في المتن **قوله** الا ان يصحح هذه النسبة آه **اقول** كان الاولى رد هذه النسبة بان في مسئلة المتيمم التي وقع فيها الخلاف بين علماء الشيعة لا المسئلة التي ذكرها الغزالي مع ان مخالفته مثله لا يضر بالاجماع وكان لم يتعرض لها لما تقرر في محله من ان التيمم ليس كالوضوء والغسل موجبا للحصول طهارة باقية لولا الرافع بل هو مفيد لجواز الدخول في الصلوة فالشك فيه من قبيل الشك في المقتضي مثلا المكلف في هذه حكمنا سابقا بعكس بعد هذا الاحتمال مع ان خلافه ظاهر من باب التنظر **قوله** الثاني انا تتبعنا آه **اقول** هذا الدليل مما استدل به القائلون بالحجية مطلقا ايضا لكن المستدلين به مختلفون في كيفية تقريره فربما يقرر في ضوء الاستقراء والفرق بينهما من وجهين احدهما انه يشترط في الاول وجدان مخالفة الفرد النادر للغالب في الحكم ولا يشترط ذلك في الثاني وثانيهما ان الاول لا يتحقق الا مع موافقة اكثر الافراد في الحكم والثاني يتحقق بموافقة جملة منها مع عدم الاطلاع على مخالفة الباقي منها لكن المناط في حجية كل واحد منها حصول الظن بالجامع بين الافراد وحينئذ فيقال في تعريف الاول انه عبارة عن كون الجزئيات المندرجة تحت كلي في الاكثر على حالة واحدة بحيث يظن الحاق المشكوك منها مع قطع النظر عن ملاحظة الجزئيات بها بعد ملاحظتها بحيث يظن بالجامع بينه وبينها وفي تعريف الثاني انه عبارة عن كون الجزئيات المندرجة تحت كلي في الاكثر ومطلقا على حالة واحدة كذلك في ما بينا يظهر لك ان الحجية في القياس ورجوع غيرهم الغلبة والاستقراء اليه فانه لم يستخرج الجامع الا بالاستدلال

بهما وبعد تخرجه بكون الدليل قياسا الا انه يظهر من اتفاقهم على بطلان القياس وبينهما مغايرة بينهما وهو كذلك بحسب الاصطلاح وطريق بيان الفرق بينهما وبينه ظاهر لمن تتبع كلامهم في الغلبة والاستقراء بلاحظ تارة بالنسبة الى احكام شرعنا واخرى بالنسبة الى مطلق الاحكام الالهية وطورا بالنسبة الى مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد واحيانا بالنسبة الى ما هو اعم من الكل من مطلق الممكنات القارة وان شئت قلت ان كلا منهما اما صنفي او نوعي او جنسي ينسب الى الجنس القريب او البعيد واذا اختلف مقتضيا الاقسام فاللازم الاخذ بمقتضى الخاص لحصول الظن دون مقتضى العام فيؤخذ بالصنفي بالنسبة الى النوعي وهو بالنسبة الى الجنسي وهكذا وهذا نظير تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق لحصول الظن منهما وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا عرفت ان هذا الدليل على التقرير الذي ذكر في المتن يكون من قبيل الاستقراء الصنفي وعلى هذا الوجه قرره الوحيد البهبهاني ره ايضا على ما حكى عنه في مثل باب الطهارة كلها من قبيل الاستصحاب في الموضوعات كاستصحاب حيوة الغائب في النفقة على زوجته وعدم قسمة امواله وعزل نصيبه من الميراث واستصحاب الملك والليل والنهار والطهارة والنجاسة وغير ذلك مما عرفت المصير في بعض كلماته على ما حكى عنه بكون الموارد المستقرء فيها من الشبهات الموضوعية وح فيرد عليه ان الدليل اخص من المدعى لانه لا يثبت حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الا ان يدعى ان الاستقراء الصنفي يفيد الظن بالنوع والجنس ما لم يوجد مخالف في المسائل ويمكن دفعه بانه لا معنى لحكم الشارع بالاستصحاب في الاحكام الشرعية لان الجواب عن سؤال السائل عن الحكم الشرعي لا بد ان يكون بالحكم الواقعي الا حكم ظاهري فلا وجه للحكم به مع ان شان الشارع بيان الاحكام الواقعية **قوله** فلم يخلو من اول الفقه آه **اقول** هذا مجرد الدعوى فان حكم الشارع على خلاف الحالة السابقة مع كون الشك من قبيل الشك في الرافع كثير في الشبهات الموضوعية كما في اعتبار سوق المسلمين وما في ايديهم وحمل فعلهم على الصحة وغيرها من القواعد الكلية المخالفة للاستصحاب المشتملة على جزئيات كثيرة فان القواعد المذكورة مخالفة للاستصحاب عدا الملك في ما بايديهم ان ما حكم الشارع فيه بخلاف الاستصحاب اكثر مما حكم فيه على طبقه ولا اقل من التساوي فهذا الدليل لا يجدي طائلا وعلى هذا فالانسب اطلاق اسم الغلبة عليه بدل الاستقراء حسبما عرفت من الفرق بينهما **قوله** كالحكم بنجاسة الخارج آه **اقول** هذا المثال المستثنى وملخص الكلام في توضيح ان استصحاب الطهارة يقتضي بقائها لكن وجود امارة النجاسة يمنعها الا ان الاستصحاب الذي يعتبر فيحكم بالنجاسة اذ لو لم يعتبر الاستصحاب لم يحكم بالنجاسة بل يحكم بالطهارة ايضا لقاعدة الطهارة **قوله** ولا يضرها الاضمار آه **اقول** هذه الرواية رواها الشيخ ره في التهذيب عن شيخه المفيد عن احمد بن محمد بن الحسن عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة عنه ع والظاهر ان المراد غير مذكور في غيره من كتب الاخبار وربما نسب فيه مضمرة وعدها بعض الاصحاب من الصحاح بل جعلها صاحب المعالم في مقدمات كتاب منتقى الجمان من الصحيح الاعلامي ويمكن ان يعد هذا الخبر صحيحا اعلائيا غير صحيح لوجوه احدها انه مضمر ولا اسناد الى الباقر عليه السلام كما وقع في الوافية وغيره من كتب لا يعتمد عليه بعد خلو كتب الحديث عنه ثانيها ان احمد بن محمد بن الحسن ممن لم يوثقه اهل الرجال كونه من مشايخ الاجازة وان كان فيه نوع دلالة على حاله لكنه لا يدل على عدالته باحد الدلالات فيكون حاله كحال ابراهيم بن هاشم الذي رواياته عند صاحب المعالم من الحسان مع انه من مشايخ الاجازة في جهة انه اول من نشر اخبار الكوفيين في قم والعجب من صاحب المعالم انه جعل ذلك من الصحيح الاعلائي وهذا من الحسن فان قلت رواية المفيد عنه يكفي في توثيقه اذ لم يقولوا في حق المفيد انه يروي عن غير الثقة كما طعنوا في البرقي بانه يروي عن الضعفاء قلت مجرد رواية الثقة لا يدل على عدالة المروي عنه لوضوح ان تحمل الرواية قد يكون لاجل العلم او الظن المعتبر من الخارج بصدق الرواية عن الامام وقد يكون لاجل حفظ رجال الحديث وعدم الاخلال في التسلسل ولان الرواية اعم من الخاص على العام ثالثها ان حريز ابن عبد الله لم يوثقه احد سوى الشيخ ره في الفهرست بل يظهر من النجاشي القدح فيه فان قيل العلامة وثقه في الخلاصة ايضا بقوله حريز بالراء قبل الياء المنقطعة تحتها نقطتان والزاي اخيرا ابن عبد الله السجستاني ابو محمد الازدي من اهل الكوفة اكثر السفر والتجارة الى سجستان فعرف بها وكان تجارته في السمن والزيت قيل روى عن ابي عبد الله ع وقال يونس لم يسمع من ابي عبد الله الا حديثين وقيل روى عن ابي الحسن موسى ع قال النجاشي ولم يثبت ذلك قال الشيخ الطوسي ره انه ثقة وقال النجاشي كان ممن شهر السيف في قتال الخوارج بسجستان في حيوة ابي عبد الله ع وروي انه جفاه عنه وهذا القول من النجاشي لا يقتضي الطعن فيه لعدم العلم بتعديل الراوي للجفاء وروى الكشي ان ابا عبد الله حجبه عنه وفي طريقه محمد بن عيسى وفيه قول مع ان الحجب لا يستلزم الجرح لعدم العلم بالسبب فيه انتهى فاذا كان هذا الرجل ممن زكاه بتزكية مثل الشيخ والعلامة كفى ذلك في التوثيق قلت اما اولا فلانه لا دلالة لهذه العبارة الاخيرة من العلامة على التعديل لوضوح ان نفي الجرح كما هو مقصوده اعم من ثبات التوثيق واما ثانيا فلان الاغلب في تعديل العلامة اكتفائه بتعديل الشيخ بحسب اعتقاده بدركما يدل عليه غلبة تطابق كلامهما بما يمكن الجواب عن الوجه الاول بان هذا الاضمار بمنزلة الاظهار من حيث دلالة شان الراوي والعلم بانه لا يسئل غير الامام ولا يروي عن غيره مع احتمال ان يكون من قبيل الاضمار الاخر الحاصلة من تقطيع الاخبار فالاضمار الابتدائي الحجية قال المحقق الشيخ حسن بن زين الدين صاحب المعالم في كتاب منتقى الجمان ما لفظه يتفق في بعض الاحاديث عدم التصريح باسم الامام الذي يروي الحديث عنه بل يشار اليه بالضمير وظن جمع من الاصحاب ان مثله قطع ينافي الصحة وليس ذلك على اطلاقه بصحيح لان القرائن في تلك المواضع تشهد بعود الضمير الى المعصوم بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في اطلاق الاسماء وحاصله ان كثيرا من قدماء رواة حديثنا ومصنفي كتبه كانوا يروون عن الائمة مشافهة ويوردون ما يروونه في كتبهم جملة وان كانت الاحكام التي في الروايات مختلفة فيقول في اول الكتاب سئلت فلانا ويسمي الامام الذي يروي عنه ثم يكتفي في

بالضمير فيقول وسئلته او نحو ذلك الى ان تنتهي الاخبار التي رواها عنه ولا ريب ان رعاية البلاغة تقتضي ذلك فان اعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع تنافيها في الغالب قطعا ولما ان نقلت تلك الاخبار الى كتاب آخر صار لها ما صار في اطلاق الاسماء بعينه فلم يبق للضمير مرجع لكن الممارسة تطلع على انه لا فرق في التعبير بين الظاهر والضمير انتهى وذكر في اطلاق الاسماء المشتركة في الاسانيد نحو ذلك وذكر في الفوائد ما يقرب منه وعن الثاني ان كون الرجل من مشايخ الاجازة يكفي في التعويل على روايته من غير حاجة الى تعديله سيما على المختار في الاخبار من حجية الاتكال على ما يفيد الوثوق على ان احمد بن محمد لا يحتاج الى التعديل من جهة اخرى هي انه لم يكن من رواة الخبر بل موصل الكتاب الذي يكون من حاشية هذا الحديث وعن الثالث بمثل ما مر من حصول الركون الى ما يفيده مكون النفس فلا اشكال في الاحتجاج بهذا الخبر على مذاق غير صاحب المعالم نعم قد يشكل في الاحتجاج به من جهة اخرى يشاركه فيها سائر اخبار الباب هي انه خبر واحد لا يصلح لاثبات الاستصحاب الذي هو من المسائل الاصولية والجواب عنه توجه القدح من هذه الجهة ايضا لما حققنا من حجية الخبر في المسائل الاصولية والفقهية مضافا الى ما قد يقال في دفعه من منع كونه من اخبار الآحاد بل هو متواتر معنى ومنع كون الاستصحاب مسئلة اصولية واعلم ان المناقشة في هذا الخبر انما هي من جهات ثلث الاولى السند والثانية الدلالة والثالثة المعارضة وقد اطلنا الكلام في الاولى والثانية فلنبين وجه الكلام في الثالثة في محله **قوله** ا يوجب الخفقة والخفقتان آه **اقول** هذا السؤال يحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يكون سؤالا عن حكم الخفقة والخفقتين هل هما من نواقض الوضوء ام لا فيكون الشبهة حكمية وثانيها ان يكون سؤالا عن صدق النوم عليهما بان يكون السائل جاهلا بالموضوع المستنبط فيكون الشبهة لغوية وثالثها ان يكون السؤال عن صدق النوم المعلوم المهية عليهما فيكون الشبهة مصداقية والظاهر هو الاخير ثم ان الاحتمال الاخير يجري في قوله فان حرك الى جنبه شيء الخ فاذا تعقبه حكم الامام ع بالاستصحاب لزم ان يكون مورد الشك فيه قدح العارض ايضا من موارد الاستصحاب فان عد المحقق السبزواري من عدّ جزئيات فيه مخالفا للرواية وحما بينا ظهر لك انه لا مجال للايراد على بعض الافاضل حيث ادعى على المحقق المذكور ذلك بان جواب الامام بقوله قد تنام العين الخ لا مدخلية له في الاستصحاب بل هو انما التشخيص الحكم او الموضوع المستنبط او المصداق الخارجي فلم يتعقب السؤال عن الشك في قدح العارض الاستصحاب ليدل الكلام على حجيته فيه بل المتعقب هو الجواب باحد الامور الثلاثة وذلك لانه لم يصرح باستكشاف حجية الاستصحاب من الفقرة الاولى من الرواية ولم ينحصر السؤال الناظر الى الشك عن قدح العارض بالسؤال الموجود فيها بل هو موجود في الفقرة الثانية ايضا بل الظاهر من كلام الراد ايضا خلاف ما فهم المورد **قوله** وجعله نفس الجزاء آه **اقول** لا بد في الشرط والجزاء من ترتب الثاني على الاول فان كان في الكلام ما ظاهره الصلاحية للجزاء وعدم فيه هذه العلاقة فيحكم باضمار الجزاء وما نحن فيه من هذا القبيل لان عدم الاستيقاظ بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فلا يصلح ذلك للجزاء الا بالتكلف مثل ان يؤول الكلام بالانشاء بان يكون المعنى ولا يستيقن انه ولم يجيء من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه في الظاهر لا ينقض اليقين الظاهري بالشك وهو مع انه خلاف الظاهر مخرج الخبر عن افادة حجية الاستصحاب بل الحكم الظاهري كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على ان ارادة انشاء حكم الاستصحاب بان يكون المراد انه مع عدم الاستيقاظ بالنوم يبقى على حكم يقينه السابق ولا ينقضه بمجرد الشك حينئذ فيكون قوله ولا ينقض اليقين الخ تاكيدا لا تاسيسا فان قلت ما المانع من ان يجعل الجزاء هو قوله ولا ينقض اليقين الخ ويجعل قوله فانه على يقين من وضوئه توطئة للجزاء كما يقال اذا لم تعن على السفر فلك منزل فانزل به قلت يلزم منه مضافا الى المخالفة المعهودة في علوم الادب من بيان اقتران الجزاء دون الواو الفصل بالاجنبي بين الشرط والجزاء وانما التكلف بجعل مجموع الفقرتين جزاء فهو تعسف فتامل **قوله** وبعد اهماله آه **اقول** لا يخفى ان المراد باليقين في قوله ولا ينقض اليقين الخ لعدم استقامة ارادة غيره ولا يمكن اهمال التقييد بالوضوء لا بحمل اللام فيه على الجنس في المبني عليه احد وقد اعترف هو ره في مجلس الدرس بعدم توقفه على الاهمال المذكور وكفاية ذلك المبني الا ان يمنع التوقف على ذلك المبني كما صدر عن بعض الافاضل تبعا للوحيد البهبهاني نظرا الى ان مقتضى التعليل التعدي وان كان المورد خاصا نظير ما مر في مبحث اخبار الاحاد في التعليل المذكور في آية النبا او يدعى الثبوت في غير المورد الخاص بعدم القول بالفصل ويمنع كفايته بان الحمل على الجنس انما يفيد التعميم في اليقين دون الشك وبدون التعميم فيهما معا لا يتم المطلوب في الكل نظرا سيما الاول فان مقتضى التعدي من العلة المنصوصة التعدي الى اليقين بالوضوء لهذا الشخص المذكور في السؤال الى غيره لا التعدي من اليقين بالوضوء الى كل يقين فتامل **قوله** لم يكن بعيدا عن اللفظ آه **اقول** وانما لم يحكم بكونه قريبا مع ظهور صلاحية القرينة وهي سبق ذكر اليقين خصوصا مع كونه نكرة ومن القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول لان مجرد الصلاحية للقرينة لا يكفي في صرف اللفظ عن الظهور الوضعي اللهم الا ان يدعى كفاية مجرد الصلاحية كما في الامر الواقع عقيب الحظر ونظائره مع ان القاعدة المذكورة غير مسلمة وانما المعيار هو العرف وانما لم يحمل الرسول الثاني في الاية على الجنس لعدم استقامته فالقرينة العقلية قائمة على الحمل على العهد وربما يدعى مع عدم القرب البعد ايضا نظرا الى انه لو حمل على العهد لم يحتج الى الكبرى بل يكفي التعليل وانه يلزم التكرار بل نحو من اتحاد الدليل والمدلول حينئذ مضافا الى خلو الرواية على هذا التقدير عما يدل على كون التعليل علة قائمة مقام الجزاء ويلزم منه عدم كلية الكبرى ايضا لا يقال جعل قوله لا ينقض آه بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين

الوضوء الاول بتكرر الاوسط ومع عدم تكرره لم ينتج القياس لانا نقول ان الكلام في قوة قولنا الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فقد تكرر الاوسط وحصل الانتاج ومما يؤيد كون المراد الكبرى الكلية والقاعدة الشاملة جريانها في جميع الموارد قوله ع ابدا وهو واضح قوله ره بيان العموم اه **اقول** توضيحه انه لو حمل اللام على الجنس كان مفادها الطبيعة وليست هي الكلية والعموم بعد دخول النفي من جهة ان نفي الطبيعة مستلزم لنفي الافراد بخلاف ما لو حملت على الاستغراق فانه يكون اللام حينئذ بمنزلة لفظ كل فبعد دخول النفي يحصل نفي الكل ولا شك انه يحصل بالسلب الجزئية ومن هنا يظهر ان ما ذكره المحقق القمي ره في الجواب عن هذا الايراد من ان الكلام من قبيل ان الله لا يحب كل مختال فخور ليس كما ينبغي لانه مبني على استفادة الكلية والعموم قبل دخول النفي وقد عرفت انتفائها في صورة حمل اللام على الجنس **قوله** ره قد اورد على الاستدلال اه اقول اورد عليه بوجوه منها ما اشرنا اليه ومنها ان الحمل على العموم مستلزم للتخصيصات الكثيرة بل تخصيص الاكثر ومنها انه مستلزم للقول بحجية الاستصحاب نظرا الى كون صدر الخبر مما يجري فيه الاستصحاب وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ومنها ان اليقين والشك لا يجتمعان حتى ينقض احدهما بالاخر ومنها ان قوله ع لا ينقض اه سواء حمل على الاخبار او الانشاء يدل بظاهره على عدم جواز العمل بالاحتياط في موارد الاستصحاب ومنها ان مفهوم قوله ع فاذا نامت العين اه مخالف لما عليه الفقهاء كافة من ترتب نقض الوضوء على الامر المذكور ومخالف لما عليه المعظم بل الكل من كون الوضوء من الواجبات الغيرية لا النفسية ومنها ان الخبر مضطرب المتن حيث وقع في بعض النسخ التي ذكر فيها الخبر لا تنقض ولا تنقض بصيغة الخطاب وفي بعضها بصيغة الغيبة ووقع في بعضها مكان تنقضه انما تنقضه **قوله** ره لا يخفى جوابه اه **اقول** الجواب عن الاول ان نقض الحكم بالاخبار والقواعد بل بمطلق الظنون المعتبرة ليس نقضا بغير اليقين فيكون ذلك من قبيل التخصص لا التخصيص ومما حققنا ظهر انه لا حاجة الى القول بان ما ذكر من قبيل التقييد لا ضير فيه وان بلغ ما بلغ كما لا حاجة الى الالتزام بجواز تخصيص الاكثر وعن الثاني ان النظر بالتصديق ويقوم مقام القطع به على ان الخبر بنفسه غير كاف في نظائره وقد مر في مبحث الاخبار في اية النبأ ما يجدي هنا وعن الثالث ما سيأتي بيانه وعن الرابع ان الاخبار ليس عن احوال المكلفين بل عن الحكم الواقعي فلا ضير فيه كما لا ضير في الحمل على الانشاء ايضا اذ النهي واقع في مورد توهم الوجوب فمفاده ان العمل بالاحتياط غير النقض وعن الخامس انه لم يعلم بالدليل ان المراد من الوجوب النفسي وعن السادس ان مثل هذه الاختلافات لا يوجب الوهن **قوله** ومنها صحيحة اخرى اه **اقول** رواها الشيخ ره في التهذيب في زيادات ابواب الطهارة عن حماد عن حريز عن زرارة والكلام في سندها كالكلام في الرواية السابقة لان روايتها بالسند المذكور في التهذيب عين ذلك وانها فسندها على طريقنا تام والاشكال فيه انه قد وقعت مضمرة في بعض نسخ يب ومقطوعة في ... وذكرها في العلل مسندة الى مولانا الباقر ع وفي طريقها علي بن ابراهيم ولا ضير في صحة السند من جهته لانه حسن كالصحيح بناء على مذاق ارباب التحقيق في الاخبار من الاتكال على ما يفيد الاطمينان ويمكن ان يقال بعد القطع بوحدة الحديث بالاتكال في صدره على رواية التهذيب وفي ذيله على رواية العلل فتدبر **قوله** ره والتقريب كما في الصحيحة الاولى اه **اقول** مورد الاستدلال من هذه الرواية فقرتان احديهما قوله وليس ينبغي لك ان تنقض اه في وسطها وثانيتهما قوله فليس ينبغي لك ان تنقض اه وتقريب الاستدلال بكل منهما ان يجعل اللام للجنس ليصير بمنزلة الكبرى الكلية وقد ادعى انه في هذا الخبر اظهر منه في الخبر السابق ووجهه اما بالنسبة الى الفقرة الاولى فلعدم تطرق احتمال كون القضية جزائية لعدم ذكر شرط فيها واما بالنسبة الى الثانية فلعدم سبق ذكر يقين قبلها يحمل اللام على العهد وقد يتوهم ان حمل اللام على العهد هنا اظهر من الخبر السابق اذ الكلام صريح في ان المطلوب عدم وجوب الصلوة وحاصل الاستدلال على ان الصلوة لا تعاد لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا ينقض يقين الطهارة بالشك في الحدث **اقول** لعل منشأ التوهم ذكر فاء التفريع في قوله ع فليس اه اي لما كان الامر على ذلك المنوال لم يكن لك ان تنقضه بالشك وفيه انه لا يقاوم ما ذكر من الشواهد الخارجية على ارادة الجنس كما لا يخفى ثم ان المحقق القمي ره ذكر ان فيها مواضع للدلالة ولعل نظره الى دلالة قوله لانك كنت على يقين من طهارتك بعد قول زرارة ولم ذلك ايضا بتقريب ان العلة تعمم فيتعدى منها الى سائر الموارد وفيه ما اسلفنا من ... والتفسير الحكم الى اليقين من هذا الصنف لا كل يقين في اي مورد كان وا على ان هذه الرواية الشريفة يستنبط منها قواعد كثيرة ويستخرج منها فوائد وفيرة ولنشر الى عدة منها الاولى حجية الاستصحاب على التقريب السابق والثانية حجية الاستصحاب المزيل على المزال كما ادعاه بعضهم والثالثة كون حجية الاستصحاب من باب التعبد والسببية مطلقا لا للوصف وذلك انما يستفاد من قوله فان ظننت انه قد اصابه الى قوله قال تغسله ولا تعيد الصلوة والتقريب ظاهر والرابعة عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية الخارجية وذلك لقوله ع لا بعد سؤال السائل بقوله هل علي ان شككت اه قيل ولعل هذا الخبر هو مستند الاجماع على عدم لزوم الفحص والخامسة رجحان حسن الاحتياط في الامور العامة البلوى الملبوسات وغيرها نظرا الى قوله ع ولكنك انما تريد ان تذهب الشك اه فيضعف بهذه الرواية مخالفة البعض فيه والسادسة جواز العمل بالظن في الموضوعات الخارجية وكونه حجة فيها كما في غيرها نظرا الى قوله ع تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها بتقريب ان المراد من قوله ترى معنى نظن لجلالة شأن زرارة عن السؤال عنه لو حمل على معنى العلم والابصار والاحساس والسابعة صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله ع لانك كنت على يقين اه لكنه انما يتم مع ملاحظة كون السؤال عما وقع او الاعم منه ومما يقع لا عما يقع خاصة ومع ملاحظة كون الجهل متعلقا بالحكم لا الموضوع والثامنة قاعدة اجزاء الامر الظاهري كما اشير اليها في المتن الى غير ذلك من الفوائد التي يقدر على استخراجها المتامل **قوله**

واما فقه الحديث اه **اقول** التكلم في فقه المسألة لا دخل له بدلالتها على الاستصحاب فانه انما استفيد من كلية الكبرى سواء كان الحكم ثابتا في المورد جواز الدخول او عدم الاعادة فقوله فيما سيأتي بل هو نقض باليقين لم يرد به القدح في دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب كما قيل **قوله** ره بملاحظة اقتضاء امتثاله اه **اقول** توضيحه ان الامام ع علل عدم وجوب اعادة الصلوة بقوله لانك كنت على يقين من طهارتك اه بعد سؤال السائل لم ذلك مستفهما به عن حكمه ع بعدم وجوب الاعادة مع انه كان شاكا في وقوع النجاسة وعدمه قبل الشروع في الصلوة وذلك يدل على الاجزاء في الاوامر الظاهرية الشرعية بالنسبة الى الاوامر الواقعية بمعنى ان المكلف اذا اتى بالمامور به على الوجه الظاهري ثم انكشف الخلاف كان ما اتى به مجزيا ولا يجب عليه اعادته واذا ثبت الاجزاء فيها بهذه الرواية الصحيحة امكن القول باجزاء الاوامر العقلية الشرعية الاضطرارية بعدم القول بالفصل والمسألة محل القيل والقال سيما بالنسبة الى بعض شقوقها وقد تقدم فيها الكلام في مباحث الظن بقدر ما يقتضيه المقام ثم ان بعض سادة الاجلة استدل بقوله ع في الفقرة الاخيرة لعله شيء اوقع عليك على حجية اصالة تأخر الحادث وان عدم اعادة الصلوة انما هو من جهتها فان الامام ع حكم بصحة الصلوة بالبناء على اصالة تأخر الحادث فيندرج هذا الاصل في الاخبار وفيه ان محل النزاع من هذا الاصل هو ما اذا كان الحكم محمولا على نفس التأخر كما لو علم بحدوث الطهارة والحدث وشك في المتأخر منهما فان صحة الصلوة فيه مبتنية على تأخر الطهارة عن الحدث وما نحن فيه ليس كذلك فان صحة الصلوة فيه مبتنية على عدم النجاسة في الثوب والبدن وهو شرط للصلوة لا تأخر النجاسة اذ هو مما لا يعنى ولا اثر له في كلام الشارع فحكمه ع بعدم الاعادة انما هو لاجل البناء على عدم النجاسة قبل الرؤية فتكون الرواية دليلا على هذا الاصل لا الاصل المذكور **قوله** فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى منع كون عدم نقض اليقين متفرعا على ما ذكر بل على اصل المطلب مع ان الفقرة الاولى التي هي محل الاستدلال خالية عن هذا الاشكال مع انها قرينة على المراد في هذه الفقرة دالة على المرام على وجه الاستقلال **قوله** ومنها صحيحة ثالثة اه **اقول** الرواية رواها في الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن احدهما ع وقد ثبت بطريقين لا اشكال في صحة سندها على احدهما وهو الطريق المتروك فيه ذكر محمد بن اسمعيل واما الطريق المذكور هو فيه فهو الذي ذكرناه فالانصاف ان الخبر وان كان على تقدير اصح سندا منه على التقدير الاول في الواقع الا انه ربما يخدش فيه بان الكليني ره لم يروه لمحمد بن اسمعيل اذ الظاهر ان المراد به ابن بزيع الذي كان في زمن مولانا الرضا ع ولم يوجد الكليني بعد ذلك الزمان لان تاريخ وفات الرضا مائتان من الهجرة والكليني في اوائل زمان الغيبة وتاريخها مائتان وستة وخمسون وقد يدفع بان المراد محمد بن اسمعيل البندقي النيسابوري وقد ادركه الكليني ره ويمكن دفعه بوجه اخر يظهر بالتامل وكيف كان فاول الرواية قال قلت له من لم يدر كم صلى اربع هو ام ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه الحديث **قوله** وقد احرز الثلاث اه **اقول** المراد من احراز الثلاث الفراغ منها اي بعد اكمال السجدتين فتدل على ان الشك قبله مما لا حكم له او مما لا ... للشك بين الاقل والاكثر وهو المتيقن للاقل ويمكن ان يقال على الاول بعد دلالتها على اعتبار الفراغ لان القيد ليس في كلام الامام ع بل هو في كلام الراوي ويؤيده اسقاطه في بعض نسخ كتاب الاصول الموجودة عندنا فافهم **قوله** وفيه تامل اه **اقول** قد بينا مراده التمسك بها من جهة اخرى وهي ان المراد من اليقين والشك في هذه الفقرة اما العموم او العهد فعلى الثاني لا تصلح للاحتجاج بها مع انها تؤكد ما لو قيل به احق على الاول لا تخصيص ... فلا مجال لان يقال في دفع الاشكال الوارد فيها من جهة اشتمالها على حكم مخالف للاجماع انها كالعام المخصص **قوله** لان ذلك كان اه **اقول** ملخص الكلام في المقام ان الرواية تحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يراد بها ما يوافق مذهب العامة من البناء على اليقين وهو الاقل ويبعده مخالفته المذهب لم يخالف احد من الاصحاب في وجوب البناء على الاكثر الا الصدوق وابن الجنيد ره حيث حكما بالتخيير بين الاقل والاكثر جمعا بين هذا الخبر وبين ما دل على البناء على الاكثر ولذلك قوى بعض المتأخرين التخيير في المسألة المذكورة في اول الخبر ايضا وثانيها ان يراد باليقين هو اليقين ببراءة الذمة وتحصيل طريق الاحتياط وثالثها ان يراد البناء على الاكثر والتدارك بركعة بعد الصلوة فالمراد هو ركعة الاحتياط كما يحمل على ذلك الفقرة الاولى فان قلت ما الدليل على ارادة ركعتي الاحتياط فيها واي مانع من حملها على ارادة ركعتين متصلتين مع قطع النظر عن مخالفته لفتاوى الاصحاب قلت الدليل عليه هو ما تقرر في محله من انه اذا اطلق الوجوب فالمراد منه الوجوب العيني لا التخييري فاذا كان وجوب الفاتحة تعيينيا كان المراد بالركعتين المأتي بهما صلوة الاحتياط التي تجب فيها قراءة الفاتحة تعيينا لا الركعتين اللتين يؤتى بهما من جهة تتميم الصلوة وتكميلها لثبوت التخيير فيهما بين الفاتحة والتسبيحات **قوله** هو اليقين بالبراءة اه **اقول** فالمراد باليقين هو العمل الذي يكون سببا لحصول اليقين كما ان المراد بالشك هو العمل الذي لو اتى به لم يحصل اليقين بالبراءة فيكون مفاد الرواية مفاد قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وعلى هذا فلا دخل لها بمسألة الاستصحاب واعترض عليه بان قوله ولا ينقض اليقين بالشك في قوة التعليل ولا معنى للتعليل بالامر التعبدي ولا يرد مثل هذا على الوجه الاول اذ البناء على الحالة السابقة مما هو مركوز في الاذهان وسيأتي في تفسير فقرات الرواية ما به يندفع هذا الاعتراض **قوله** ولا يختلط احدهما اه **اقول** حاصل ما ذكره انه اذا بنى على الاكثر واتى بصلوة الاحتياط استيقن بالامتثال لان الصلوة ان كانت ناقصة في الواقع كملت بصلوة الاحتياط

الّتي هي بمنزلة الجزء وان كانت تامّة لم يضرّ وجود صلوة الاحتياط وكيف كان يحصل اليقين بالامتثال واما ان بني على الاقلّ لم يتيقّن بالمنافية من احتمال
زيادة الركعة المبطلة للصلوة سهواً وعمداً فان قلت يلزم على الاوّل احتمال وقوع التسليم في غير محلّه وهو قادح في الصحّة قلنا هذا يجري مجرى
السهو فلا ضير فيه كما صرّح به شيخ الجواهر ره فان قلت هذا العمل بما لا احتياط من جهة اخرى وهي استلزامه زيادة الاركان ولذا ربما يقال
ان مقتضى قاعدة الاحتياط على تقدير عدم اعتبار الاستصحاب في المقام رفع اليد عن العمل والاتيان به ثانيا قلنا يمكن الالتزام بعد فتح
ذلك الباب من جهة استقلال صلوة الاحتياط بعد فرض الاستغناء عنها مع ان لزوم … ما يقوله العامّة اظهر منها الى الاختصاص طريق العمل في
ذلك بعد ظهور بطلان الاوّل وكونه مخالفا لما عليه الاصحاب وكذا قطع العمل لحرمته وان لزم منه ما لزم كما في سقوط الجهر في الاحتياط في تثليث الصلوة
فيما اذا شكّ في صلوة مرددة بين الصلوة الخمس فالحاصل من جميع ما ذكرنا ان ما يقوله العامّة يصدق عليه نقض اليقين بالشكّ ضرورة احتمال الزائد على
الموافقة للواقع والزيادة عليه كما يصدق عليه خلط اليقين بالشكّ بخلاف طريقة الاحتياط فانه نقض الشكّ باليقين باعتبار تردّده بين الاتمام

[illegible]

قوله فانهم آه **اقول** لعلّه اشارة الى ان كون وجوب العمل بالاحتياط اصلا كليا يرجع اليه في جميع الموارد ممّا لا يلتزم به المحقّقون وارادة
الشكّ في ركعات الصلوة خلاف الفرض فجعله اصلا كليا مما يشعر بكونه ناظرا الى قاعدة الاستصحاب وان لم يكن في الرواية ما يدلّ على ارادة
اليقين السابق قوله ومنها عن الخصال آه اقول نقل المجلسي ره في البحار في باب من نسي او شكّ في شيء من افعال الوضوء عن باب الاربعمائة من الخصال
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله عن ابيه عن جدّه
ان امير المؤمنين علّم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه فكان من جملة ما قال لهم قوله …
اقول يريد بذلك التوطئة والتمهيد لبيان انه لا بدّ من حمل الخبر على القاعدة او على الاستصحاب ولا يمكن حمله على ارادة كليهما اذ لا يمكن الجمع
معنى الحكم بالوجوب كما في موارد القاعدة وبين ابقاء كما في موارد الاستصحاب وان كان استعمال المضيّ في قوله ع فليمض في … ممّا ذكرنا
بظهوره … الجمع بين موردي هذه القاعدة وقاعدة الشكّ بعد الفراغ في كلام واحد كما سيأتي تحقيقه من المصنّف ره **قوله** فضلا عن …

[illegible]

فان تفريع تحديداه **اقول** نقل عن شيخنا المصرة في بعض كلماته اشكال في دلالة الرواية على المقصود ومحصله ان يكون المراد من قوله اليقين لا يدخله
الشك بيانا لقاعدة الاشتغال فلا تمسك بها ويكون قوله صم للرؤية مذكورا بالتبع والمقصود الاصلى هو قوله افطر للرؤية المنطبق على قاعدة
الاشتغال لا يقال لا يمكن ارادة قاعدة الاشتغال على الفرض المذكور ايضا للعدول لان اليوم الذى يشك انه من رمضان او شوال بين الوجوب والحرمة
الذاتية التى لا ترتفع بالاحتياط لانا نقول لا دوران في المقام لان الشك في الحرمة شك في التكليف يرتفع باصالة البراءة والاخذ بخلاف الشك في
الوجوب فانه شك في المكلف به وهو مورد الاحتياط لا يقال يوم الشك يشمل اليوم الذى يشك انه من رمضان او من شوال والذى يشك انه من رمضان او من
شعبان فلم خصص بالاول لينطبق على الاشتغال لانا نقول المراد باليوم المعهود الذى يشكل في حكمه والاخير مما يكون حكمه مذكورا في الاخبار ثم اجاب
عن الاشكال بان المعروف من يوم الشك هو الاخير فيجعل قوله افطر للرؤية مذكورا بالتبع او يراد من يوم الشك المعنى المشترك وعلى التقديرين يدل
الخبر على المطلوب انتهى ما حكى عنه ملخصا **اقول** يمكن تقريب الاشكال وتوجيه ارادة قاعدة الاشتغال في المعنى الاخير من يوم الشك ايضا بان
يقال انه اذا فرض انه صام في اليوم الذى يشك انه من رمضان او من شعبان بنية يوم رمضان وفرض كون الشهر تاما فاذا عد ثلاثين يوما فمقتضى ذلك
في الصوم من ذلك اليوم انه اكمل صوم شهر رمضان والمفروض انه لا يحصل على هذا التقدير وفيه شهر شوال فحج لم يحصل له العلم بفراغ الذمة لاحتمال كون
ذلك اليوم الذى شك فيه من شعبان في الحقيقة وكون اليوم الواحد الثلاثين منه هو اليوم الاخر من شهر رمضان والمفروض انه لم يتيقن بدخول شوال من جهة
رؤية هلاله ثم انه لا يخفى ما في معنى الخبر وجه اخر وهو ان يكون المراد به اشتراط وجوب الصوم وحرمته بعد وجوب من دون نظر الى قاعدة الاشتغال والاستصحاب
كما اذا لم يكن هذا الجواب مسبوقا بالسؤال فالمراد هو التنبيه على شرط الوجوب بمعنى ان شرطه رؤية الهلال وكذا شرط تركه فبعد التوجه الى هذا الشرط لا
يحتاج الى السؤال في مقام الشك لان المشروط ينعدم عند عدم شرطه فيكون ذلك نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية فتدبر **قوله**
الا ان سندها الخ **اقول** من جهة قد صحح جماعة في على ابن محمد واحتمال الاشتراك بين الضعيف والثقة كما يظهر من بعضهم مع ان في اصل حجية المكاتبات كلاما
قوله مثل رواية عبد الله الخ **اقول** قد توهم ورود الضعف على هذا الخبر من جهة اشتماله على النهى عن الغسل المنافي لجريان الاحتياط الشديد في الامور
العامة كهر بانه في غيرها ويمكن دفعه بان النهى عنه لا ينفى انه من الرخصة في الترك لكونه واردا في مورد توهم فيه الوجوب كما يعطيه السياق **قوله** ثم
الرواية مختصة الخ **اقول** يمكن ان يقال انه ان علم ان المناط انما هو اليقين السابق من دون مدخلية الخصوصية فيكون الخبر حجة لتحقق المناط دليلا
مستقلا على الحجية والا فبملاحظة الاخبار الاخر يتم المطلوب من باب الاستقراء التى هو حجة حتى عند القائلين بالظنون الخاصة اللهم الا ان يمنع حصول
الظن من ملاحظة تلك القضايا الخاصة الجزئية ولذلك يحتج بعضهم باستنباط العلة ولو سلم فان موارد الاستصحاب كثيرة وتلك القضايا بالخصوص بعضها
فلو ثبت بها الحجية لاختصت بتلك الامثال الخاصة التى هى موارد تلك القضايا فان استقراء صنف من نوع لا يثبت الحكم الا لذلك الصنف مع ان كون
الحكم في تلك القضايا مستندا الى اليقين السابق غير معلوم فالاولى ان لا يسمى ذلك بالاستقراء بل يقال انه استدلال بالاخبار بان يراد اثبات ان لا تنقض
على اعتبار الحالة السابقة اليقينية وان كان ذلك بملاحظة ضم بعضها الى بعض فهو نوع من الاحتجاج بالاخبار وان لم يكن كل واحد مستقلا في افادة المقصود
لا الاحتجاج بالاستقراء ليرد عليه ما ذكر فان قيل ضم غير المفيد للمقصود الى مثله لا يجدى في اثباته نظيرا ...

المشترك في اكثر من مضى واحد لا في القدر المشترك الجامع بين المعاني المتعددة وما نحن فيه من هذا القبيل ثم ان المحقق المذكور ذكر في طى كلماته منعا لارادة
الشبهة الحكمية في نفسها مع قطع النظر عن الروح المحذور المذكور ومنها ان الحاصل في الحكم غالبا هو الظن فيلزم التجوز في لفظ العلم ومنها ان تحديد
شيء باصل البراءة والعمل به مشروط بالفحص عن الدليل وظاهر الخبر ينفي وجوبه ومنها ان ظاهر العموم هو العموم الافرادى في ارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلى ولا الجزئى بملاحظة الكلى ويمكن دفع الاول بان ذلك لا يختص بالشبهة الحكمية فان الغالب في الشبهة
الموضوعية ايضا تثبت بشهادة العدلين واخبار ذى اليد ونحوهما مع ان طينية القذارة توجب ظنية قذارة الموضوع ايضا مع ان ظنية
الحكم في زماننا صدور الخطاب في محل المنع واما المسلم ظنية في امثال زماننا ودفع الثانى بمنع ظهور الرواية في البناء على الطهارة بدون الفحص
لو سلم فلا ضير في خروجها من الظاهر بالنسبة الى بعض الموارد بدليل خارج ودفع الثالث بان ظهور العموم في الافرادى لا يجعلها ظاهرة
في ارادة الشبهة الموضوعية لكن تفاوت المعنى المذكور من ان الملحوظ فيها هو الامر الكلى غاية الامر انه المعلول الطهارة سابقا في بعضها
والمشتبه في بعض اخر وهكذا مضافا الى ما قيل من ان ارادة الجزئي بملاحظة الكلى في الاحكام شايعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل
كقولك اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل فانه عام افرادى ايضا مع ان الحكم فيه للجزئى بملاحظة الكلى فليتدبر **قوله** مع ان قوله حتى
تعلم الخ **اقول** فيه انه ليس في كلام هذا المحقق ما يدل على انه جعل الغاية من توابع الحكم الاول فان لفظه هو ان الحكم الاول الطهارة
عند عدم العلم بالنجاسة فلعل مراده ان حكم كل شيء لا يعلم بنجاسته هو الطهارة لان الحكم الطهارة الى ان يعلم النجاسة بل التحقيق ان معنى
الخبر ايضا هو هذا المعنى بناء على حمله على القاعدة ويؤيده ما ذكره المحقق القمى ره في معنى توجيه حمله على القاعدة من ان الظاهر ان لفظ
كل صفة مشبهة دالة على الثبوت وهو مناسب لارادة ما يثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض مفيد لتجدد حصول القذارة
فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا انتهى فمعنى الخبر بناء على حمله على القاعدة ان كل شيء
طاهر اذا لم تعلم انه قذر وملخصه ان الغاية متعلقة بنفس ثبوت الحكم الظاهرى لا استمراره ليندرج تحته مورد الاستصحاب وحينئذ فلا حاجة
الى ذكر الغاية في الحكم الاول لظهورها فيجعل الغاية من توابع الحكم الثانى فيصير حاصل معنى الخبر ان نفس ثبوت الحكم الظاهرى بكل شيء مشكوك الطهارة
والنجاسة بحكم الطهارة وهذا الحكم اعنى الحكم بالطهارة لا نفس الطهارة مستمر الى زمان العلم نعم يرد عليه ما اورده عليه من كون هذا الحكم مغيى
بهذه الغاية وهو كلام اخر يرشد الى ما ذكرنا التأمل في كلام المحقق المذكور حيث ذكر في بيان المعنى الاول ما لفظه عند عدم العلم بالنجاسة وفي بيان
المعنى الثانى في قوله الى زمن العلم بالنجاسة وما حققنا يظهر لك النظر فيما اورده شيخنا المصنف ره على الشق الثانى فان المحقق المذكور ان يقول الحكم
باستمرار الطهارة ظاهر الى زمن العلم بالنجاسة انما هو من جهة الاستصحاب لا القاعدة مع ان مقصود الرد عليه في جعل الرواية دالة على كلا الامرين
لا في جعل اياها قابلا للحمل على الاستصحاب فلا مسامحة في الكلام كما لا يخفى **قوله** فالاولى حملها الخ **اقول** لا يخفى ان هذا الخبر
كالخبر السابق في التساوى فهو ظاهر ايضا في افادة القاعدة والغلبة المذكورة لا تصلح لصرفه عن الظاهر **قوله** فاياك ان تحدث الخ **اقول** فلا يتوهم
ان اشتمال هذا التعليل ...

على معناه المجازي وله مجازان احدهما رفع اليد عن الشيء مع وجود المقتضي للثبوت فيه بحيث لو لم يمنع عنه مانع لكان ثابتا وثانيهما مطلق رفع اليد عنه
وجد المقتضي ام لا وقد قررنا في محله انه اذا تعذر الحقيقة تعين اقرب المجازات واقرب المجازين هنا هو الاول لاقربيته الى المعنى الحقيقي الذي يستلزم
فعلا لوجود التعاند الثاني فيه فيحمل عليه ويراد من متعلقه ما من شأنه الاستمرار لصلاحيته خصوص الفعل لتخصيص العام كما في المثال المذكور
... عليه منع الترجيح بمثل هذه الاقربية الاعتبارية سلمنا لكن الفعل ينصرف عن ظهوره بظهور اليقين والشك في العموم فان الامر
... الغاء الفعل وبين الغاء ظهور متعلقه فيلغى ظهور الفعل ويؤخذ بظهور المتعلق كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل فان الامر
... الاخذ بظهور الاكل وحمله على معناه الحقيقي والغاء ظهور الاموال بحملها على المأكولات وبين عكسه ولو لا اختار الفقهاء الثاني وما نحن فيه من هذا
القبيل مضافا الى ما سيذكره المصنف من تقريب المجاز الثاني **قوله** بل ينقض الشك باليقين اه **اقول** وجه الاستفادة ان الشك لم يرتب

الثالث ويظهر من كلام السيد المرتضى وغيره من النافين للحجية عدم تسليم هذا الوجدان كما سيأتي **قوله** تعليلا لما التعلم اه **اقول** توضيحه
ان الباقي على المشكوكية بعد الفحص في المعلوم العدم ليسا باقل من الباقي بل هما اكثر ولا اقل من التساوي ولو سلم فلا نسلم الغلبة بحيث يكون غير الباقي
بالنسبة اليه لكثرته في نفسه وان كان قليلا بالنسبة اليه وقد اسلفنا في المباحث السابقة ان المعتبر من الغلبة ما يحصل الحاق يكون معه لكنه قوله
توضيحه اه اقول تعليل التوضيح انا قد ذكرنا سابقا ان الاستصحاب من حيث الشك الماخوذ فيه لا يخلو عن اقسام لتعلق الشك تارة بالمقتضي باقسامه
من الشك في قابلية المستصحب للبقاء وعدمها بان يكون من الامور التي فيها الوجود الآني الحصول والشك في مقدار استمراره مع اليقين باصله من جهة
النبات ونحوه كما لو شك في انقضاء حياة الحيوان وعدمه مع العلم باصل الاستمرار ومن جهة نسيان اول زمان حدوث العقد الموجب للشك
والشك في بقائه والمستصحب على ترديده بين امرين يعلم بقائه مع احدهما وارتفاعه مع الآخر كما لو تردد الحيوان الموجود في البيت بين كونه من افراد الفيل
او من افراد العصفور وتارة اخرى بالرافع باقسام من الشك في وجوده والشك في وصفه من جهة الجهل بالحكم او من جهة الشك في الموضوع المستنبط
او الموضوع الصرف والمصداق الخارجي ومما ذكرنا يعلم ان الشك في الحكم الشرعي ايضا لا يخلو عن احد هذه الاقسام المذكورة وملخص الجواب ان الاب
الى الحكم الشرعي وغيره في صورة الشك في المقتضي مطلقا لا يمنع التمسك بغلبة الموجودات فانه غير انه لكنه لا ينفع لان المقصود من الاستصحاب
اثبات الاستمرار في الان المشكوك او البقاء في الجملة لا يكفي في ذلك مع انه لا ضبط في مقدار الاستعداد ولو سلم فالتمسك بها موقوف على تحقق كل نوع
لا يتمشى في صورة الشك المسبب عن تردد المستصحب بين امرين لمعارضة احتمال كونه مندرجا تحت احدهما باحتمال كونه مندرجا تحت الآخر مع انه يلزم
عدم اجراء الاستصحاب في غير محل الغلبة ولا يلتزم به احد لا غيره فان لفقها يجرون الاستصحاب في حيوة الغائب عنه منقطعا الى مائة وعشرين او
مائة سنة مع عدم العلم بهما والغالب لا يزيد على سبعين وفي صورة الشك في المانع يمنع التمسك بها لعدم وجود القدر الجامع الذي لا بد منه في التمسك
بالغلبة فان الموانع مختلفة في الاشياء كما لا يخفى الا ان الموانع مشتركة في انها في الاغلب لا يوجب التلف فتامل **قوله** فان المتطهر بماء تعم
اقول ينبغي تقييده بالغافل والا لم يكن من باب الاستصحاب الحدثي لانه لا يمكن مع عدم الغفلة قصد التقرب في التوضي بمثل ذلك المائع فلا يتحقق
الوضوء قوله خصوصا في الشبهة اه اقول وجه التخصيص ان الغلبة لا يمكن جعلها من الظنون الخاصة فلو اريد اثبات حجيتها فلا بد من التمسك
بحجية الظنون المطلقة وهو ايضا لا ينفع في اثبات حجيتها عند من يقول باختصاص الحجية في الظنون المظنونة الاعتبار دون غيرها اذ الغلبة
لا تندرج فيها نعم ينفع في اثباتها عند من يعمم الظنون بالنسبة الى غير المظنونة الاعتبار لكنه مع ذلك لا ينفع بالنسبة الى الموضوعات لانهم
يجعلونها تحقق الاحكام دون الموضوعات ودليل الانسداد الذي هو عمدة ادلتهم لا يفيد ازيد من ذلك قوله التي لا يعتبر فيها الغلبة اتفاقا
اقول الظاهر ان بنائهم على حجيتها في مباحث الالفاظ والموضوعات المستنبطة بل يظهر من ذلك يعض ارباب الظنون الخاصة كصاحب الاشارات انهم
بل يظهر من المحقق القمي ره في اوائل باب تعارض الاحوال من القوانين حجيتها في غيرها من الموضوعات ايضا واستدل عليها بالعرف والاخبار انهم مثل ما
رواه اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام
قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس وقد صرح في مبحث وقوع الامر عقيب الحظر انها قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع
فلهم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وليعلم ان كلام ذلك المحقق مضطرب في ذلك المضمار فتعدد الى البين والتيسا فحكم في جواب من جهة قوله
بغلبة المجازات بعدم مقاومة الظن الحاصل من الغلبة للظن الحاصل من الوضع وحكم في المبحث المذكور بكونها من القواعد النفيسة وقدمها على الوضع
مع انها لم تبلغ حد المجاز المشهور لم يدعه احد ايضا وهو ممن يقول بالتوقف في المجاز المشهور كما صرح في مبحث التبادر بل ظاهر كلامه في رد صاحب المعالم
في مباحث الاوامر انه يقول بتقديم الحقيقة المرجوحة فلا تغفل **قوله** ومنها بناء العقلاء اه **اقول** المتصدي لذكر هذا الدليل مختلفون
في تقريره بل في بيان ملاكه ومناطه فمنهم من صرح بان بناء العقلاء على ذلك للظن الحاصل من الاستصحاب فالاتكال على الظن حقيقة ومنهم من
صرح بان بنائهم على السببية ومنهم من اطلق الكلام في ذلك كيف كان فمما يورد عليه انه لا علم بما ذكر في المتن ان غاية ما يثبته هو الحجية في
الاحكام العرفية والامور العادية ولا يفيد بالنسبة الى الشرعيات ومجاراة بعدم الفرق من ان الامرين الشرعيات وغيرها من جهة ظهور الامر فيه
اخرى بتنقيح المناط وفيه ما فيه ومما يورد عليه ايضا ان حجية بناء العقلاء بعد تسليم ثبوته في الاحكام الشرعية ليست من باب الاستقصاء
اذ لو اريد الاستقراء بناء العقلاء فيما انسد عليهم باب العلم فيه كما في امور المعاش حيث لا علم لاحد فيها لابتنائها كثيرا على الامور المستقبلة وكما في
الاحكام الشرعية بناء على الانسداد الاغلبي فهو مسلم ولا مجال لانكاره ولكن لا يجدي في حجية الاستصحاب بل ذلك تمام لمطلق الظن الذي يكون من جملته
الظن الاستصحابي والمقصود اثبات حجية الاستصحاب بالخصوص ولو اريد استقراره فيما ينسد عنه باب العلم في الاحكام الشرعية كما هو مذهب ارباب
الظنون الخاصة والاخباريين فيها فهو ممنوع ثم لو سلم استقرار بنائهم على العمل بالاستصحاب فيها فلا دليل على حجية ذلك الا تقرير المعصوم وهو
يثبت الحجية وهو مشروط بعد اشتراط اطلاعه بامكان ردعه عن ذلك وعدم ردعه عنه لو سلم الاستقرار بنائهم على العمل بالاستصحاب فيها فلا دليل
على حجية ذلك لم يسلم الثاني لثبوت الردع بالعمومات الناهية عن العمل بغير العلم العمومات الدالة على حجية اصالة البراءة ويكفي في ثبوت الردع

ذلك ظن قلنا ان الاستصحاب فلما يوافق البراءة فلا يكون ادلة البراءة رادعة عنه قلت لا يثبت حجية الاستصحاب فيما اذا خالف البراءة والمقصود اثبات عموم
الحجية فان قيل لا يصلح شيء مما ذكر من عمومات حرمة العمل بالظن وعمومات البراءة للردع اما الاولى فلان فادتها حرمة العمل بالظن الذي لم يقم دليل على
اعتباره والظن الاستصحابي من الظنون المخرجة بالدليل واما الثانية فلان التحقيق بناء حجية البراءة على حكم العقل والاستصحاب انما يكون مبنيا
حكم العقل ايضا على ذلك التقدير فلا يحكم العقل بالبراءة في مورد الاستصحاب قلنا ما الدليل المخرج للاستصحاب عن الظنون المحرمة فان كان بناء
العقلاء فكلامنا الآن في اثبات حجيته وان كان غيره فعلى مدعيه الاثبات مع انه خارج عن موضوع البحث كما لا يخفى ومنه يظهر الجواب عما ذكره
القائل بالنسبة الى البراءة مع انه ما جعله التحقيق خلاف التحقيق ومنه ايضا يظهر الجواب عما عسى ان يورد في المقام من ان حرمة العمل بالظن ليست
ذاتية بل هي تشريعية وان حرمة العمل بخلاف البراءة ليست من حيث هو هو بل من جهة طرح ادلتها وبعد ثبوت بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب
لا يلزم تشريع ولا طرح واما ما يقال من ان حرمة العمل بالظن ذاتية لا تشريعية فليس بشيء **قوله** لاجل الغلبة اه **اقول** لا يخفى ما في
هذا الكلام من عدم نعته لما اطنبنا فيه سابقا من عدم انضباط والقدر الجامع الذي لا يتحقق معه الغلبة قوله هذا رجوع الى الاستدلال اه
اقول لان الاستدلال بان عدم وجدان الدليل دليل على عدمه هو تمام في استصحاب الحكم المحتاج الى الدليل ومحل الكلام في الاستصحاب هو الشامل
للاستصحاب الموضوعي قوله احتج النافون اه اقول ذكر بعض الافاضل ان القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقا مما لم نعثر بقائله وانما وجدناه
منقولا في كلام البعض ونحن قد نقلنا سابقا نسبته الى من نسب اليه وان لم يتحقق صحة النسبة عندنا ايضا نعم يظهر من بعض المعاصرين حجيته
في الموضوعات المستنبطة مما لم يقل بنفيها القائلون بالنفي المطلق وان كان ظاهر بعضهم دخولها في النزاع ايضا والى ذلك يرشد كلام الشهيد الثاني
ره حيث نقل حجية الاستصحاب عن اكثر المحققين ثم قسمه على اقسام اربعة من استصحاب حال العقل واستصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص
الى ورود ناسخ واستصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال واستصحاب حكم الاجماع في مورد النزاع فان
استصحاب حكم العموم اذا كان من موارد النزاع كان سائر الاصول اللفظية من الوجودية والعدمية كذلك ويدل على ذلك كلام المحقق الخوانساري
ره في شرح الدروس وربما يستبعد القول بالنفي المطلق من جهة الزامه مخالفة البديهة نظرا الى لزومه اختلال النظام وانسداد باب الاحكام
بل مخالفة السيرة المستمرة القائمة على اجراء الاستصحاب كما اشرنا اليه سابقا مع ان المتامل في كتب السلف والخلف من النافي والمثبت للفقهية الاصولية
يجدهما متمسكين بالتمسك بالاصول اللفظية الوجودية والعدمية وقد يقتضي عنه بان ما ذكر لم يبعد ان يدعي من جواز العمل بالمستصحب في وجوبه في
الموضوعات المستنبطة ولعل ذلك لاجل امر آخر وراء الاستصحاب من حكم العادة ونحوه مما يوجب الظن ولذا يعبرون بها في اصالة عدم التخصيص وعدم النقل
وعدم القرينة دون استصحابه وهذا نظير ما اشرنا سابقا من الاجماع المؤدي بين الاستصحاب وقاعدة الاشتغال واصل البراءة فلعل ذلك لاجل الاصل
مستفاد من الغلبة والظهور العرفي كالحقيقة واصالة الوضعية في النبات وغيرها مما لم يلاحظ فيه حالة سابقة **قوله** ان كان يحمل الكلام اه
اقول وبتقرير آخر اخصر واوضح ليس اثبات الحكم بالاستصحاب اثباتا له بغير دليل اذ الاستصحاب دليل بحكم الاخبار فاثبات الحكم في الحالة الثانية
كاثباته في الحالة الاولى في الاستناد الى الدليل عالمستند في مثال المتيمم في الحالة الاولى وفي الثانية الاستصحاب الثابت حجيته بالاخبار المعتبرة فيجب ان
ينظر في الدليل الدال على حجية الاستصحاب فان دل على حجيته على الاطلاق من غير فرق بين صورة الشك في المقتضي والشك في المانع فالحجة المذكورة لا
لها اصلا اذ لا يبقى لها مورد على هذا التقدير وان دل على حجيته في خصوص صورة الشك في المانع فالحجة المذكورة وان لم تكن ممنوعة من راسها الا ان اطلاقها
في محل المنع واما ما ذكره من المثال فان كان بناؤه في الاستصحاب على المسامحة فحكم بوجوب المضي في الصلوة بعد وجدان الماء ايضا وان بنينا على المداقة العقلية
فلا يحكم به لتغير الموضوع بتغير حاله الا ان عدم ثبوت الحكم في المثال بالاستصحاب لا يوجب انتفائه في سائر الموارد وسيأتي ما يناسب ايضاح هذا المطلب
قوله ان يقطع ببقائه فيها اه **اقول** يظهر من هذا ان القائلين بالحجية يدعون افادته القطع فما ذكره سابقا من انه لم يعهد دعوى القطع
من احد في غير محله قوله لزوم التناقض اه اقول توضيحه ان الغرض من اثبات حجية الاستصحاب اثباتها فيما لا يوافق اصلا آخر والا فلا حاجة اليه
لكفاية ذلك الاصل حينئذ وفي صورة عدم الموافقة لا بد من ان يقابل اصلا من الاصول فانه ان كان قضية اثبات الحكم فاصالة البراءة تقتضي عدمه
وان كان قضيته نفيه فان الاشتغال يقتضي ثبوته ففي المثال المعروف مقتضى الاستصحاب وجوب المضي في الصلوة ومقتضى الاشتغال عدمه بل حرمته فيلزم
التناقض قوله والاولى في الجواب اه اقول ملخص الجواب ان التعارض فرع التكافؤ وهو غير متصور في شيء من الموارد لان الاستصحاب بالنسبة الى
غير وارد فيهما من قبيل الوارد والمورود والمزيل والمزال والشك السببي والمسببي فيتحقق في محل الاستصحاب الشك السببي وارد سواء قلنا بكون
حجيته من باب الاخبار والتعبد او من باب الوصف والظن النوعي والشخصي اما على الاول فلان موارد الاخبار الحاكمة بالاستصحاب انما هي من قبيل
الشك السببي فلو قلنا بسقوطه بسبب التعارض يبقى الاخبار بلا مورد اذ من المسلم عدم الانها على اعتباره في الشك المسببي وبعبارة اخرى اما ان يحمل
الاخبار عند التعارض على المسببي او على السببي الثاني اولى اذ لا يلزم عليه التخصيص بالنسبة الى المسببي بخلاف الاول فانه يلزم عليه التخصيص بالنسبة
الى السببي واما على الثاني فلان المدرك فيه بناء العقلاء كما عرفت ولا شك ان بنائهم على تقديم المزيل على المزال لا الغاء التعارض بينهما ولما

على الثالث نظاهر لوجود الظن في جانب المزيل فلا يتحقق في جانب المزال لعدم امكان حصول الظن الفعلي بالطرفين **قوله** والجواب عنه اولا آه
اقول هذا جواب نقضي توضيحه ان اطلاق البراءة التي انعقد الاجماع على حجيتها يرد عليها هذا الايراد بان يقال لو كانت حجة لكان بينة النفي
اولى وارجح من بينة الاثبات لاعتضادها بها مع انه خلاف الاجماع فما جوابكم فهو جوابنا بعينه **قوله** اللهم الا ان يقال آه **اقول** ذكر في التقي
عن النقض المذكور وجهين احدهما ان اعتبار اصل البراءة ليس لاجل الظن ليكون مرجحا ملاحظة الحالة السابقة بل لاجل التعبد فلا
يحصل به الاعتضاد اذ لا معنى لاعتضاد الدليل بالاصل لعدم اتحادهما موردا ورتبة فلا يجتمعا اعتضادا واستقلالا وان حصل خلاف ذلك
عن بعضهم كصاحب الرياض ره غفلة توضيح ذلك ان حجية اصل البراءة انما هي بحكم الآيات والاخبار الدالة على انه لا تكليف الا بعد البيان
بحكم العقل بقبح التكليف بدونه وليس ذلك ناظرا الى الواقع بان لا يكون في الواقع تكليف بل يجوز العقل ثبوته في الواقع ولا يحكم مع ذلك بتنجزه
في حق المكلف الجاهل بخلاف الاستصحاب فانه ناظر الى الواقع من حيث افادته الظن به كما هو مذهب المتقدمين فيكون من قبيل الادلة الاجتهادية الناظرة
الى الواقع فلو كان الاستصحاب حجة كان تقديم بينة النافي مما لا بد منه لاعتضادها بالظن الاستصحابي المعتبر فعدم التقديم كاشف عن عدم الحجية
بخلاف اصل البراءة فانه لا يفيد الظن بالواقع حتى يكون عاضدا لبينة النافي موجبا لتقديمها فلا ملازمة بين حجيته واعتضاد بينة النافي به
اذ الاعتضاد انما يكون بما يفيد الظن ثانيهما ان عدم تقديم بينة النافي حين اعتضادها باصل البراءة لا يستلزم عدم حجية اصل البراءة لانعقاد الاجماع
على حجيته في الاحكام الكلية دون غيرها والبينة انما هي في الموضوعات فلا يلزم من عدم حجيته في الموضوعات عند تعارض الامارتين فيها عدم حجيته
كذلك فان قيل لا نسلم قيام الاجماع على حجيته في الاحكام ايضا فلا فرق بين المقامين قلت انكار ذلك مكابرة وكفى شهيدا على ذلك بوقوع
الخلاف في تقديم الاصل المقرر على الناقل او العكس كما سنبينه في باب التعادل والتراجيح فان قيل المانع ان يمنع وقوع الخلاف في حجيته في الموضوع
ايضا كالاحكام نظرا الى انه جرى فيها في بعض المقامات من غير نكير قلت المقصود عدم قيام الاجماع على نحو حجيتها المستندة الى العقل ونحو
لان بناء الموضوعات ليس من شأن الشارع لتمشي فيها حكم العقل على الوجه المذكور **قوله** وثانيا بما ذكره جماعة آه **اقول** هذا
جواب حلي توضيحه ان عدم تقديم بينة النفي على بينة الاثبات ليس من جهة عدم حجية معاضدها بل من جهة قوتها لكونها وجودية ولذا يقدم
الجارح على المعدل فان الاول يدعي العلم بخلاف الثاني فلا ينافي ذلك حجية معاضدها من البراءة والاستصحاب وهو واضح **قوله** وربما
تمسكوا آه **اقول** منها ان لازم القول بحجية الاستصحاب هو الحكم بموت من لم يعلم بقاؤه لا الحكم بحيوته لان البقاء مستلزم لحوادث عديدة ولا
في مخالفتها للاستصحاب مع ان ما يكون خلاف الاصل فيه اقل اولى من غيره ولا اقل من الحكم بالتوقف فيعلم ان الحكم بالبقاء ليس من جهة الاستصحاب
ومنها انه لو بني على الحكم ببقاء ما كان لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الاصل لاقتضائه بقاء عدمها ومنها ان العمل بالاستصحاب عمل بالظن وهو
محرم بالكتاب والسنة ومنها ما تمسك به بعض الاخباريين من ان العمل به يستلزم عدم العمل بالاحتياط واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة
انه قد ثبت من الادلة وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية سواء كان مسبوقا بالعلم الاجمالي ام لم يكن فيما كان الاستصحاب فيه موافقا للاحتياط كما اذا
كان مثبتا للتكليف لم يحتج اليه بل يكفي الاحتياط في اثباته وفيما كان فيه مخالفا له كما اذا كان نافيا له كان اللازم طرح الاستصحاب لئلا يلزم طرح
الاستصحاب احتياط الثابت وجوبه بالعقل والنقل نظرا الى عدم امكان جمع المتنافيين ولا يخفى ان هذا الدليل والدليل الثالث من الادلة المذكورة
في المتن من واد واحد لما كان المستدل بهذا الدليل لا اصل له سوى الاحتياط اجرى الدليل بالنسبة اليه والتقرير الجامع الشامل لجميع الاصول المنافية
لمدعى المنكرين لحجيته من الاصوليين ايضا هو ان يقال ان العمل بالاستصحاب مستلزم لعدم العمل بالاحتياط فيما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي وعدم العمل
بالبراءة فيما لم يكن كذلك اما التخيير فلا يلزم من العمل بالاستصحاب طرحه اذ التخيير الذي هو من الاصول العملية هو التخيير العقلي ولا يحكم العقل بالتخيير
مع وجود الاستصحاب لان حكم العقل به انما هو فيما اذا دار الامر بين محذورين لا يمكن طرحهما ولا العمل باحدهما دون الآخر وفي مورد الاستصحاب يؤخذ بمقتضاه
والجواب عن الاول انه لا يلزم من القول بحجية الاستصحاب في غير صورة وجود المعارض حجيته فيها والاخذ بما يكون خلاف الاصل فيه اكثر انما هو من جهة
ملاحظة القاعدة المقررة في الوارد والمورود وتمام الكلام والمراد عن الثاني ان مخالفة الاصل في الحوادث انما هي لوجود السبب الموجب للحدوث ورفع اليد عن حكم
الدليل لوجود معارض له اقوى منه لا يوجب خروجه عن الدلالة وابطاله رأسا مع ظهور دلالته وعن الثالث ان التعويل على الاستصحاب وان كان من جهة افادته الظن
الا ان الادلة الناهية عن العمل به من الكتاب والسنة غير شاملة لمثل هذا الظن لقيام الدليل المعتبر على جواز العمل به وخروجه عنها انما هو من باب التخصص
لا التخصيص وهذا نظير ما ذكروه في العمل بالخبر الواحد اعتراضا وجوابا ولا يخفى ما في هذا الجواب الاول لما يطلب بما اشرنا اليه من ان حرمة العمل بالظن
ليست لاجل كونه محرما ذاتيا بل اما من جهة التشريع او من جهة استلزامه مخالفة الاصول ولا ريب ان العمل بالاستصحاب بعد قيام الدليل عليه ليس تشريعا
في شيء واما ارتكابه مخالفة الاصول فيما الكلام فيه وعن الرابع ان العمل بالاستصحاب غير مستلزم لمخالفة الاصل لا في الاحتياط ولا في البراءة لانه حاكم
عليهما لا معارض وتفصيل الكلام وان كان مما يذكر فيما بعد مما يغني عن التطويل في هذا المقام ان الاصل الذي يتصور معارضته للاستصحاب
هنا ومخالفته له احد الاصلين البراءة والاشتغال اما البراءة فوجه حكومة الاستصحاب بالنسبة اليها انه قد تقدم في مسئلة البراءة ان الدليل

على حجيتها اما العقل او النقل وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون الشبهة التي تجري فيها الاصل حكمية او موضوعية والاستصحاب ايضا كالبراءة
في هذه الاحتمالات ولا اشكال في تقدم الاستصحاب على البراءة على بعض التقادير وان كان محل الاشكال على بعض التقادير الاخر اما على تقدير
كون الشبهة فيهما حكمية مع كون المناط في حجية البراءة هو العقل سواء كان مدرك الاستصحاب هو العقل او النقل اذ الحكم بالبراءة هو الحكم بعدم العقاب ورفع
المؤاخذة في الاحكام المجهولة والاستصحاب على التقديرين بيان للحكم اما على تقدير كون مدرك حجيته العقل فلانه حينئذ يصير من الادلة الاجتهادية
الناظرة الى الواقع الدالة على الحكم الواقعي واما على تقدير مدركية حجيته النقل فلانه حينئذ حكم ظاهري شرعي فلا يكون العالم به معذورا
مندرجا تحت عنوان الجاهل فلا يجري في حقه البراءة واما على تقدير كون الشبهة فيهما حكمية مع كون مدرك حجية البراءة النقل فلما عرفت في مباحث
البراءة من ان ادلتها الدالة عليها مختلفة متخالفة فبعضها يدل على التوسعة ورفع المؤاخذة كقوله الناس في سعة ما لم يعلموا وقوله رفع عن امتي تسعة
وبعضها يدل على ثبوت الاباحة الظاهرية للاشياء المجهولة كقوله كل شيء مطلق الخ فان كان المستند في حجيتها هو القسم الاول فتقدم الاستصحاب عليها
ظاهر لما ذكرنا من كون الاستصحاب بيانا وعلما ولو ظاهريا وان كان المستند هو القسم الثاني فان جعلنا مدرك الاستصحاب هو العقل فلا وجه لتقديم الاستصحاب
على البراءة لان البراءة على هذا التقدير تصير من الامارات الشرعية كاليد والبينة فلا يجوز رفع اليد عنها بمجرد الظن بخلافها وان جعلنا مدركه النقل
ففي تقديمه عليها اشكال نظرا الى ان حجية كليهما انما هي من باب التعبد الشرعي وقد يتفصى عن الاشكال سيد الرياض في بعض بياناته على ما حكاه عنه بعض
الاساتيد بان ما يدل على الاباحة الظاهرية من ادلة البراءة مغياة بالاباحة الى ان يرد فيه نص فيكون مفادها ما لا يكون منصوصا على حكمه اصلا لا بعد الشك
ولا قبله فما كان منصوصا على حكمه ثم صار مشكوكا في الان الثاني الذي هو مجرى الاستصحاب ليس مشمولا له بل يدل على النظر الى الغاية على عدم العمل بالبراءة
فيه ومثال ذلك العصير العنبي اذا ذهب ثلثاه بالشمس مثلا فحكم بنجاسته للاستصحاب لورود النهي فيه لو قبل زمان الشك وربما يورد عليه بان الاحكام
تتبدل بتبدل العناوين وتختلف باختلاف الحالات فلا يكفي ورود النهي في العصير قبل ذهاب ثلثيه في اثبات نجاسته بعد ذهابهما وتغيير الحكم
محل تعارض الاستصحاب والبراءة هو الحالة الثانية وظاهر انه لا نهي بالنسبة اليها ويتفصى عن الاشكال بوجه آخر ملخصه ان مجرى الاستصحاب هو ما اذا
التغير في الموضوع سواء قطع بعدم التغير في نفس ذات الموضوع بان يكون التغير في الامور الخارجة عنها او شك فيه دون ما اذا قطع بعدم التغير فيه الا
اجماعا ومورد البراءة هو الثاني والاخير فبينهما عموم من وجه فمادة الاجتماع هو صورة الشك ومادة الافتراق من الطرفين هو ما العلم ومن هنا يظهر
ان ما ذكره المجيب من حصول التعارض بينهما اصلا مما لا وجه له كما اشرنا اليه فوجه الترجيح ان الاصلين متى كان في احدهما الشك في مجريهما الآخر
الاستصحاب يفيد التقديم احد طرفي الشك هو الموافق لليقين السابق بخلاف اصل البراءة فكان الشارع ناطقا بالحاقها بالمشكوك الذي ليس فيها
ما يقتضي الاولوية احد طرفي الشك فيها فلا مجرى لها مع وجود المرجح لاحد الطرفين الذي هو مجرى الاستصحاب وبما ذكرناه يظهر انه لا فرق في مقام
التقديم بين الشبهة الحكمية والموضوعية واما الاشتغال فوجه تقديم الاستصحاب عليه ان حجيته ان كان من باب حكم العقل بوجوب الاجتناب عن
المهالك فالاستصحاب لكونه من الادلة الشرعية يؤمننا عن الخوف وان كان من جهة دلالة النقل كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونحوه فكذلك لان
قلنا بكون النقل ناظرا الى حكم العقل بان يكون من باب الارشاد نعم يشكل الحكم بتقديمه لو قلنا بانه ليس من باب الارشاد بل يدل على وجوب الاحتياط
لكن الخطب سهل بما مر في مباحث البراءة من عدم سلامة اسانيدها لكن ولا دلالتها على الوجوب ثانيا بل غاية ما يفيده هو رجحان الاحتياط
حسن في كل حال **قوله** لا يخلو ظهوره عن تأمل آه **اقول** قال بعض الافاضل في مقام تعداد الاقوال ومنها انه حجة في الدفع ولا في الاثبات وهو
المصدر الشرعي في تنقيحه وفرع عليه ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح لنفي ارث الغير عنه دون ارثه عن مورثه والتفتازاني نسبه الى الحنفية عدم الحجية
في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وقال هذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان حيوة المفقود بالاستصحاب حجة لبقاء ملكه لا لاثبات
الملك له في مال مورثه وفيه ان بقاء ملكه استصحاب للحكم الشرعي فينبغي ان يفرع عليه ما مر من التنقيح لا ما ذكر انتهى ومنه الذي نسب الى صدر الشريعة
ونسب بعض نسبه الى التفتازاني غير المعنى الذي هو محل الكلام فظاهر كلام هذا البعض ان التفتازاني لم ينسب اليهم هذا المعنى لكن لنا تامل في كلام
التفتازاني مجرد على خلاف ذلك نعم عبارة العضدي ليس ظاهرا فيما استظهره التفتازاني بل هو محتمل لارادة ما ذكره صدر الشريعة بل لا يبعد دعوى
ظهوره فيه كما لا يخفى ثم ان ظاهر بعضهم كالفاضل الجواد ره وغيره اختصاص مورد الاجماع في العدميات باصالة البراءة والظاهر ان اصالة عدم النسخ
ايضا مما لا اشكال في كونه مندرجا تحت مورد الاجماع واما اصالة عدم التخصيص واصالة عدم التقييد ونحوهما فبعض العبارات يشعر بوقوع الخلاف
فيها من بعض الاخباريين وان استظهر بعض المعاصرين كونها مندرجة تحت الاجماع كاصالة عدم النسخ ثم ان مما اشتبه ان القائلين بحجية الاستصحاب
العدمي هل يقولون بها بالنسبة الى الاثار الوجودية والعدمية جميعا كما يظهر من الناقلين لهذا القول او يخصونها بالثانية كما يظهر من الحنفية حيث
انهم لا يقسمون اموال المفقود فيرتبون على عدم موته عدم قسمة امواله التي هو من الاثار العدمية ولا يرتبون عليه عزل نصيبه من مال مورثه لكونه
من الاثار الوجودية ومما حققنا من ظهور كلام التفتازاني فيما نسب اليه من نسبة الخلاف بين الوجودي والعدمي بالمعنى الذي اسلفنا الى الحنفية يظهر
لك ان ما ذكره بعض المعاصرين في رد صاحب الفصول في توجيه التفصيل المذكور بان ما ذكره يكشف عن غفلته عن مراد اصحاب هذا القول بثبوت الفرق

بين عدم جريان الاستصحاب في الاثبات وعدم حجيته فيه وبين عدم حجيته للاثبات ومقصود المفصل هو الثاني ومفهوم الاول غفل عنه فلا تغفل **قوله** ثم ان معنى عدم اعتباره اه **اقول** حاصله انه اما ان يراد ان الامر الوجودي لا يستصحب بخلاف الامر العدمي وهو القول بالتفصيل وامّا ان يراد ان الامر الوجودي لا يترتب على استصحابه شيء سواء كان المستصحب وجوديا او عدميا فلا دخل له بالتفصيل المذكور **قوله** وبالجملة فظهر له اه **اقول** ظهر مما ذكره المصرّح الا هنا ضعف ما وجه به صاحب الفصول القول بذلك التفصيل بعد اعترافه بعدم عثوره على دليل ذكروه وهو ان استمرار الوجود يحتاج الى وجود متعدد فيحتاج في اثباته في الزمان الثاني بالاستصحاب الى دليل بخلاف العدم فانه امر واحد مستمر وقد اعترف هو بضعف ما ذكره **قوله** وحينئذ فقوله فانه على يقين اه **اقول** دفع دخل مطوي ملخصه انه كيف يمكن القول بعدم حجية الاستصحاب الوجودي مع انه المذكور في مثل هذا الخبر اذ المتيقن في السابق هو الطهارة وحاصل الدفع ان المراد استصحاب عدم الرافع اعني الحدث وكان ذكر الطهارة انما هو من باب ذكر المضاف مسامحة والظاهر انه لا اصل المقصود **قوله** سواء تعارض اه **اقول** مثال الاول هو طهارة بدنها من استصحاب المعنى في الصلوة المتيم مع استصحاب الاشتغال ومثال الثاني هو مسئلة الطهارة المذكورة انفا **قوله** ولكن يرد عليه اه **اقول** ويمكن الايراد عليه بوجه آخر وهو ان اللوازم المترتبة على الامر الوجودي المترتب على الاستصحاب العدمي قسمان لوازم شرعية ولوازم عقلية او عادية اما الاولى كجواز الدخول في الصلوة في مثال الطهارة فيمكن اثباتها باستصحاب الرافع كالحدث في المثال واما الثانية فلا يمكن اثباتها به الا على القول بحجية الاصل المثبت فلا يكون الاستصحاب كافيا في اثباتها فيبقى الاحتياج الى الاستصحاب الوجودي بحاله ويمكن دفعه بان الاصل المثبت الذي لا يكون حجة هو الذي يثبت اللوازم العقلية او العادية الثابتة للواسطة المحمول عليها كالطهارة في المثال واما الذي يثبت اللوازم العقلية او العادية التي يمكن حملها على نفس المستصحب ايضا فلا اشكال في حجيته وذلك كجواز الدخول في الصلوة في المثال فانه كما يثبت للطهارة يثبت لعدم الحدث ايضا الا ان هذا لا يقلع مادة الايراد كما لا يخفى **قوله** ما ذكره المحقق الخونساري اه **اقول** استدل هذا المحقق على ذلك التفصيل بوجهين الاول ان الاخبار لا يظهر شمولها للامور الخارجية لان بيان حال الموضوعات ليس من وظيفة الشارع والثاني يمكن تقريره بوجهين احدهما انه لا بد من حمل الاخبار عن ظواهرها لعدم اجتماع اليقين والشك فاما ان يضمر الحكم او يجعل اليقين عبارة عن المتيقن وعلى الثاني لا يشمل الامور الخارجية لان المتيقن الخارجي لا ينقض باليقين الخارجي مع ان المعصوم قال لا ولكن ينقضه بيقين آخر مثله وذلك يجري في الاول لو جوز الجعل الثانوي فيها واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال على ان المجاز ارجح من الاضمار وثانيهما ان معنى الاستصحاب هو جعل ما ثبت في الآن الاول في الآن الثاني وهو في الاحكام ممكن لقبولها الجعل من الشارع بخلاف الموضوعات فانه لا يمكن فيها الجعل فان جوزنا مثلا لا تقبل الجعل في الآن الثاني اذ لا معنى له مع عدمها ولا حاجة اليه مع وجودها ولا يخفى ان هذا غير الوجه السابق لان هذا ناظر الى عدم امكان جعل الشارع اياه في الموضوعات وذلك كان ناظرا الى عدم شمول الاخبار لها والجواب عن اول وجهي الاول هو الذي ذكره شيخنا المصرّح وعن ثانيهما ان ترجيح المجاز على الاضمار انما هو في صورة وجود المرجح والمرجح في المقام يرجح الاضمار وهذا ظاهر لمن تامل في الاخبار وعن الوجه الثاني ان معنى استصحاب الموضوع ليس جعله حتى يلزم ما ذكر بل معناه هو ترتيب آثاره المترتبة عليه في الآن الاول سواء بقي الموضوع ام لا فان قيل يلزم عليه استعمال اللفظ في معنيين لان معنى اليقين الواقع في الاخبار بالنسبة الى الاحكام هو المتيقن وبالنسبة الى الموضوعات هو آثار اليقين وكذا يستعمل النقض فيما يناسبهما وبطلانه بديهي عند اهل التحقيق قلنا قد استعمل النقض في معنى واحد عام شامل للمعنيين فهو من قبيل الاشتراك المعنوي وعموم الاشتراك **قوله** اذ يبعد ان يكون اه **اقول** يمكن دفع الاستبعاد بان وظيفة الشارع وان لم تكن بيان امثال ذلك لكنه قد تصدى كثيرا دفعا عن التصاعيب لخفته بيان ما هو ابعد من ذلك من الامور الخارجية التي قلما تصير منشأ للحكم الشرعي او يترتب عليها بالقوة او بالاحظة بعض الافراد ويرشد الى هذا تعرضهم لبيان كثير من مسائل الطب والنجوم وغيرهما **قوله** لا يظهر له فائدة اه **اقول** قد يمنع انحصار الفائدة في ذلك بل له فوائد اخر منها انا ان قلنا بحجية الاستصحاب في الموضوعات وجريانه فيها فيقدم الاستصحاب الموضوعي على الحكمي عند تعارضهما وان قلنا بعدمها فلا بد من استصحاب الحكم الموجود في الموضوع حينئذ فيتعارض استصحابان حكميان ويتساقطان لعدم رجحان احدهما على الآخر ويرجع الى الاصل من البرائة او الاشتغال ومنها انه لو نذر صوم شهر معين بحيث ينحل الواجب الى واجبات متعددة بان يريد صوم كل يوم من الايام مستقلا فاذا شك في يوم معين انه هل هو من الشهر او لا فعلى القول بجريانه في الموضوعات يستصحب الشهر فيجب صوم اليوم المشكوك فيه وعلى القول بعدمها فيحكم بالبرائة لكون الشبهة بدوية وفي المثال المفروض يظهر ثمرة اخرى لو كان ما بعد الشهر مما يحرم فيه الصوم كعيد الاضحى فعلى القول بالحجية يستصحب الشهر ويصوم في ذلك اليوم المشكوك فيه انه هل هو من الشهر او هو يوم العيد وعلى القول بعدمها فالحكم فيه هو التخيير لدوران الامر بين الوجوب والحرمة **قوله** بان يقال لو مات قريبه اه **اقول** حاصله انه يستصحب هنا الملازمة المتحققة حال اليقين بحيوة نظيرها ما يقال في مقام الترتيب اذا غلا اذا شك من انه لو كان ماء العنب غلا لتنجس وفي صلوة المسافر بعد دخول الوقت انه لو صلى حاضرا لصلى تماما فيستصحب الملازمة الموجودة في المسئلتين **قوله** ولكن التحقيق اه **اقول** اراد تضعيف كلام المحدث السابق وملخصه انه كيف يمكن استصحاب الآثار بدون استصحاب الموضوع مع

انها تابعة لوجود **قوله** فهو المصرّح به في كلام المحدث اه **اقول** وكذا المحدث العاملي ره قال في الفصول المهمة في باب ان الشك لا ينقض اليقين ابدا بعد ذكر جملة من الاخبار اقول ان هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب الشمس او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من جهة المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية وقال في موضع آخر في باب عدم جواز العمل بالاستصحاب في نفس الاحكام الشرعية بعد ذكر صحيح خلف بن حماد الوارد في تمييز دم الحيض عن دم العذرة اقول ابو حنيفة ومن معه استدلوا هنا بالاستصحاب في الحكم الشرعي وقد حكم بان ذلك باطل ثم ذكر الحكم الشرعي وقد نقلنا كلامه اه ايدك الله على المدعى عموم كما في مواضع النجع والاحاديث في ذلك كثيرة وقال في حاشية الوسائل في باب ذكر هذا الخبر ما يقرب مما ذكره وذكر في الفوائد الطوسية ان المتتبع في اخبار الاستصحاب يجدها واردة لبيان اجراء الاستصحاب في الموضوعات كالطهارة والنجاسة والليل والنهار والرطوبة واليبوسة فمورد تلك الاخبار هو الموضوعات بحكم التتبع فحكم بحجية الاستصحاب فيها فلا تتعدى الى غيرها من الاحكام الكلية الى غير ذلك من كلماته والجواب عن ذلك كله اما اولا فبان الاخبار الواردة في حجية الاستصحاب على وجه الاطلاق كثيرة ايضا كخبري الخصال والبحار المشتملين على الحكم بالمضي وكموثقة عمار فيتمسك بها واما ثانيا فبانه لو سلم اختصاصها بالموضوعات بالنظر الى مواردها فنقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل واما ثالثا فبانه لو بني على عدم التعدي فينبغي الاقتصار فيها على حجيته في الموضوعات الخاصة التي هي مواردها كالطهارة والنجاسة والليل والنهار ولا وجه للحكم بحجيته في الموضوعات على الوجه الكلي كما هو مذهبهم ثم ان الاستدلال على عدم حجيته في الاحكام بوجهين في كلماتهم بتقريرات اخر منها ما ذكره بعضهم وهو ان النصوص قد توافقه وقد تخالفه كما في حديث الجارية التي اشتبه عليها دم العذرة بدم الحيض ولو كان قاعدة يرجع اليها في استنباط الاحكام لم ترد الاحاديث بخلافه ومنها ان من المقرر اختصاص الخطابات بالمشافهين ولا ريب انهم كانوا متمكنين من العلم بالنسبة الى الاحكام فان اختصاص الاخبار بغير الاحكام ثبت المطلوب والا لزم جواز العمل بالاستصحاب مع التمكن من العلم ايضا ولم يقل به احد ومنها ان العمل في الاحكام قبل الفحص حرام قطعا فيستصحب الحرمة فيما بعد الفحص ومنها ما ذكره بعض الافاضل ممن قارب عصرنا تاييدا للاخباريين وهو ان شمول الاخبار للاحكام يلزم منه تقييد اطلاقها لضرورة اشتراط العمل بالاستصحاب في الحكم بالفحص وهو خلاف الاصل والجواب عن الكل ظاهر من التامل فيما ذكرناه وما ذكره في المتن فلا نطيل **قوله** لكنه صرح باستثناء اه **اقول** قد تقدم من المصرّح نقل كلام المحدث الدال على ذلك في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء ثم ان كلمات هذين الشيخين المحدثين الذين نقلنا كلماتهما وكلمات غيرهما من الاخباريين متخالفة في مقدار الاثبات والنفي والمستثنى والمستثنى منه فكلام المحدث الاسترابادي حسبما عرفت صريح في حجيته في الموضوعات وفي مسئلة عدم النسخ وكلام المحدث العاملي خال عن استثناء الثاني ولعل انما تركه لظهوره اذ هو مما اتفق عليه الاخبارية والاصولية وبعض منهم احدهما او شيء على منوالهما عبر ببيان المستثنى بعبارة مغايرة لهما اعم مما يستفاد من كلامهما بالنسبة الى مقام الاثبات والاستثناء من النفي حيث قال في بيان الصورة الاولى اعني صورة اجرائه في عدم النسخ احدها ان يصل الينا حديث في حكم شرعي فيستصحب العمل به حتى يظهر ما هو ارجح وهو حجة عمدة انه يشمل استصحاب العموم والاطلاق الى ان يثبت التخصيص والتقييد بخلاف كلام ذينك المحدثين فانه خال عن بيان حكم ذلك بل تطويل الاستراباذي الكلام في هذا الباب مع عدم تعرضه لذلك يشعر بعدم حجيته فيهما عنده ولعل في ذلك مرتبة البداهة حتى يجعل عدم تعرضهما له كعدم تعرض المحدث العاملي لمسئلة عدم النسخ ثم ان المستفاد من كلامهم عدم حجيته في الامور الخارجية التي لم يدل على وجودها الوجود سببها كالرطوبة واليبوسة والحمرة والحجية فيما دل عليه كالامثلة التي ذكروها فيكون النسبة بينهما وبين الموضوعات والمتعلقات التي ذكرت في كلمات هؤلاء نسبة التباين لاحتمال انه يجمعها بينهما بملاحظة بعض الاعتبارات لا التباس منافيهم كما لا يخفى **قوله** لانهم منعوا اه **اقول** يعني ان محط نظر المحدث هو الشك في المقتضي والعقود فيه من ادوات الشك في الرافع ايضا فهم اشمل من منعه **قوله** فيرد عليه اولا النقض اه **اقول** توضيح النقض ان يجري الاستصحاب في الليل والنهار اما هما انفسهما او الكيفية الحاصلة منهما مثل كون الشمس تحت الارض وفوقها او الاحكام المترتبة عليهما مثل جواز الاكل في الاول وحرمة الافطار في الثاني وعلى التقادير لم يجر فيه الموضوع اما على الاول فلان الموضوع المستصحب انما هو الليل والنهار الكائن قبل عروض الشك وهو ظاهر البطلان لعدم تعلق الشك بهما لتيقن ارتفاعهما في زمن الشك واما هو المجموع المركب مما يكون قبل زمان الشك وبعده وهو كذلك ايضا فيكون المراد استصحاب مطلق الليل والنهار بمعنى الامرين المجملين المهملين استصحابهما اصعب من استصحاب الحيوان لان المناط في تغيرهما وتغايرهما تغير الزمان وتغايره بخلاف مثل الحيوان كما لا يخفى واما على الثاني فلان استصحاب كون الشمس تحت الارض وفوق الارض الذي كان قبل زمان الشك لا معنى له للعلم بارتفاعه وكذا الكون الحاصل المركب مما قبل الشك وما بعده واما على الثالث فالامر اظهر من ان يحتاج الى البيان **قوله** وثانيا بالحل اه **اقول** ملخصه ان الاقوال في مقام احراز الموضوع في مجرى الاستصحاب ثلاثة احدها الاحراز بالمداقة العقلية وهو ظاهر كلام المستدل ومقتضى هذا القول عدم حجية الاستصحاب في صورة الشك في المقتضي وحجيته في صورة الشك في المانع بافسامه سواء كان في الاحكام ام في الموضوعات ولا وجه للتفصيل بين الاحكام والموضوعات حينئذ وثانيها الاحراز بالادلة الشرعية الدالة على المستصحب وعليه لا وجه للتفصيل ايضا كما لا يخفى وثالثها الاحراز

ومو كالشارع فيما ذكر فالحاصل ان المناط على التحقيق هو العرف ومو لا يلتفت الى امثال هذه التغيرات بل التحقيق ان بقاء الا زمان يحيل الحدث ساقط عن اصله اذ لو اراد من تبدل الموضوع تبدله من اصله بحيث لا يبقى موضوع المسئلة الاولى فتعليق من يقول بحجية الاستصحاب يشترط فيه بقاء الموضوع بل هو شرط في تحقق مجراه وكذا لو اراد ان الحكم الثابت في موضوع في حال كان ثبوته له مقيدا بتلك الحال بان يكون كالجزء منه ولو اراد منه تبدله كوصف الموضوع وقيده فعليه انه من شرائط الجريان ايضا وبه يتحقق الشك الذي هو من الاركان **قوله** من ضعف دلالة الاخبار اه **اقول** ولو سلم دلالتها على وجوب الاحتياط فلا شك ان الوجوب ليس ذاتيا كوجوب الصلوة ونحوها بل هو لاجل دفع الخوف عند الوقوع في الهلكة والعمل بالاستصحاب يؤمن العامل عند ذلك من الادلة الشرعية المجعولة من قبل الشرع كما ذكرناه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار الدالة على مجرد التوقف فان مقتضاها الامر بالتوقف عن الحكم الواقعي لا الظاهري الذي هو الاستصحاب فتدبر **قوله** الذي نسبه الفاضل التوني اه **اقول** هو على ما نقله المصرح التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها وبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجري في الاول دون الثاني وقد ينسب اليه التفصيل بين الحكم الطلبي والوضعي وقد ينسب اليه التفصيل بين الحكم الوضعي فيجري فيه دون غيره فلا وينسب اليه في كلام جماعة انه لا يقول بالحجية في الاحكام التكليفية ويقول بها في الوضعية مطلقا وقد يتخيل انه اذا قال بجريانه في نفس الاسباب والشروط والموانع يتبعها في الاحكام فليس الامر كذلك مع القوم الا لفظيا وفيه ما لا يخفى فانه لا يقول بجريانه في الامور المذكورة مطلقا بل اذا كانت مطلقة كما سيظهر عليك نعم ما ذهب اليه يشبه ما اختاره الاخبارية في ذلك في الحقيقة قائل بجريانه في موضوعات الاحكام الوضعية ومتعلقاتها لا في انفسها مع ذلك فبين قوله وقولهم فرق واضح وانت اذا احطت خبرا بما حققنا سابقا من الفرق بين مرحلة على الجريان وبين الحجية تعرف انه من القائلين بحجيته مطلقا لا من المفصلين وانما ذهب الى عدم الجريان فيما ذكره لعدم القابلية لانتفاء احد الشروط والاركان وهو الشك في الزمن اللاحق وسيتضح عليك ذلك **قوله** لا باس بصرف الكلام اه **اقول** المراد بالحكم الوضعي ما يكون بجعل الشارع ويكون غير الاقتضاء والتخيير الذين يتحقق بهما الاحكام الخمسة التكليفية وعرفه الغزالي على ما نقله الفاضل الجواد عن بعض شراح المنهاج بانه تعليق الشارع وربطه شيئا بشيء بجعل احدهما دليلا او سببا او مانعا او شرطا للاخر كالاجماع لوجوب العمل به والزنا لوجوب الجلد والنجاسة للبيع والطهارة للصلوة وهو على المشهور السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان قال العلامة الطباطبائي في فوائده وكذا الحكم بكونه الشيء جزءا وخارجا والحكم بان اللفظ موضوع لمعنى المعتبر له شرعا فلا تختص بالخمسة المذكورة اولا وانا وهم بعض عبارات القوم بل كل ما استند الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي انتهى ومنهم من جعل الاحكام الوضعية ثلاثة الشرط والسبب والمانع كالعلامة والسيوري والحاجبي والفاضل الجواد وغيرهم ومنهم من زاد الرخصة كالحاجبي والعضدي ويوهن كلامهما ما يكون الصحة والبطلان في المعاملات منها ومنهم من زاد عليها العلامة والعلة كالشهيد الثاني الا انه احتمل رد العلة الى السبب والعلامة اليه او الى الشرط ومنهم من زاد عليها العزيمة والرخصة والصحة والبطلان جميعا كالامدي ومنهم من زاد على هذه التقدير والحجة كالقرافي واخر مبادلا الحجة بالاجزاء ومنهم من عد منها كون الاجماع حجة ومنهم من زاد غير ذلك مما هو متفرق في كتب القوم وانت خبير بان بعض المذكورات مما لا يختلف حقيقة فلا ينبغي ذكره على حدة كالحجة فانه قسم من السبب فانهم فسروها بما يستند اليه القاضي في الاحكام كالبينة والاقرار واليمين مع النكول ومع الشاهد الواحد ومنهم من احتمل ردها الى الشرط والمانع ايضا واما التقدير فانا بالبرهان كون فقدان الماء شرعا معرضا لجواز التيمم وكون العتق مصححا للملك في مقابل التقدير حيث نزل الموجود منزلة المعدوم ومو قيل فلعل اقتراح وبعضها كالصحة والبطلان لا يختص معنا واحدا وقد اختلف فيه باعتبار تعدد معنا فان الصحة والبطلان مما اختلف في كونهما منها على اقوال ثالثها التفرقة بين العبادات والمعاملات ورابعها التفرقة بين تفسيرها في العبادات والاوجه ومنعهم لوضعيتهما بانهما من الاحكام العقلية الصرفة فان الحاكم بهما هو العقل ولا يحتاج فيهما الى الشرع والى توقيف الشارع بل لا يقبل من جعل ممنوع بان مدار شرعية الحكم على ان يكون بيانا ووظيفة الشارع وان كان العقل مستقلا فيه كما حققنا ويبتنى على التحقيق في مباحثه كما فيما عنا الصبي بالصحة وعدمها تعرض لها الاصحاب في الكتب الاصولية والفقهية والتحقيق انها غير منحصرة في عدد بل كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة فهو حكم تكليفي وكلما لم يكن كذلك مع انتسابه الى الشرع فهو وضعي ومن تحديد النسبة بينهما عموم من وجه قال في تمهيد القواعد ثم الاحكام بالنسبة الى خطاب التكليف والوضع ينقسم اقساما فمنها ما يجتمع فيه الامران وهو كثير كالجماع وغيره من الاحداث فانها توصف بالاباحة في بعض الاحيان وسبب في وجوب الطهارة ويوصف بالتحريم مع بقاء السببية وكذا فروض الكفايات فانها مع الفرض سبب في سقوط التكليف بها عن الباقين في اصول العبادات واجبة وسبب في عصمة غير المستحل لتركها والمعاملات توصف بالاحكام مع سببيتها لما يترتب عليها ومنها ما هو خطاب تكليف لا وضع فيه وهو مثل جميع التطوعات فانها تكليف محض ولا سببية فيها ولا شرطية ولا مانعية ويشكل بانها كالكراهة المبطل كالصلوة المندوبة او تحريمه كما في الحج لوجوبه بالشرع ومنها ما هو خطاب وضع لا تكليف فيه كالاحداث التي ليست من فعل العبد كالحيض واخويه كاوقات العبادات الموقتة وانها موانع واسباب محضة ومنها ما هو

من خطاب الوضع بعد ما هو عين خطاب التكليف قبله كسائر العقود فانها قبل الوقوع توصف بالاحكام الخمسة وبعد الوقوع يترتب عليها احكامها انتهى كلامه فع مقاما والمقصود هو الاشتغال على اصل المطلب وان كان للنظر في بعض ما ذكره مجال ثم ان مما ينبغي التعرض له الثمرة المرتبة على الخلاف في الاستقلال والانتزاع فنقول انهم قد ذكروا ثمرات غير مهمة لا يهمنا ذكرها فنقتصر على ما ذكروا ما يصلح لكونه ثمرة وهي امور منها انه اذا دار الامر بين كون الواجب مطلقا او مشروطا كالزكوة بالنسبة الى بلوغ النصاب او بين كون المطلوب مقيدا او غير مقيد كالصلوة بالنسبة الى السورة فعلى القول بالاستقلال يحكم بعدم الاشتراط والتقييد لاصالة عدم الجعل وعلى القول الاخر يرجع الى الاصل بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو البرائة او الاحتياط قبل بلوغ النصاب وبالنسبة الى السورة لكلك خبير بان هذا لا يتم الا على القول بحجية الاصل المثبت لان الواجب مطلقا الذي يثبت بالاصل انما هو من اللوازم العقلية ومنها انه اذا تغير رأي المجتهد كما اذا جوز العقد بغير العربية او لا ثم احاله فعلى القول بالانتزاع يلزم زوال الحكم الوضعي اعني سببية العقد للاثار بالنسبة الى الازمنة المستقبلة والاثار المتجددة وعلى القول الاخر لا يلزم ذلك فيحكم بانتقال المبيع الذي باعه بالعقد الفارسي مثلا ولو بعد تغير رأي المجتهد كذا قيل واورد عليه بان الاحكام الوضعية بناء على الاستقلال ايضا انما تثبت مع اعتقاد المجتهد بها فلا يبقى بعد تغير الرأي على القولين فلا يكون لذلك ثمرة ومنها مسئلة ولوغ الكلب بالنسبة الى غسل الاناء الذي وقع فيه سبع مرات فعلى القول بالانتزاع اذ انفى وجوب الزائد من ثلث غسلات بالاصل ينتفي الحكم الوضعي اعني النجاسة وعلى القول الاخر يجب العلم بارتفاعها لانه مقتضى الاشتغال اليقيني فيحكم بالغسلات السبع تحصيلا للبرائة اليقينية ومنها مسئلة الاستحاضة الكثيرة بالنسبة الى الوضوءات الثلثة او الخمسة فعلى القول بالاستقلال يجب الخمسة لثبوت الحدث ولا يعلم زواله الا بها وعلى القول الاخر يكفي ثلاثة لانه لا يعلم ارتفاع وجوب الزائد بالاصل **قوله** لو فرض نفسه حاكما اه **اقول** لا يخفى ان هذا لا ينفي وجود الحكم الوضعي اساسا بان يوجد مورد يكون الحكم الوضعي مستفادا اولا وبالذات ويستتبع الحكم التكليفي كما في قوله من اتلف مال غيره فهو ضامن وقوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي على التحقيق من افادته الحكم الوضعي لا مع ان التوجه لو جعل ان تردوا على المولى بالنسبة الى العبد والفعل مختلفة وربما يكون غرضه لقاء العلاقة بين امرين بحيث يصير عنوانا لموارد كثيرة كما لا يخفى ومن هنا عبر في الزبدة وشرحه بان الوضع مستلزم للتكليفي لا العكس والحق عندنا وفاقا لمحققي الفحول والاشارات والمناهج بل المشهور كما في الاخير انها احكام صدرت من الشارع ولها عوارض وخواص مما يهتم به ولا سيما الصحة والبطلان فان المقصد الاهم في الفقه ولا سيما في المعاملات تمام البحث عنهما ولا وجه لارجاعها الى الاحكام التكليفية بالتكلفات الركيكة لاختلافهما مفادا ومورد دليلا ومطلقا مع انه لو بني على الارجاع لرجع الاحكام الخمسة التكليفية الى ثلثة لرجوع الحرمة والوجوب الى حكم واحد كالكراهة والندب لا يعني شبهة الخصم من ان هذه الاحكام راجعة الى الاوصاف المجعولة في الاشياء كالحرارة والبرودة في مخلوقة له تعالى من حيث انه قادر لا من حيث انه شارع وموارد الاسباب الشرعية معرفات منكور كاشفة عن الامر الثابت في نفس الامر وهو الحكم التكليفي الى غير ذلك لانها كالشبهة في مقابلة البديهة ولا يؤيدها ما من علمائنا التعريف المشهور للحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير على ذلك وان لم يرتضه علية سائر التعاريف له ومن انه لا حاجة الى جعل على حدة للحكم الوضعي فالاصل عدمه ومن بناء العرف على الاكتفاء بالتكاليف فيما اذا ارادوا افادة سببية شيء لشيء او شرطيته له او غير ذلك ومن ان جعله يستلزم تحصيل الحاصل بعد استفادته من الحكم التكليفي لانها اوهن من ان يبين **قوله** خصوصا عند من لا يرى كالاشاعرة **اقول** الدليل عندهم في نفس المأمور به مصلحة ولا في المنهي عنه مفسدة تبعثان الشارع على الامر والنهي بل انما يحسن ويقبح بعد امره ونهيه فالحسن مثلا انما هو في نفس الامر فح لا يعقل السببية مع ان السببية لو كانت من لوازم ذات السبب لكانت مكشوفة لا مجعولة **قوله** ولا نعقلها ايضا اه **اقول** لقائل ان يقول يمكن ان يكون من هذا القبيل اذ الشارع كما انه قد يطلب الشيء المعين قد يوقع العلاقة بين شيئين بحيث يكون مقصوده الالزام به لحفظ انتظام الحكم وانضباط الامر كايقاع العلاقة بين العقد والملكية او الزوجية مثلا **قوله** ليستا بجعل جاعل اه **اقول** وذلك لانهما متاخران عن الحكم المجعول من الشارع بواسطتين الامر والاتيان بالمأمور به ومن هنا قد يزيف قول القائلين بان الفاظ العبادات اسامي للاعم بان الصحة التي هي من الاحكام العقلية كيف تجعل جزء للموضوع فافهم **قوله** فيما ان الموقت اه **اقول** يمكن تصوير وقوع الشك في الموقت بوجوه ثلاثة منها ما ذكره المحقق القمي ره وغيره وهو مذكور في المتن ومنها ان الوقت قد يتردد امره بين زمانين وما بعده كالغروب الشرعي المردد بين استتار القرص وذهاب الحمرة المشرقية فالشك في الحقيقة انما تعلق بتحقق العارض وهو الاستتار ومنها انه قد يشك في كون الموقت موسعا او مضيقا فانه بعد مضي زمان يحتمل كون الحكم مضيقا يشك في بقاء الحكم فيستصحب ومنها ما ذكره بعض المعاصرين وهو انه اذا ثبت الحكم بالعلامة وجعل دليلا عليه في الجملة ولكن يشك في ان وضعها لذلك هل يكون على الاطلاق او على التقييد من حيث ان الوضع لم يعلم كيفيته ليرتفع الاشتباه بظهور الفرق بين المطلق والمقيد بل بالاجماع مثلا كما في استصحاب جواز الرد بالغبن الفاحش بعد ما قال العلم به مثل ذلك ما لو وجدنا النص يبادر عند الزلزلة والكسوف وكل مخوف الى الصلوة فنعلم سببية الخوف فنشك هل كانت المبادرة للتوقيت كما في الكسوف او لا كما في الزلزلة فنحكم بالوجوب على من لم يبادر وان تمادى الوقت بالاستصحاب الى غير ذلك من الوجوه **قوله** فهو خارج عما نحن فيه اقول

فيلزم اولا الكلام انه لا تقييد في كلام القائل مع انه يعرض لمورد هو لا ايراد على انكاره وقوع الشك في الموقت لا على انكاره حجية الاستصحاب على التسمح
يقال انه خارج عن محل النزاع ولا مجال لانكاره ولا يخفى ورود الايراد مع ملاحظة الغرض المذكور **قوله** لعموم الامر الدال على الاستمرار اه **اقول**
قد يورد عليه بان التمسك بالعموم لو تم فالدليل انما يصح اذا كان الدليل دالا عليه كقولهم تمسكوا بالسبت ابدا والا فيحتاج الى الاستصحاب ولا
ينحصر الشك في النسخ فيما اذا استفيد الحكم من الدليل بل الشك فيه يتصور على وجهين احدهما ما ذكره وهو ان يشك في ثبوت الحكم الموقت في كل يوم
ونسخه في ذلك اليوم وثانيهما ان الحكم الموقت هل يبقى الى اخر الوقت المضروب له او ينسخ قبل انتهائه وهذا يتحقق فيما لا يكون فيه
عموم زماني فانه يكفي في تحقق التوقيت ولعل قوله فتامل اشارة الى ذلك **قوله** واما الشك في تحقق المانع اه **اقول** ربما يعترض على هذا الايراد
بوجه اخر وهو ان ما ذكره فيه يكون يجري في اصالة البراءة سواء اريد من الصوم الواقعي ام مطلق الامتثال الواجب بالادلة الخارجية ولو بعد القطع بما
يوجب علم التكليف بالواقعي اذ الشك في الاول انما هو في نفس التكليف وفي الثاني في زيادته وقلته فلا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري في
الموسع اذا احتمل عروض ما يمنع من التوسعة وكذلك الامر في صورة دلالة الامر على التكرار اذ الشك هنا يرجع الى الشك في ثبوت التكليف
لو كان التكرار او تكرارا تقييدا والى زيادة التكليف وقلته لو كان بتعدد مطلوبية ومرجع الكل الى شيء واحد هو عدم العلم بالموضوع في ان الشك
وفيه ان تحقق الحكم وثبوته في الزمن الاول ولو بالنسبة الى مرحلة الظاهر مما لا شك فيه فيكون بعد الشك في الزمن الثاني من مجاري الاستصحاب
قوله اللهم الا ان يقال اه **اقول** حاصله ان المنع من جريان الاستصحاب فيه انما هو لكونه من قبيل الشك في المقتضي واما اذا ارجع الى
الشك في المانع على هذا الوجه فلا مانع من جريانه حينئذ **قوله** ولا يجوز اجراء الاستصحاب في الحكم اه **اقول** وبمثل ذلك قد يجعل اخبار
الاستصحاب مثبتة لقول المفصل ودلالته عليه توضيحه ان اليقين المذكور فيها اما محمول على اليقين بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم
التكليفي واما محمول على الاعم والاخيران باطلان فيتعين الاول وهو المطلوب ووجه بطلان الاخيرين ان الاول منهما يستلزم التفكيك بين السؤال
والجواب فان مورد السؤال هو الحكم الوضعي مضافا الى عدم جواز استصحاب الحكم التكليفي مع ثبوت الحكم الوضعي والثاني غير ملائم لاستلزامه
المجاز المعارض بالتخصيص الراجح عليه بيان ذلك ان مورد السؤال مما افاض فيه الاستصحاب ان استصحاب الطهارة واستصحاب الامر بالصلوة المقتضي
للطهارة اليقينية وقد رجح الامام عليه السلم استصحاب الحكم الوضعي ولا يمكن ان يكون المرجح هو اليقين السابق لانه يفيد ظاهر التعليل بكونه علة
تامة لاشتراكه بينهما فلا بد من حمل العلة على المقتضي وابقائه على اليقين على الاعم او ابقاء العلة على حالها وحمل اليقين على اليقين
بالاحكام الوضعية والثاني لكونه تخصيصا اولى من الاول فيكون الاول مرجوحا وفيه ما لا يخفى **قوله** لان كل واحد من المكره اه **اقول**
مضافا الى ان هذا الاستصحاب من الاصول المثبتة التي لا عبرة بها وذلك لان اثبات الاكثر باثبات للازم العقلي كما لا يخفى **قوله** فمرجعه الى الشك
اه **اقول** قد يحقق في محله انه اذا ثبت الوجوب النفسي لشيء فبعد الشك لا يمكن اثبات الوجوب الغيري له بالاستصحاب كما اذا اريد اثبات الوجوب لجزء
الاجزاء مع فقدان جزء بل يرجع فيه الى قاعدة الميسور والمعسور وغيرها **قوله** ولا عن فوله وجها اه **اقول** يمكن توجيهه بانه اذا كان الامر للفور
اقتضى ان يكون بمنزلة واجب موقت مضيق وهو اعم من ان يكون الفور قيدا اولا وبعبارة اخرى الفور المستفاد من الامر ان يوخذ فيه على وجه التقييد
او على وجه تعدد المطلوب والثمرة بينهما ارتفاع الامر بارتفاع الجزء الاول من الوقت على الاول وعدمه على الثاني فيمكن في صورة الشك في
كيفية اعتبار اثبات الحكم في غير الزمان الاول بالاستصحاب الكاشف عن اعتباره على الوجه الثاني مع ان الفور الذي لا مسرح للشك فيه هو
الفور الحقيقي واما الفور العرفي الذي هو المعتبر في الامر على القول به على التحقيق فقد يشك فيه في صدقه على زمان معين وعدمه فيحتاج الى الاستصحاب
وهذا نظير ما ذكروه فيما اذا افاد الامر التكرار من امكان وقوع الشك بين التكرار الناقص والزائد **قوله** لان هذا لا ينقسم اه **اقول** لا شك
ان التاثير من صفات السبب بعد تحقق سببيته بحكم الشرع او العقل والحكم الوضعي هنا بناء على ما عرفته من تعريفه هو الحالة الحاصلة من جعله سببا
بمعنى القاء العلاقة بينه وبين غيره وهي تابعة لمقدار الجعل وهو انما يختلف باختلاف المصالح والذي لا ينقضي الا بالنسخ هو الذي يتحقق بالنسخ
فالمراد النظر في مقدار الجعل في كيفية القاء العلاقة بمعنى انه جعل سببا دائميا او مقيدا بوقت او حال ولعل مراد المص الاشارة من التاثير
هو هذا المعنى **قوله** كالخيار المسبب عن الغبن اه **اقول** يمكن بيان كون الخيار وحق الشفعة من الاحكام الوضعية بجعل كل منهما سببا
فان الخيار سبب لعدم استقرار الملك على غيره في الخيار وحق الشفعة سبب لتسلط الشفيع او جعل كل منهما مانعا كما لا يخفى وبهذا البيان
ظهر لك وجه كون الخيار وحق الشفعة من امثلة الحكم الوضعي وسقط ما اورده بعض المعاصرين على صاحب الفصول حيث جعلهما من امثلة الحكم
الوضعي بانهما ليسا من الاحكام الوضعية ولا موضوعا لها الا ان يتسامح بالقول بعد الاختصاص في عدد فان السببية مما لا تهديد المنتقى
عليه على كونه حكما وضعيا حسبما قررناه سابقا نعم يرد على صاحب الفصول ان صاحب الوافية لم يطلق القول بحجية الاستصحاب في الاحكام الوضعية
ليورد عليه بالنقض بها ويحكم ببطلان اطلاقه كلامه في الحجية بالنسبة الى الاحكام الوضعية كاطلاق كلامه في عدمها بالنسبة الى الاحكام التكليفية
فلا تغفل **قوله** فانه لم يظهر من كلامه اه **اقول** لقائل ان يقول انه ظهر من كلامه حيث سلم اولا حجية الاستصحاب في الجملة ثم ذكر موارد من

الجريان فنعلم منه ان نقض الاسباب ونحوها مما يمنع جريانه فيها **قوله** هذه هي عين الشبهة التي ذكرت في التفصيل الخامس جوابها جوابها
قوله فلا اشكال في عدم ارتفاع اه **اقول** قد يقال ان جملة المسقطات المخالفة وفيه ما فيه **قوله** وبه يندفع ما يقال اه **اقول** هذا نظير
ما ذكروه في استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من ان الموضوع اما ان يكون هو الماء المتغير فبعد زوال التغير لا يبقى الموضوع ولما
ان يكون الماء في حال التغير فالموضوع باق وهو الماء فيستصحب النجاسة **قوله** فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى ضعف ما ذكره من جهة ان الامر
تختلف بارادة التقييد وتعدد المطلوب كما في الاوامر بالنسبة الى المرة والفور وغيرهما وبه يختلف الاحكام فلا وجه لما ذكر **قوله** قد نسب
جماعة الى الغزالي اه **اقول** اختلف كلماتهم في النسبة فبعضها ظاهر في انكاره الحجية في استصحاب حال الاجماع وبعضها نص في انكاره عدم
الجريان فيه وهو مناسب التحقيق حسبما قررناه ثم انه ربما ينسب هذا القول الى جماعة اخرى وتنسب الى جمع من الاخباريين ايضا وكيف كان فالمعروف
ان هذا التفصيل مذهب الغزالي وان كان ربما ينسب اليه النفي المطلق مطلقا او في الشك في المقتضي قال بعض الاجلة ممن قارب عصرنا بعد
كلام له ومما ذكر تبين ان محل الخلاف الواقع في المسئلة هو القسم المذكور ان خاصة اي استصحاب حكم الاجماع والاستصحاب في الموضوعات
الصرفة ثم جعل المسئلة مسدسة الاقوال وجعل منها ذلك التفصيل وقال في موضع اخر في مقام الشك في المقتضي ذهب بعض الى عدم حجيته
وهو الاقوى وفاقا للمرتضى والشيخ والحوفساني والسبزواري واصحاب المعالم والمدارك والحدائق الى ان قال وهو المحكي عن الغزالي ايضا الى اخر ما قال
قوله وقد ذكر في النهاية اه **اقول** كلام العلامة يشهد على ان الغزالي من النافين لحجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية مطلقا سواء ثبت
الحكم بالاجماع او بغيره فانه عنون الاستصحاب عنوانين احدهما استصحاب الادلة القطعية ثانيهما الاستصحاب الاحكام الشرعية وعبر
عنه باستصحاب حال الاجماع وعد الغزالي فيه من المنكرين فيعلم انه منكر للاستصحاب في الاحكام الشرعية مطلقا وقد عد المحقق القمي ره ايضا
من المنكرين مطلقا **قوله** ستعرف في كلام الشهيد ره اه **اقول** قد جرى على هذا الاصطلاح بعض الاواخر كالسيد المحقق الكاظمي ره ولا باس بذكر
عبارته بطولها اذ لا تخلو من فائدة اقلها الاستشهاد بها على المطلب قال ره ان الاستصحاب ينقسم باعتبار الامر المستصحب الى اربعة اقسام الاول
ما يسمى باستصحاب حال العقل الى ان قال الثاني استصحاب حال الشرع وهو استصحاب حال الرد وصغر وامر ثبت شرعا للمكلف بواسطة حكم ورد
جعل وتقرير وبالجملة حكم الوضعي ثم ان كان في محل النزاع والشك في قدح العارض سمي باستصحاب حكم الاجماع وربما خص استصحاب حال الشرع
بهذا ايضا الى ان قال وان كان عند الشك في عروض القادح حيث لا نزاع بين العلماء فمطلق الاستصحاب او استصحاب الحال بناء على تناوله للكل او لما
عدا استصحاب حكم الاجماع او استصحاب حال الشرع بناء على تناوله لما عدا حال العقل الى ان قال الثالث استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم حكم
به الشارع من تكليف او وضع عند الشك في نسخه الى ان يثبت الناسخ سواء ثبت بالاجماع او بالنص ويسمى استصحاب حكم النص والرابع استصحاب
ما لا يدل دليل على حكم العقل ولا على حكم الشرع كاستصحاب حيوة زيد ونحو ذلك ويسمى الاستصحاب الحقيقي ونحو ذلك والشهيد جعل اهل العلم
استصحاب حكم النص قسما واحدا وقد يجعل هذا مع قسم استصحاب حكم الاجماع واحدا لاشتراكهما في ان كلا منهما استصحاب عند الشك في عروض القادح
وجملة الامر في التسمية ان الاستصحاب قد يطلق على الجميع وقد يخص لما عدا استصحاب حكم الاجماع كما وقع لابن الحاجب في استصحاب حال العقل يخص استصحاب
البراءة ونحوه واستصحاب حال الشرع قد يطلق على ما عدا استصحاب حال العقل كما الذكرى وقد يخص باستصحاب حال الاجماع المخصوص بما عرفت من استصحاب
حكم النص بما شك في نسخه والاستصحاب في الموضوع بالالفاظ الى ان قال ان ابن الحاجب جعل الاستصحاب على ضربين استصحاب الحال ونسب القول
بصحته الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان الامر وجوديا او عدميا عقليا او شرعيا واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف ونسب القول بنفيه
الى الغزالي وكيف كان فان اقاويل العامة فيه ثلاثة القول بالحجية على الاطلاق والقول بعدم الحجية والظاهر انه في غير الموضوع بل لا يبعد ان يكون
في استصحاب حكم الاجماع والثالث التفصيل بالحجية فيما عدا استصحاب حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي واما اصحابنا فالمشهور فيهم
القول بالحجية حسبما يقتضيه تصفح كلامهم على ما ذكرنا من اختصاص النزاع باستصحاب حكم الاجماع يكون الغزالي من النفاة ويصير القسمة ثنائية
وقال في موضع اخر في القول بالمنع من الاخذ بالاستصحاب انما يعرف فينا وينسب الى السيد المرتضى واصحاب المعالم والمدارك والذخيرة انما يمنعون من
الاخذ باستصحاب حكم الاجماع دون غيره كما هو طريقة الغزالي بل لا يبعد ان يكون المرتضى ايضا كذلك وقال في اواخر مبحث الاستصحاب بعد كلام له وقد يقسم
باعتبار الامر المستصحب الى اربعة وذلك لان الامر الذي يراد استصحابه والحكم في الحال الثاني اما ان يكون هو الحكم الشرعي ونفيه او موضوعه والاول اما ان
يكون عند الشك في النسخ ويسمى باستصحاب حكم النص سواء كان ثبوت اصل الحكم بالنص او بالاجماع او عند الشك في قدح العارض وابطاله للحكم
الثابت ويسمى باستصحاب حكم الاجماع وان ثبت بالنص وباستصحاب حال الشرع او عند الشك في عروض القادح ويسمى باستصحاب الحال بناء على تناوله
لهذا ولما قبله الى اخر كلامه وفيه اكرامه فعلم ان المراد من استصحاب حال الاجماع في اصطلاحهم استصحاب حال الشرع مطلقا اي دليل ثبت الحكم وان كان ايضا
اتحاد التعبير باستصحاب حكم الاجماع والاستصحاب عند الشك في قدح العارض واتحاد موارده عند القوم بحيث ينبعث من ذلك تداخل الاقوال
بعضها في بعض بدون خوط الفساد كارجاع كلام النافين مطلقا ومنهم المرتضى الى المفصلين بطرق مختلفة الى مقالة الغزالي كما هو بصدد كما يظهر للناظر

باطراف كلامه قوله بل قال انا نافاه اه اقول اى نافلو جوز النقض ونافى الحكم المضاد للحكم الاول وثانى الرافع وعلى الاخير يكون محط
نظره الشك في الرافع قوله ولو كان الاجماع شاملا اه اقول اى لو كان شاملا للزم ما ذكر واللازم باطل لان الاجماع لم ينعقد بشرط الخ قوله
ولا يخفى ان كثيرا من كلماته اه اقول مراده ان المستفاد من كلام الغزالي على ذلك عدم الامتناع من انكار الاستصحاب المتنازع فيه اصلا فحمل كلامه على
انكار حجية مطلق الاستصحاب في محل الخلاف فيه من استصحاب حال الدليل من عمومه واطلاقه واعترض عليه بان حمل كلام الغزالي على ذلك محل الامتناع الى الاصل الاول يجعل
حال الاجماع في كلامه كناية عن اهمال الدليل واجماله وهو مع قطع النظر عن حكم الائمة لما قال الرجل عند في مقام معارضته لبناء الكهنة الوصل الى برهانها
حتى قالوا انا نريد ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين فلا يشتغل الرسل الى برهانها المغير للاستصحاب ولا لما قيل في رده اسقاط الغزالي
انهم لم يستصحبوا الاجماع بل النفي الاصلي الذي دل عليه العقل يكون من الكنايات التي لا قرينة لها اصلا بل القرينة على خلافها وفيه تامل في
مجامع كلامه يقضي بوجود القرينة بل القرائن على ذلك مع ما عرفت ان التعبير عن ذلك باستصحاب حال الاجماع اصطلاح شايع لا يحتاج الى القرينة
قوله جمع في شرح الوافية اه اقول المراد من قولي الغزالي هما القولان المستفادان من كلامه اللذان قال في حقهما السيد المذكور في آه
كلامه قبيل التوجيه اذا ما قلت القولين للغزالي اعني قوله بحجية استصحاب حال الاجماع قضيت منه العجب لان يبتني قوله الثاني انما هو للمنكرين
لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه كقوله فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه لا بد لدوامه من سبب ودليل سوى
دليل الثبوت ثم انه قد يوجه كلام الغزالي بوجه آخر وهو انه مبني على ما عليه اكثر العامة من عدم كشف الاجماع عن الدليل الكاشف عن الحسن والقبح الواقعي
على ما عليه الامامية من كشفه عنه ولا على ما عليه بعض محققي العامة من كشفه عن القاطع فعليهما يرجع كل ما فيه الاجماع الى النص وضعف هذا
التوجيه ظاهر من ضعف مبناه نعم يمكن ان يستدل على مذهب الغزالي وهو عدم حجية استصحاب حال الاجماع لكن لا مطلقا بل في بعض الصور بوجه آخر اشرنا
في المتن وهو عدم امكان احراز الموضوع الذي لا بد منه في جريان الاستصحاب في استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي توضيحه ان الاستصحاب
لا بد فيه من الشك اللاحق والشك اما ان يكون في المانع والرافع باقسامها المذكورة سابقا ولا اشكال في جريان الاستصحاب وحجيته من غير فرق بين
اقسام الدليل من الاجماع وغيره واما ان يكون مسببا عن طول الزمان بحيث يحتمل تغير الحكم بالنسبة الى الان الثاني فحينئذ ان حمل اليقين والشك في الاخبار
على معناهما الحقيقي فيكون مفادها اتحاد الشك عن اليقين وتغايرهما زمانا وعلى تقدير ذلك لم يجر الاستصحاب من غير فرق بين استصحاب حال الاجماع
وغيره ويؤيد ذلك لفظ الفاء الدالة على التراخي في قوله من كان على يقين فشك الخ بل يحكم بعدم امكان اجتماع اليقين والشك في زمان واحد وان
حمل على معناهما المجازي اعني المتيقن والمشكوك فلا دلالة للاخبار على ذلك حينئذ فلا ريب في احراز الموضوع على المسامحة العرفية فينبغي
الحكم بالحجية من غير تفصيل او على المداقة العقلية فينبغي الحكم بعدمها كذلك نعم يتجه التفصيل اذا بني فيه على الادلة الشرعية كما ذهب اليه
شريف العلماء لعدم امكان الاحراز في الاجماع من جهة كونه دليلا لبيا واما ان يكون مسببا عن تبدل احوال الموضوع واوصافه فيجري فيها
ذكر في الشق السابق حرفا بحرف ولما كان البناء في احراز الموضوع على المسامحة العرفية مسلوما للمسامحة في الاحكام الشرعية وعلى المداقة العقلية
مسلوما لتعطيلها فالتفصيل متجه لاختصاص المبنى حينئذ في الادلة الشرعية وبين الاجماع وغيره من الادلة فرق واضح قوله فان التمسك الخ
ليس له اثر اه اقول يعني ان الغزالي من القدماء ولم يتمسك احد منهم في حجية الاستصحاب بالاخبار كما مر مع ان الاخبار انما هي من طرق الخاصة
وليست بحجة عنده مع انه لا تعرض فيها للتفصيل المذكور وقد يورد عليه بان الغزالي يكون من اهل الحق نظرا الى ما يستفاد من بعض كتبه في مواضع
عديدة ككتاب سر العالمين لو سلم انه من العامة فهذا الباب مما يمكن ان يستدل فيه بالاخبار العامية ايضا ومنها النبوي لا تجلسوا الا عند
كل داع مدع يدعوكم من اليقين الى الشك ولهذا اذا تاملت في هذا الامر اظهر لك ضعفه وقد يدل على تضعيف جواب المحقق القمي ره للغزالي بان الاجماع
كاشف عن المصلحة فيستصحبها فان الغزالي من متعصبي العامة بل من الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح ومسببية الاحكام الشرعية عنهما كما
يظهر من كتبه كاحياء العلوم وغيره وذكر المحقق التفتازاني في شرح المقاصد ان بعض علماء العامة لم يجوزوا اللعن على يزيد بن معاوية عليه اللعنة و
من تلك البعض هو الغزالي وقد ذكر كلامه واحتجاجه على عدم جواز لعن يزيد الفاضل المورخ ابن خلكان الشافعي في تاريخه في ترجمة علي بن محمد ابي الحسن
الكيا الطبري الشافعي عماد الدين وفي جملة كلماته انه لا يجوز الترحم على يزيد بل يستحب وهو داخل في قولنا في كل صلوة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات
ونقل ابن حجر في الصواعق المحرقة عن الغزالي انه يحرم على الواعظ وغيره رواية مقتل الحسين وحكاياته وما جرى بين الصحابة من التشاجر والتخاصم
فانه يهيج على بغض الصحابة وطعنهم فانظر الى شقاوة ذلك الزنديق الذي ... موجبا للعن حقيقي كيف يمنع اللعن على ذلك العلج النغل الذي انعقد نطفته
من الزنا مع ان التفتازاني مع كمال تعصبه اصر في شرحي المقاصد والعقايد على جواز اللعن عليه بل بما يستفاد من عبارته الاعتقاد بوجوبه
وقد كتب ابن الجوزي الذي هو من مشاهير علماء الجمهور كتابا سماه كتاب الرد على المتعصب العنيد المانع من لعن يزيد ثم نقل في مجمع البحرين في لغة
الغدير عن كتابه المسمى بسر العالمين بعد حكمه بانه من كبار علماء القوم ما هذا لفظه قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام يوم الغدير من
كنت مولاه فعلي مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة ثم قال هذا رضى وتسليم وولاية وتحكيم ثم بعد

ذلك غلب الهوى بحب الرياسة وعقود البنود وخفقان الرايات وازدحام الجيوش وفتح الامصار والامر والنهي فحملهم على الخلاف فنبذوه وراء ظهورهم و
اشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون الى ان قال ثم ان ابا بكر قال على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم افقال ذلك
هزلا او جدا او امتحانا فان كان هزلا فالخلفاء لا يليق بهم الهزل ثم قال والعجب من منازعة معاوية بن ابي سفيان لعنه الله عليا في الخلافة واين هو من ابن عم
رسول الله صلى الله عليه وآله قطع طمع من طمع فيها بقوله اذا ولي الخليفتان فاقتلوا الاخير منهما والعجب من حق واحد كيف ينقسم بين اثنين والخلافة
ليست بجسم ولا عرض فتتجزى انتهى كلامه قال في المجمع وفيه دلالة على انحرافه عما كان عليه كان المورد راى ذلك في المجمع حكم بدلالة كتاب سر
العالمين المسمى باسرار العالمين على تشيعه والحق ان الطائفة الصلحية من الصوفية الذين يكون بناؤهم على الصلح مع الكل كابن العربي ومولوي
الرومي واضرابهما قد يتكلمون بامثال هذه الكلمات ولا تدل على تشيعهم كما لا يخفى على من تتبع في كلماتهم واما ما ينقل من ملاقاته للسيد
المرتضى ومناظرته له في طريق الحج وقبوله مذهب التشيع على يد السيد ره وافشائه الفارسية بكتاب يدل على تشيعه تصنيفه بعد ذلك كتاب
سر العالمين فهو حكاية لا اصل لها على ما صرح به في المجامع وان نقله بعض الفضلاء ويشهد بكذبه ان وفات السيد ره انما وقع في حدود سنة
اربعمائة وست وثلثين من الهجرة المقدسة وتاريخ تولد الغزالي عام اربعمائة وخمسين على ما نقله ابن خلكان وغيره قوله بعينه موجودة في
بعض مستصحاب اه اقول الغرض من هذا النقض عليه باستصحاب حال النص وتقريره ان يقال ان الخلاف في الان المتاخر فيما ثبت بالنص كاشف عن
عدم شمول النص لتلك الحالة والا لم يكن معنى لمخالفة النص ولو كان النص موجودا في الان المتاخر لم يحتج الى الاستصحاب فبعد عدم شمول النص لم يكن الحكم
في الان المتاخر ثابتا واما الجواب المحكي له فهو ان يقال ان الاجماع على الحكم انما هو على سبيل الاطلاق واللابشرطية فالتوقف طرو القيد مع ان المقصود
ليس استصحاب نفس الاجماع في الزمان الثاني بل استصحاب حكمه بالاستصحاب فانتفاء الاجماع لا يضر في ذلك الا ان يقال ان هذا انما يتم بناء على كشف الاجماع
عن حكمة واقعية اوجبت صدور الحكم عن الشارع كما هو مبني جواب المحقق القمي ره وهو غير مسلم عنده نعم يمكن الايراد على اطلاق كلامه بان الاجماع
تارة ينعقد على استمرار الشيء وبقائه على تقديره وعدم الى ان يرفعه رافع كوجوب التقليد على العامي واخرى على ثبوت حكم في الجملة كحق الشفعة مثلا
فالاطلاق في غير محله واما ما يقال في الجواب من ان الدليل في الان الثاني الذي هو ان الخلاف هو نفس الاستصحاب الثابت دليليته فلا يحتاج اثبات
الحكم فيه الى دليل آخر فهو من غرائب الكلام اذ لو فرض ان الاجماع انما قام على ثبوت الحكم بالنسبة الى الحالة الاولى الموجودة في الزمان الاول بمعنى تقييده
بذلك فلا يبقى مجرى للاستصحاب وليس ادعاء حجيته الا تبيع مصادرة فالشان انما هو في ثبوت التقييد وعدمه فلا بد من صرف الكلام اليه وغاية ما يمكن
توجيه التقييد به هو ما ذكره في طي كلامه من ان الاجماع ليس شاملا للحالتين والا لزم كون المخالف خارقا للاجماع ومع عدم الشمول لا يجري الاستصحاب
اذ هو تحصيل الرابع من الدليل المثبت للحكم لا اثبات حكم مثله في ثاني الحال فلا بد من قابلية الدليل للدوام وهي مفقودة هنا وهو مدخول بما ذكرنا
اللهم الا ان يكون مراده ان موضوع حكم الاجماع مقيد فان الفتوى المجمع عليها في مثال المتيمم انما هي في موضوع عدم وجدان الماء ما دام عدم الوجدان فاذا
انتفى القيد ينتفي موضوع حكم الاجماع فلا يجري الاستصحاب في محل الخلاف لعدم بقاء الموضوع لكنه يرد عليه ان المستصحب هو الحكم المستفاد من
الاجماع لا الحكم مع كونه اجماعيا اي الاجماع وان انتفى مع انتفاء القيد الا ان انتفائه لا يستلزم انتفاء الحكم المستفاد منه لعدم ثبوت التقييد بالنسبة اليه
فافهم قوله نعم قد يفرق بينهما اه اقول اورد عليه بعض المعاصرين بان المراد من بقاء الموضوع الذي اعتبار ذلك في الاستصحاب هو عدم القطع
بانتفائه لا القطع ببقائه مع انه لو تم ما ذكر لما بقي مجرى للاستصحاب الا في مواضع قليلة لان ذلك يجري في النصوص المهملة من جهة تشخيص ان
القيد قيد للموضوع او الحكم فاكثر النصوص من هذا القبيل فاين المجرى للاستصحاب وفيه نظر اما اولا فلانه لا يكفي عدم القطع بانتفاء الموضوع
بل يعتبر القطع ببقائه على ما يظهر من كلماتهم بل صرح به على ما سيأتي بيانه مع انه لو سلم كفاية الاول فانما هو في الموضوع المعين الذي شك في
بقائه من جهة تبدل وصف من اوصافه او حال من حالاته لا الموضوع المجمل الذي لم يتعين ولم يتبين بعد كما فيما نحن فيه واما ثانيا فلان ما ذكره انما
يوكد الفرق الذي هو المقصود من هذا البيان اذ غاية ما يجري الاستصحاب في حكم النص مطلقا لا في بعض الحالات وهو ما اذا الوصف قيد للحكم دون
الموضوع وهذا لا يضر في ثبوت الفرق بل يوكده كما لا يخفى مع ان ما ادعاه في اكثر النصوص في حيز المنع قوله يكفي في دفع الفرق اه اقول يمكن
نفي الفرق بان الاجماع وان كان دليلا لبيا لكنه انما ينقل باللفظ فحال ذلك اللفظ المنقول بحال النص من غير فرق بينهما قوله حجة القول التاسع
اقول هيهنا ثلثة تفاصيل متقاربة متشابهة متناسبة لا يستدل الا قد اشتبه الفرق بينها على غير واحد من الافاضل وهي تفصيل المحقق
الحلي ره وتفصيل المحقق الخونساري وتفصيل صاحب الفصول اما الفرق بين كلامي المحقق الحلي ره وصاحب الفصول فقد عرفته سابقا نقلا عن صاحب الفصول
مع الاشارة الى ما يرد عليه واما الفرق بين طريقتي المحقق الخونساري وصاحب الفصول على ما يستفاد من كلامه هو اختصاص الاستصحاب بالاحكام
التي ثبت استمرارها الى غاية معينة وشك في حصولها عند المحقق وجريانه في كل ما ثبت بقاؤه ما لم يمنع منه مانع حكما كان او غيره وان كان محل
الشك ما تعينه الشرع المعين لا حصول المانع المعين عنده وحينئذ فيرد عليه جل ما يرد على المحقق مما ستعرفه واما الفرق بين مذهب المحققين
فهو ان الحلي قد اجرى الاستصحاب في الشك في المانع باقسامه اعم من ان يكون قد اخذ فيه غاية اولا والخونساري اناط الامر على ثبوت الحكم الى غاية اعم من

ان يكون غاية لمقدار الاستعداد او منافيا وبقاء اوضح لكنه بينهما عموم من وجه لان احدهما ناظر الى كون المستصحب مما يقتضي البقاء او لا مانع وعدمه من غير ملاحظة حال الدليل والاخر ناظر الى ثبوت الدليل العام المثبت للحكم في الزمن الاول وفي الزمن الثاني من غير لحاظ حال المستصحب فما يظهر من المحقق القمي ره والمحقق الشريف ره من تخيل اتحاد المذهبين بمجرد تخيل لا اصل له وربما يحصل الاشتباه بين بعض هذه التفاصيل وبين التفصيل الذي اختاره المحقق السبزواري وستبين ما يزيح العلة ويرفع الاشتباه فانتظر **قوله** والاولى الاستدلال له آه **اقول** توضيح المقال وتفصيل الاجمال ان المراد من اليقين في الروايات هو المتيقن بحكم توجيه النهي عن انتقاضه لو اريد به معناه الحقيقي وحينئذ فالمراد من المتيقن فيها اما النقض الواقعي او الظاهري وعلى كلا التقديرين فالجملة اما خبرية او انشائية وعلى كل تقدير فالمراد من الشك اما ظاهره او متعلقه فهي المشكوك فيه فهذه وجوه ثمانية تسقط الواقعيات منها عن درجة الاعتبار لاستلزامها الكذب على احتمال الخبرية والتكليف بما لا يطاق على احتمال الانشائية ولا وجه للتمسك بالظاهريات منها في الحجية في صورة الشك في المقتضي اما فيما كان المراد من الشك متعلقه سواء حملت الجملة على الخبرية ام على الانشائية فلان عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه انما يتصور في الشك في ناقضية المشكوك فيه اذ لو كان الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض اذ الشك يكون حينئذ في الانقطاع وعدمه لا النقض وعدمه لاختصاصه بما يتصور فيه استمرار ودوام واما فيما كان المراد من الشك معناه الظاهري فلوجوه منها ان عدم النقض انما هو فيما احتمل كونه ناقضا وهو متعلق الشك لا نفسه فيرجع الى الشق السابق ويظهر الباقي بالتامل والعجب من بعض الافاضل حيث حكم بان محط نظر المحقق في الاستدلال بالروايات بالتقريب المذكور مع انك قد عرفت سابقا ان الاستدلال بالروايات لم يكن من طريقة السلف انما حدث في زمن والد الشيخ البهائي وشعر على ذلك من بعده **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان مرجع الشك في الغاية كلها الى الشك في المقتضي وان استمراره بانتفاء الا الى الشك في المانع وانه هل منع عنه او وجود او لا اذ الوجود لا يستحيل ما نفاه الا انه لا يصدق عليه انه ما يقتضي وجود العدم تدبر فيه **قوله** بعد ما ذكر وجوه فارقه آه **اقول** قد تقدم ان حاصل الفصول ذكر الفرق بين ما اختاره وما اختار من جواز تعبد واشير الى عدم تمامية بعضها وبعد المثال بيانا على كونها فارقة فنقول انها لا تكفي في حصول الفرق اما الوجه الاول فلان عدم تعقيبه الحكم الاستصحابي في غير الحكم الشرعي لعله انما كان لاقتضاء المقام كما اعترف به مع احتمال كونه من قبيل ارسال المسلمات واما الثاني فلان اختلاف حال عنبائه كون الحكم مقتضيا لبقائه ما لم يمنع مانع لا يوجب الاختلاف في مجرى الاستصحاب الذي يتحقق به الفرق حقيقة واما الثالث فلان الاستصحاب بعد تحقق مجراه حجة عندهما غاية الامر اختلافهما في الدليل وهو لا يوجب الاختلاف في المجرى ايضا واما الرابع فلان مقتضى دليل المحقق هو كلامه المتوقف وقد عرفت سابقا ما ينفعك في المقام فراجع **قوله** ثم ذكر الشك في وجود الرافع آه **اقول** مثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة الثوب او البدن مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل له من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء فيه مجهول الحال الله فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام مع تعيينهما معلومان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة متعينة في نفس الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يعلم انه حرام لكن بسبب خلطها والاشتباه الخارجي بل الغير ذي حب التعدد المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومثال الرابع الشك في كون نجاسة الكلب بالملح في المملحة مطهرة ام لا كذا ذكر الامثلة بعض الافاضل ثم ان اقسام الشك يزيد على ما ذكره حسبما قرره بعضهم بيانه ان الشك في الحكم اما باعتبار الشك في حدوث الرافع المعلوم رافعيته او باعتبار حدوث ما هو مشكوك الرافعية سواء كان ذلك بحسب الحكم او الموضوع المستنبط او باعتبار الشك في الحادث من جهة كونه من الموضوع الصرفي او باعتبار الشك في الموضوع المستنبط او باعتبار الشك في حكم الحادث او باعتبار الترديد بين امرين احدهما غير رافع قطعا والاخر مشكوك الرافعية سواء كان بحسب الحكم او الموضوع المستنبط وانت خبير بانه يمكن ادراج جميع الاقسام المذكورة فيما ذكره من الاقسام بضرب من التامل **قوله** فان الشك في تلك الصور كان حاصلا آه **اقول** ربما يمنع ذلك بان يقال كان حاصلا من قبل كان الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما يحصل بتشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص وهو لم يكن حاصلا من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وما يورد عليه من ان تقدم الشك في رافعية النوع يستلزم تقدم الشك في رافعية الاشخاص مندفع بان المقصود ان المراد من الشك في الاخبار هو الشك في الامر المتيقن وهو لم يكن حاصلا قبل بل انما حصل بعد تحقق الشك في الامر المتيقن **قوله** ظاهر في تسليم صدق النقض آه **اقول** بذلك يفرق بين مذهبه ومذهب المحقق الخوانساري فانه لا يسلم ذلك كما ستعرف من كلامه ولا ينحصر الفرق بين مذهبيهما في ذلك بل مذهب المحقق السبزواري اعم بحسب الانكار من مذهب المحقق الخوانساري لانهما وان كانا متفقين في نفي اعتبار الشك في المقتضي وفيما كان الشك في المانعية او كان الشك حكميا الا ان الخوانساري يعتبر فيما كان الشك مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط بل ربما يدعى اعتباره فيما كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف ومنه يظهر عدم تمسكه كذلك من مذهب المحقق الحلي ره ايضا لان الاستصحاب معتبر عند الحلي ره

فيما يشك فيه في الغاية سواء كان الشك في حدوثها او كون الحادث هو الغاية المعلوم بعينه او في الحادث المردد بين امرين بالجملة فما يتصور جريان الاستصحاب من امثال هذه الصور لان المقتضي للحكم في الزمن الاول هو المقتضي له في الزمن الثاني فلازم مذهبه ان لا يلتفت الى الشك في وجود المانع او مانعية الموجود وان لم يكن في كلامه تصريح بشيء من ذلك وبالجملة بلغ مذهب المحقق السبزواري من عموم الانكار الى ان اشتبه على بعض الافاضل وحكم بعد نقل كلامه من الذخيرة بان المستفاد من كلامه في غير هذا الموضع نفي حجيته في الامور الخارجية مطلقا **قوله** ويرد عليه اولا آه **اقول** اورد عليه صاحب الفصول بوجه اخص وهو ان اليقين في اخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري وكذلك الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقا فعليا لا تقديريا ولا ريب ان الشك المتعلق بالفعل باليقين الفعلي متأخر عن اليقين في اركان الشك التقديري متقدم عليه اعترض عليه بعض المعاصرين بمنع ظهور الاخبار في ذلك اه ليس بصحيح ويرد على المستدل ايضا ان المراد من اليقين والشك في الاخبار احكامهما من الاستصحاب والبراءة او الاحتياط على الخلاف فيهما فالمراد النهي عن رفع اليد عن حكم اليقين وهو الاستصحاب بسبب حكم الشك وهو البراءة او الاحتياط فيشمل النهي جميع الصور المذكورة مضافا الى ان ما ذكره يجري في صور الشك في وجود المانع ايضا لتقريب ان الشك لا ابتداء له يكون منشأ اليقين بطول زمانها وانقضاء مدة في الشك في وجود البول بعد الطهارة فيكون النقض حينئذ بسبب اليقين فيلزم عدم حجية الاستصحاب في تلك الصور ايضا كما سيشير اليه **قوله** واليقين والشك بهذه الملاحظة آه **اقول** يعني انه يشك في بقاء الطهارة في زمان الشك ويتيقن بها في الزمان السابق عليه في زمان واحد **قوله** وقد يلاحظان بالنسبة الى الطهارة المطلقة آه **اقول** تحرير المرام على ابسط وانفع ان الحاصل في تلك الصور يقين وشكان قد تعلق اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا وهو لا يوجب نقض اليقين السابق بل الشك في كونه مزيلا او فردا له وتعلق احد الشكين بكون الشيء مزيلا او فردا له لو وجد وهو ايضا لا يوجب لتحققه قبل وجود ذلك الموجود المتيقن مع بقاء اليقين السابق على حاله ولا يكون ذلك اليقين علة له لو وجود لوجوده قبله والاخر بقاء الحكم السابق تعلقا بالفعل وهو غير الاول لعدم اجتماعه مع اليقين السابق وانما هو معلول له ومع ذلك اليقين هو الناقض لليقين السابق واما اليقين بالوجود فهو جزء اخير لعلة حصول هذا الشك لا الناقض لليقين **قوله** وثانيا آه **اقول** يعني انه يشك في زمان الطهارة في زمان الشك ويتيقن بها في الزمان السابق فالحاصل انه لو كان ذلك نقضا باليقين لما حكم بالتوقف والعمل بالاصول مع انه يحكم باحدهما ومجراهما موضوع الشك لا اليقين فيعلم منه عدم نقض اليقين **قوله** والفرق بين التوجيهين آه **اقول** حاصله ان الاول ناظر الى منع وقوع نقض اليقين باليقين هنا لان المراد من الخبر ان يكون المتيقن والمشكوك شيئا واحدا ومتعلق اليقينين هنا مختلف والثاني الى عدم مكانه وهو ظاهر فتدبر **قوله** وثالثا آه **اقول** توضيحه ان المراد باليقين في الاخبار المانع من النقض مع وجوده هو اليقين بخلاف الحالة السابقة كاليقين بالحدث بعد الطهارة لا مطلق اليقين ولو بشيء خارج كاليقين بوجود المذي بعدها فلا ارى من الاخبار النقض مع وجوده **قوله** وقد يتوهم آه **اقول** المتوهم هو صاحب الضوابط ره وقد اسلفنا بيان ذلك بما فيه ونعيد توضيحه ههنا فنقول حاصل كلامه ره ان تخصيص حجية الاستصحاب بصور الشك في وجود المانع مما يابى عنه مورد هذه الرواية لان السؤال فيها انما هو عن الخفقة والخفقتين في مانعيتهما فكان الشك متعلقا بمانعية الموجود لا وجود المانع مع ان الامام عليه السلام حكم فيه بالاستصحاب فيلزم تخصيص المورد وجوابه ان مورد قوله لا تنقض اليقين بالشك انما هو قوله فان حرك الى جنبه شيء فمورد الرواية وجود المانع وهو النوم وتوهم ان ذلك السؤال ايضا يكون ناظرا الى الشك في مانعية الموجود بمعنى انه كان عالما بوجود قدر من النوم ولكنه شك في ان هذا القدر هل هو ناقض للوضوء او لا وهم كما لا يخفى مع انه لا بد من حمل الرواية على معنى ينطبق على ما ذكرنا من جهة ملاحظة مناسبتها مع سائر اخبار الباب حيث ان بعضها قد ورد السؤال فيه عن حال الشك في وجود المانع كالخبر المتضمن لقضية دم الرعاف والخبر المتضمن لعلاج الثوب الذي مضافا الى ما قيل من انه لا يمكن ان يكون مورد السؤال في الرواية الشك في مانعية الموجود اذ لو كان كذلك لكان اللازم على الامام بيان الحكم الوضعي الواقعي لا بيان حكم الشاك عند السؤال عن الحكم الواقعي ويؤيد ما ذكرناه قوله لا حتى يستيقن انه قد نام فانه يكشف عن ان شك السائل على الشك في وجود المانع لا مانعية الموجود لا يقال لا دلالة له على ما ذكر ولو سلم فيعارضه قوله فاذا نامت العين الخ الدال على خلافه اذ معناه ان الناقض من النوم انما هو هذا لانا نقول انكار ظهور الاول في المدعى مكابرة ولا يعارضه الثاني اذ المراد بيان حقيقة النوم لا القدر الناقض منه **قوله** فتامل آه **اقول** لعله اشارة الى دفع هذا الاعتراض وبيانه الفرق بين المقامين بانه لا يكفي مجرد مسببية الشك عن شيء متيقن بل يعتبر ان يكون الامر المتيقن لوجوده منشأ الشك في المانعية لا شيئا اخر وبعبارة اخرى لا بد ان يكون الشيء المتيقن الوجود بنفسه قابلا للمانعية وليس الامر في صورة الشك في وجود المانع كذلك فهذا هو المراد من قال في مقام تاييد المحقق لا يكون ان الظاهر من الشك في الاخبار هو الذي يوجب الشك في بقاء الحالة السابقة وبعبارة اخرى الشك الذي يكون سببا للشك لا الشك الذي يكون مسببا عنه واذ تبين ضعف هذا الايراد يتبين ضعف ايراد اخر على المحقق قريب من هذا الايراد وهو ان ما ذكره من ان النقض ان استند الى تمام علته في الصور المذكورة كان نقضا لليقين باليقين لو صح لجرى في الصور الاولى ايضا اذ خروج البول وان كان مشكوكا فيه الا ان ناقضيته معلوم وهو جزء العلة التامة فيلزم عدم

حجية الاستصحاب فيه ايضا والحق انه اضعف من ان يتصدى لتضعيفه **قوله** وحسنة ابن المغيرة اه **اقول** وورد عليه بعض المعاصرين بان
منعه حجية الموثقات والحسان في الاحكام الفرعية وعده اياها كالضعاف مع اندراجهما في الظن الخاص على القول به ايضا خلاف التحقيق انه
خبر بان هذا الايراد بعد تسليمه لا يرد على المحقق لانه نقل كلام غيره **قوله** اذ لا دليل عليه مما اه **اقول** فقد نفى المحقق تمامية الادلة العقلية
والنقلية التي اقاموها على حجية الاستصحاب بقسميه والحق معه بالنسبة الى بعض افرادها فيما لانه ومن الشك في المقتضي فاورد عليه بعض
المعاصرين بقوله ان غايته عدم تمامية شيء من ادلة الاستصحاب ما عدا الاخبار من المجازفات لا يخلو عن مجازفة اذ لو اراد تمامية ادلة حجية جميع
موارده فهو مجرد دعوى بلا بينة وبرهان على ما يظهر بالتامل وان اراد تماميتها بالنسبة الى صور الشك في الرافع فالمحقق لا ينكرها كيف وقد
في حجيته بالاخبار وقاعدة الاشتغال غاية الامر ورود الايراد عليه في خصوص التفصيل الذي اختاره والعجب انه نسب اليه استثناء الاخبار من الادلة
حيث حكم بعدم تماميتها مع انه صرح بعدم تمامية الادلة العقلية والنقلية في القسم الذي اعتقد عدم حجيته ولم يصرح بعدم تماميتها ما عدا
الاخبار في القسم الذي اعتقد حجيته وان اشار بما ذكره الى ما ذكره في كلامه المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه
عليه فما ذكرناه **قوله** الاول ان فعل الحكم اه **اقول** اورد عليه بان كون الاحكام الوضعية بعد تسليم رجوعها الى الاحكام التكليفية مغيا
بغاية لا يستلزم ان يكون الاحكام التكليفية التي ترجع اليها مغيا بتلك الغاية بل ربما تكون غير مغيا بغاية اصلا او مغيا بغاية الاستمرار
مثلا تكون مغيا بغاية الموت ونحوه ولا تكون الاحكام المترتبة عليها من جواز التصرف في مال الموكل ونحوه والوفاء بالعقود الحاصلة من الوكيل وغيرهما
كذلك فلا وجه لاجراء الاشتغال في مثل ذلك ورده بعض افاضل العصر بامكان منع كون الوكالة واشباهها من الوضعيات بل انها من الامور العرفية مع
ثبوت الفرق بين مطلق الامور الشرعية وبين الاحكام الوضعية ولا يخفى انه لا مساس بين الرد والمردود والوارد والمورود اذ لا شك ان الوكالة ليست
الاحكام الشرعية فحينئذ لا يتفاوت الحال بالنسبة الى ورود الايراد بين كونها من الاحكام الوضعية او من الموضوعات وحاصل الايراد انه لا وجه لحصر
حجية الاستصحاب بالشك في الحكم المغيا بغاية بنفسه من جهة الملازمة بينه وبين حكم وضعي لورود النقض بمثل الوكالة وتصرفات الوكيل فان الاصحاب
حكموا باستصحاب الوكالة وامضاء تصرفات الوكيل حتى يتحقق موت الموكل او عزله ولا اظن المحقق مخالفا للقوم في هذه المسألة التي من المسلمات
ومدركه ان كان استصحاب الوكالة او عدم موت الموكل وهما من الموضوعات لا الاحكام المغياة بغاية فهو اقوى من قول المشهور من حجية مطلق الاستصحاب
وان كان استصحاب لزوم الوفاء المستفاد من قوله تعالى اوفوا بالعقود ففيه مع ان التمسك بهذه القاعدة انما يناسب الشبهات الحكمية دون الموضوعية
كما قيل وان كان لا يخلو عن نظر انه في المقام ليس من المغيا بالغاية فيكون من قبيل استصحاب القوم فافهم **قوله** لم يحصل الظن بالامتثال اه **اقول**
لا يخفى ما فيه حيث اكتفى بظن الامتثال في مقام يقتضي الاشتغال مع ان قضية الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية من المسلمات ولا يرتاب السالك
العقلاء ما ذكره المحقق القمي ره في توجيهه من رجوعه الى ظن المجتهد وهو كذلك في الامتثال اذ لو سلم حجيته في الموضوعات لكان ذلك على القول بالظن
المطلق وهو غير مرضي عند المحقق **قوله** والحاصل انه اذا ورد اه **اقول** اورد عليه بان الحاصل لا يلائم المحصول والاجمال لا يناسب التفصيل
لانه حصر في المحصول مجرى الاستصحاب في صورة واحدة او صورتين على وجه اخر وفي الحاصل اجرى الاشتغال الذي هو مدرك الاستصحاب عنده في
اربع صور وربما يجاب بان ما ذكره اولا انما كان على سبيل التمثيل وهو لا ينافي الحصر وفيه **قوله** والا فلا اذ لا يعلم ثبوت الحكم في الجملة اه **اقول** لا يخفى
ما فيه من التناقض لكلامه الاول فلا تغفل **قوله** وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور اه **اقول** يعني ان المشهور نظرهم الى مجرد حكم العقل
بان ما ثبت دام بخلاف المحقق فان نظره اليه مع ملاحظة دليل الحكم والا فالتعويل على الحالة السابقة مشترك بينهما ويمكن ان يقال انه موافق
لنا وللمشهور في التفصيل المختار كما اشرنا اليه نظرا الى انه يتمسك في بقاء الحكم باستصحاب الاشتغال لا بقاعدة الاشتغال كما فهمه المعاصر
قوله فالحكم التكليفي اما امر اه **اقول** محصل المرام في هذا المقام بيان اختلاف الاحكام في جريان قاعدة الاشتغال في الاقسام
الثلاثة محل الاشكال اذ لو كان الفعل فيما بعد الغاية حراما في الاول وواجبا في الثاني وواجبا او حراما في الثالث لم تجر القاعدة واما
اذا كان فيما بعد الغاية مباحا او مكروها او مندوبا في الثلاثة ووجه عدم الجريان في الصور المذكورة في الثلاثة اما في الصورة المذكورة في الاول
فلان الامر في زمان الشك في حصول الغاية دائر بين الوجوب والحرمة وهو مورد التخيير لا الاشتغال واما في الصورة المذكورة في الثاني فلان المحل
محل البراءة عن الحرمة لا الاشتغال وسيظهر وجه الفرق بين المقامين باجراء التخيير في احدهما دون الاخر مع اشتراكهما في دوران الامر بين المحذورين
واما في الصورتين المذكورتين في الثالث فلان الاولى مورد الحكم بالوجوب من باب المقدمة العلمية لا الاستصحاب والثانية مورد الحكم بالحرمة كذلك
قوله لكن يجب تقييده اه **اقول** لا يخفى ان مراده التمسك باستصحاب الاشتغال كما ذكرناه لا قاعدته ولا شك ان الاحتياط لا يعارض الاستصحاب
كما سيأتي بيانه وبذلك يظهر سقوط الايراد على المحقق بانه لو تم قاعدة الاشتغال فيما ذكره لكان الحكم على طبقها لاجلها من غير احتياج الى الاستصحاب
فلا يكون الاستصحاب اصلا يحتاج اليه نعم يرد على اصل ما ادعيناه انه يشبه المصادرة ويمكن دفعه بادنى تامل **قوله** واما التحريم بعد ولا يقدح
اقول حاصل الفرق بين الامر والنهي ان المامور به وجودي ولا يحصل فيه العلم بالخروج عن العهدة الا بالاتيان الى الغاية ففي صورة الشك لا يحصل العلم بالجزء

غاية الامر عدم العلم بالعصيان بخلاف المنهي عنه فانه عدمي ففي صورة الشك لكان الغاية قد حصل الامتثال وان لم يوجد ايضا لم يكن غافلا
بالاشتغال لحصول الامتثال في الزمن الاول وليس البراءة لم اوجدوا بالباقي حتى يحصل العلم بالبراءة وبعبارة اخرى الواجب من عدم المخالفة هو عدم المخالفة
القطعية لا المخالفة الاحتمالية الحاصلة من الحكم بعدم الحرمة عند الشك في بقائها بسبب الشك في حصول الغاية **قوله** ولعل الوجه فيه اه
اقول هذا التوجيه ماخوذ من كلام الفاضل التراقي في حاشية المناهج على ما حكاه بعض الاساتيد فانه قال ان مراد المستدل كما هو ظاهر
الامر في الاباحة ليس ظهور الاشتغال فيها بل مراده مجرد ظهور الاباحة وهذا الظهور ظاهر لا ريب فيه اذ ثبوت الاباحة مع عدم سبق العلم بها انما
لكون الاصل في الاشياء الاباحة فبعد ما ثبت الاباحة المغياة بغاية معينة وشك فيها بسبب الشك في حدوث الغاية او صدقها على الحادث فثبوت
الاباحة اظهر لتأيد الاستصحاب بالاصل الاول واورد عليه اولا بمنع افادة كلامه هذا المعنى وثانيا ان المندوب والمكروه ان اريد اندراجهما
تحت الامر والنهي فجريان الاشتغال المدعى في الامر والنهي فيهما محل نظر ومنع او تحت الاباحة فلا يجري بالنسبة اليهما قاعدة الاباحة في الاشياء
لاختصاصها بالاباحة كما لا يخفى وفيه ان هذا الايراد بعد تماميته لا يتوجه على الموجه بل على المحقق ولو وجه كلامه بغير هذا التوجيه كتوجيه
المحقق القمي ره **قوله** فان هذا اعتقاد بالحكم الشرعي اه **اقول** يرجع ذلك الى وجوب الاعتقاد بصحة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وهو
الاعتقاد بجميع الاحكام ولا يدخل الاباحة فيه بما هي اباحة غاية الامر ان غير الاباحة يجري فيه الاشتغال من جهتين في بعضها من جهة واحدة ومن جهة
واحدة ويلزمه الارجاع في الوضعي الراجع الى الاباحة من جهتين كما قيل **قوله** بل لا يعقل وجوب الاعتقاد اه **اقول** اذ الواجب انما هو الاعتقاد بصحة
ما ثبت في الشريعة مع العلم التفصيلي تفصيلا ومع العلم الاجمالي اجمالا وثبوت ذلك الحكم المعلوم تفصيلا في كل مورد علم اندراجه في ذلك العنوان
واما مع عدم العلم بالاندراج فلا يجب تعيين المورد **قوله** والعجب من بعض المعاصرين اه **اقول** هو صاحب الفصول ره والاستحسان في غير محله اذ لم ينقل
كلاما عن المحقق ولم يجعل ذلك من كلامه بل ذكر على وجه حكاية المعتمد لا الكلام انه حجتين ولما كان ظاهر كلامه ثبوت الاشتغال في الاباحة ولم
يكن معقولا عنده ولم يخطر بباله توجيه خوبيه على وجه وجيه في الظاهر هذا وان كان يوهم انتسابه اليه لا ان في كلامه قرينة قوية تدل على خلافه
وهو ترديده في مقام الجواب عنه بين اعتبار الغاية في الاباحة بالنسبة الى نفس الحكم وبين اعتبارها بالنسبة الى وجوب الاعتقاد بها والجواب عن كل
واحد منهما وكيف يمكن هذا الترديد مع كون الكلام صريحا في احد الشقين مع ان هذا الاستحسان انما يتوجه على المحقق القمي ره ايضا حيث نسب ذلك
الى المحقق لاجل اظهار التوجيه وانما اقتفى صاحب الفصول اثره وكانه اكتفى في نقل حجة المحقق بالنظر الى عبارة القوانين التي هي الموهمة لذلك بل
توجه على المحقق القمي اظهر من وجه اخر وعدم وجود القرينة المذكورة في كلامه فلا تغفل **قوله** واورد عليه السيد الشارح اه **اقول** المراد
السيد صدر الدين شارح الوافية وقد اورد بوجهين احدهما ما ذكره المصنف والاخر ان تحصيل العلم والظن بالبراءة انما يلزم حيث يعلم او يظن
الاشتغال وهما منتفيان في زمن الشك ولو تمسك بان الشك انما هو او النظر واما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف
فيكون المرجع ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا الظن نطالبه ايضا فان قال الظاهر ان بناء كلامه على ان اليقين يشغل
الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان صار يقين شغل الذمة بعد عروض الشك بالبراءة مشكوكا فيه ايضا وقد ادعي
الاجماع على هذا ايضا ويندفع هذا الايراد بان قاعدة الاشتغال في الاستصحاب محكمة في بعض الموارد بخلاف استصحاب القوم كما سيظهر لك وكان
المورد لتنبه لذلك كما يظهر من اخر كلامه وقد دفعه المحقق القمي ره بانه لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت التكليف في زمان الشك بل التكليف الاول
لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا بالاتيان جميع اجزائه بقي اليقين بالتكليف والظن والشك ونظر فيه صاحب الفصول بان كونه مركبا انما هو
بالنسبة الى قليل موارد المقام كالصوم ونحوه مما يعتبر فيه الهيئة التركيبية فلا يتم الكلام على اطلاقه وسيأتي ما فيه **قوله** وهذا الايراد
ساقط اه **اقول** دفع الايراد على هذا الوجه ماخوذ من كلام المحقق القمي ره وان كان بين هذه العبارة وعبارته تفاوت يسير في طريق تادية المراد
ونظر فيه صاحب الفصول بان ما ذكره من ان الاتيان الى الغاية جزء للمامور به ان اراد انه جزء مقوم لحصول الامتثال بغيره من الاجزاء فلا اختصاص له انما يتم فيما
يعتبر فيه الهيئة التركيبية كالصوم دون غيره كوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم الى غايته ولا ريب ان عدم الاعتقاد في الزمن المشكوك فيه لا يقدح في امتثاله
بالنسبة الى الزمن المعلوم وان اراد مطلق الجزئية فلا ريب ان الحال في جميع موارد الاستصحاب كذلك اذ على تقدير انسحاب الحكم الى الزمن المشكوك فيه يكون
ثبوت الحكم فيه جزء من ثبوته فيه وفي غيره وللنظر في هذا النظر مجال واسع فان انحصار الشق الثاني لكن بين مجرى استصحاب القوم ومورد استصحاب المحقق
فرقا ظاهرا فان الاستصحاب في الاول يفيد الجزئية في الزمن المشكوك وفي الثاني عدم حصول الجزء المعلوم الجزئية بالدليل فلا يقاس احدهما بالاخر والى
ذلك اشار شيخنا الاستاد ره فالفرق بين مورد استصحاب ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في اتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء
وبهذا يظهر وجه النظر في نظره في الدفع السابق ايضا **قوله** الظاهر من عدم نقض اليقين اه **اقول** قد اشرنا سابقا الى معنى النقض حقيقة
ومجازا ولا باس بان نتكلم فيه مرة ثانية على وجه التفصيل ليتضح المقصود حق الاتضاح فنقول النقض معناه الاول هو المعنى الحقيقي وهو قطع الشيء
الممتد والانتزاع اجزائه بعضها عن بعض وهو لا يتحقق الا مع اجتماع الناقض والمنقوض وتعارضهما بالفعل وحمل الاخبار على ارادة هذا المعنى مستلزم لاجتماع

اليقين والشك في شيء واحد هو بعينه الابطال والثاني مطلق رفع اليد عند التعارض عمل والثالث ما استفاد من الاخبار المخصوصة من الاخبار وهو رفع اليد عند التعارض للشك الذي يراد منه كون المستصحب من شأنه البقاء لولا المانع والرابع ما استفاده المحقق الخوانساري وهو كسابقه مع اعتبار النظر الى حال الدليل في ثبوت اليقين من جهة كونه مغيا بغاية كاعتبار النظر الى نفس المستصحب من جهة اقتضاء البقاء في السابق وهذه الثلاثة معان مجازية بعلاقة التقييد والاطلاق لولا والمشابهة في الاخيرين ويراد من اليقين على التقادير معناه الحقيقي باعتبار الآثار والمجاز على عين المتيقن بعلاقة المجاورة والاول اعم من كل من الاخيرين في عموم الشك في المقتضي ايضا وبين الاخيرين عموم من وجه لاجتماعهما في المغيى بالغاية التي من شأنه البقاء وتفارقهما فيما يكون من شأنه البقاء ولا يكون مغيا بغاية كالطهارة والبيع ونحوهما وفي الاستصحاب الزمانية كالصوم الى الليل ان قلنا بان الشك فيها من قبيل الشك في المقتضي وانها ليس فيها شائبة البقاء والكان الاول اعم لشموله جميع صور الشك في المانع واخص من الثالث باتفاقين منهما وهما صورتا الشك في وجود المانع او في حصول المحو اذا عرفت هذا فيرد على المحقق عدا ما ذكرنا في المتن مواخذها انه لا دلالة الاخبار النقض على حجية الاستصحاب في الحكم المغيى بغاية المقتضية لاختصاصها بالصورتين اللتين جعل حجية فيهما الا الشيخ حجية في سائر الموارد فيثبت حجيته فيها بالاخبار الغير المشتملة على لفظ النقض المختص بالتعارض الثاني وثانيهما ان الحكم بحجيته في الصورتين نظرا الى معنى النقض انما يناسب التمسك بالاخبار من جهة افادتها النظر الى الحالة السابقة وهذا الالزام ضد كلامه حيث انكر الاستصحاب مطلقا وثالثها ما اشرنا اليه سابقا من كون عموم اليقين والشك قرينة على ارادة مطلق رفع اليد من النقض فيثبت حجية الاستصحاب مطلقا ورابعها انا نقول ليس مفروض البحث ومحل الكلام ليخص ما اختص ثبوته بزمان ولو فرض علم ثبوت الشك في الزمان الثاني كان البقاء مقطوعا لشانية البقاء فيه كما ان نفي الشك فيما فرضه المحقق يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار والمنصوص عليه فكذلك فيما فرضه القوم لعدم الواسطة بين الشك بالحكم واليقين به اذ المفروض عدم القطع بحصول الحكم السابق فيما ثم انه يرد عليه النقض فيما اذا كان الدليل مثبتا للحكم على وجه الاهمال فانه لولا الشك في الدليل بل علم استمراره لثبت اليقين بالحكم مع انه لا يقول بحجية الاستصحاب لعدم كونه مغيا بغاية الا على الوجه الذي ذكره شيخنا المصرة لكنه خلاف مذهبه كذا يرد النقض فيما اذا كان الشك في الموضوع المستنبط لثبوت التعارض الثاني فيه مع انه لا يقول بحجيته فيه بل يخص بصورة الشك في الموضوع الخارجي **قوله** وبين ما ذكره المحقق آه **اقول** لا نرجع حينئذ الى مذهب صاحب الفصول لكون حاصل مقالة الخبر بناء عليه انه لولا الشك لثبت الحكم لاقتضاء البقاء فينبغي له تعميم الحجية في جميع اقسام الشك في المانع لا تخصيصها بالصورتين **قوله** ثم ان التعارض المقتضي آه اقول ملخصه ان ما يلزم من كلامه يستلزم عدم حجية الاستصحاب في الصورتين المسلمتين عنده من جهة رجوع الشك الى المقتضي في تلك الحكم بوجوب احراز المقتضي في جزئيه وذلك لان الكبرى المستفادة من دليل استمرار الحكم الى غاية معينة وان كانت محرزة بحكم الغاية الا ان الصغرى غير محرزة وهي جزء المقتضي قوله واما توجيه كلام المحقق آه اقول حاصل التوجيه ان مراد المحقق ان الاخبار ناظرة الى مقام تحكيم العام في الشبهة الموضوعية والعمل به عند احتمال المخصص فيها كما اذا شك في لزوم عقد تعم في الخارج ولا يعلم ان نوعه مما هو على وجه اللزوم او الجواز فمقتضى الاخبار عدم رفع اليد عن عموم الدليل الدال على لزوم الوفاء بالعقود في مقام تحقق التعارض الشأني بمجرد الشك في المخصص **قوله** مدفوع بان نقض العام آه **اقول** مضافا الى ان المسئلة عرفية ترجع الى ظهور العام وعدم ظهوره وليس بيانها من وظيفة الشارع حتى يحمل الاخبار عليها نظير ما ذكره المحقق القمي ره في باب الاجتهاد والتقليد في مقام رد الاستدلال بعموم الآيات الناهية للعمل بالظن على حرمة العمل به الا ان يدفع ذلك بارجاع الامر الى المسئلة الاصولية اعني الحجية وعدمها ثم يرد عليه ان بعض الاخبار لا يمكن تطبيق هذا التوجيه عليه كخبر زرارة من جهة ان قوله كان على يقين من وضوئه بعيد ان ينظر الشارع الى تحريم ملاحظة الحالة السابقة التي هي معنى الاستصحاب الا ملاحظة عموم العام مع ان هذا التوجيه لا يناسب تمسكه بقاعدة الاشتغال التي يكون موردها الاحكام فتدبر قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل آه اقول مما يورد على هذا الكلام مضافا الى ما ذكره في المتن ان الملائم لصدر كلامه حيث اناط الامر على تحقق الاستمرار وعدمه ان يقول نعم لكن فيه تفصيل كما لا يخفى وقد وجه كلامه بان مرجع التفصيل ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين في ان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما ذكره اولا بل الى التفصيل في الصورة الاولى والى الفرق بين الشك في كون الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مزيلا واحدة والشك في نفسه مزيلا لم يتعرض لبيان الفرق وهو كما ترى **قوله** اقول ان النجاسة آه **اقول** حاصله ان التردد هنا في المكلف به لا التكليف فلا يمكن التمسك بالبراءة فيه وان اجريناه في الثاني في مقام دوران الامر بين التعيين والتخيير او الاقل والاكثر الارتباطيين كما مر وذلك لان الامر هنا للارشاد واحراز المصلحة الواقعية من النظافة فالمقام مقام الاحتياط طلبا لادراكها والحكم بالبراءة انما هو في التعبديات قوله كما اذا علم بحدث البول آه **اقول** وكما اذا علم بنجاسة الثوب ولم يعلم تحققه في ضمن المني او البول فبعد الغسلة الواحدة يشك في بقاء النجاسة باحتمال تحققها في ضمن البول وارتفاعها باحتمال تحققها في ضمن المني فالشك انما هو في المانع وان الغسلة الاولى هل هي مما تعد من بقاء النجاسة اولا قوله ولم يعلم الحالة السابقة آه اقول انما قيد بذلك لان الحالة السابقة لو كانت معلومة يؤخذ بها بمقتضى قوله لا تنقض اليقين بالشك كما اذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة فالقدر المتيقن من الرافع هو الحدث الاصغر فبعد الشك يمكن له الصلوة والدخول في المسجد مثلا والمتيقن هو المنع من الصلوة ويستصحب جواز دخول المسجد لا

لجنابة وكذا اذا كان في السابق محدثا بالحدث الاصغر **قوله** دون آثار شيء من الخصوصيتين آه **اقول** وذلك للقطع بارتفاع احدهما و القطع بوجود الآخر فلم يحصل الشك اللاحق بالنسبة الى الاولى واليقين السابق بالنسبة الى الاخرى وهما من شرائط الاستصحاب بخلاف استصحاب الكلي فان كليهما موجود فيه بالفعل كما لا يخفى قوله مع انه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب آه اقول الظاهر ان غرضه ليس التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وذلك لان الكلي المردد بين امور مختلفة من حيث الاستعداد والقابلية قد يكون الشك فيه من حيث المقتضي كما في المثال الذي ذكره ره في كلامه وقد يكون من حيث الرافع كما لو علم او شك في ان ما اصاب ثوبه هو البول او المني ثم شك بعد الغسلة الواحدة في طهارة الثوب بسبب الشك الاول فالشك متعلق هنا بالمانع اي مانع النجاسة وهو الطهارة فمقتضى الاشتراط الذي ذكره عدم جريان الاستصحاب في المثال ايضا لعدم جريانه في صورة الشك في المقتضي مضافا الى التصريح بحجية في اول المسئلة بحجية الاستصحاب مطلقا بل غرضه بيان اشتراط جريان الاستصحاب بشرط وهو ان لا يكون المستصحب مرددا بين امور مختلفة بحيث يوجب الاجمال واعلم ايضا ان المشروط بهذا الشرط هو المستصحب اعني الحكم لا الموضوع وان كان في مذهبه اشتراطه ايضا بهذا الشرط وصرح به في كلامه حيث قال ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه ولعله ذكر الموضوع الثابت جزئيا وقد يكون كليا ولكن غرضه من هذا الاشتراط هو ما ذكرنا كما يشعر به كلامه في المثال الذي ذكره فلا تغفل **قوله** قد عرفت ما فيه سابقا آه **اقول** من انه لم يقل به احد الا ما يستفاد من الشيخ البهائي ويظهر من بعض اخر مع ان بناء العقلاء ليس الا جزئيه في موارد فاقد له بل مع وجود الظن بالخلاف كما في استصحاب حيوة الغائب الى العمر الطبيعي مع عدم الظن ببقائه اليه بل وجود الظن بخلافه من جهة الغلبة وكما فيما اذا علم اجمالا باصابة النجس ثوب المكلف او الارض فيحكم باستصحاب طهارة الثوب مع عدم الظن كما في مسئلة الكر التي جرت ذكرها وكما اذا بلغ الماء موضعا معينا من الحوض مثلا ووصل اليه اذا اريد تعريفه منه قوله لان بقاء الكلي في الخارج آه اقول ولان الكلي لا وجود له الا في ضمن الافراد والموجود في ضمن فرد آخر هو الموجود في ضمن الاول معلوم سابقا غير مشكوك لاحقا وفي ضمن الثاني بالعكس فانتفى فيهما شرط جريان الاستصحاب قوله وجوه اقويها الاخير آه اقول لم ينقل هنا عن احد الخلاف في الجريان مطلقا بل الظاهر من المحقق القمي ره هنا عدم الاستشكال في استصحاب الكون وعدمه والا الاطلاق والاضافة مع انهما من هذا القبيل قوله حتى على القول فيها بتجدد الامثال آه اقول مسئلة تجدد الامثال مما يشار اليها في هذا الكتاب وغيره من كتب الاصول ولا باس بان نتكلم فيها بالزيادة البصيرة والخبرة المناظر في الكتب وان كانت خارجة عن وظيفة الفن فنقول ذهب جل الاشاعرة الى ان اشياء من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها باعتبار تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض واستدل اهل النظام منهم بوجهين احدهما ان العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ماخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اي لا قرار له وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولذا سمي السحاب عارضا ولكلامهما لما يعودنا انه بل يفتقر الى محل يقوم به فليس في معنى اللغوي غنى عن هذا المعنى وثانيهما انه لو بقي فاما ببقاء محل فيلزم ان يكون بدوامه لان الدوام هو البقاء وان يتصف البقاء ثم صفاء التحرير والتقوم بالذات وغيرها لكونهما من توابع البقاء واما ببقاء آخر فيلزم بقائه مع فناء المحل ولا يخفى ان كلا الوجهين في غاية السقوط اذ العروض في اللغة انما ينبئ عن الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او اكثر ولو سلم فلا يلزم اعتباره على هذا الوجه في المعنى الاصطلاحي ولان بقائه ببقاء آخر لا يستلزم ما ذكره اللازم لامكان اشتراط بقائه ببقاء المحل لوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق منهم ايضا بوجهين احدهما انه لو كان باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما لكونه وصفا له فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل وثانيهما انه لو كان باقيا لامتنع زواله اذ لو امكن لكان حادثا مفتقرا الى سبب ونسبة اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط وجوده فتنقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون لزوال الشرط له وهلم جرا واما طريان ضده وهو باطل اما اولا فللزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دورا واما ثانيا فلان التضاد والتنافي انما هو من الجانبين فدفع الطاري للباقي ليس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فيلزم منه ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تاثير والعدم نفي محض لا [illegible] لجائز واجيب عن الاول اولا بمنع الملازمة لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان الثاني والثالث وليس عرضا قائما بالباقي وثانيا بمنع بطلان اللازم وعن الثاني بالنقض والقلب والحل كما هو مذكور في مطولات الكتب الكلامية والحق ان بقاء الاعراض كالالوان والاشكال والاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات بمنزلة بقاء الاجسام فان كان ذلك حقا فكذا هذا وان كان باطلا فكذلك لكن ليس التعويل في بقائها على مجرد المشاهدة او على قياسها بالاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار يعد في المشاهدة امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم قياس مع الفارق كما لا يخفى اذا عرفت هذا فمراد المصنف ره ان بقاء الموضوع لما كان مبناه على العرف لا على المداقة العقلية فلذلك يستصحب الاعراض حتى على القول بتجدد الامثال وعدم بقائها زمانين مع عدم بقاء الموضوع على المداقة العقلية على ذلك القول **قوله** الا ان نظر المشهور آه **اقول** اعلم ان الاصحاب اختلفوا في طهارة الجلد المشتبه ونجاسته على قولين فذهب المشهور الى النجاسة وذهب بعضهم الى الطهارة ولكنهم اختلفوا في المدرك فالمحكي عن صاحب المدارك انه لا دليل على

الحكم بالنجاسة لاستصحاب عدم التذكية ولا اعتبار بالاستصحابات العدمية فاذن يكون قاعدة الطهارة محكمة الا ان قلنا...

بعضهم من علة وجود الخلاف في حجية الاستصحابات العدمية كما اشرنا سابقا وعند بعضهم الرجوع الى الاصول الاولية كالطهارة وفي المقام بعد

معارضة تلك الاستصحاب باصالة عدم الموت حتف الانف وتساقطهما وعند بعضهم ان النجاسة محمولة على كون الحيوان ميتة لقوله نعم الا ان يكون

ميتة او دما مسفوحا الاية فاستصحاب عدم الموت يثبت الطهارة ولا يعارضه استصحاب عدم التذكية لاختصاص اثبات الحكم الى اثبات الامر عقلي

له وهو الموت ولا عبرة بالاصل المثبت وعند صاحب الوافية فلان اليقين السابق والشك اللاحق كما هو مذكور في كلامه فيرجع الى الاصل

الموجود في المقام هذا وقد ظهر مما قررناه ان الاصول التي يمكن ان يتمسك بها في المسألة خمسة قاعدة الطهارة واستصحابها حال الحيوة

عدم الموت حتف الانف واستصحاب عدم التذكية الثابت في حال الحيوة واستصحاب حرمة اللحم كذلك ومحل القول في تقريبها وتخليص صحيحها من سقيمها

وغيرها من بينها ان مناط استصحاب عدم التذكية ان الحكم بالطهارة معلق على التذكية لقوله تعالى الا ما ذكيتم فحكم مع عدمها كما هو مقتضى

بالنجاسة فان قيل كما ان الطهارة معلقة على التذكية من جهة تعليق الحلية عليها فكذلك النجاسة معلقة على كون الحيوان ميتة من جهة تعلق

[illegible]

[illegible]

بمعنى انه لو شك في انه هل يوجد ما امر به الشارع او لا فيكون من قبيل الشك في الاجزاء وبناء المسئلة فيه على البرائة فلا يجري الاستصحاب فيه الاستصحاب
العدمي سليما عن المعارض ولو بني على الاشتغال كما هو طريقة بعض الاصحاب يكون الاستصحاب الوجودي سليما عن المعارض وكيف ما كان فلا وجه للحكم بتعارض
الاستصحابين في ذلك المثال **قوله** الا ان يرجع الى استصحاب الحكم الوجودي اه **اقول** اورد عليه بان الاخبار ناظرة الى الاستصحاب الوجودي فان قوله
لانك كنت على يقين من وضوئك لا تنقض اليقين بالشك ابدا صريح في اعتبار الاستصحاب الوجودي وهو الوضوء بل عليه بناء العقلاء كما قد عليه
مدار عمل الفقهاء ايضا اذ لا يخطر ببال احد منهم في الامثلة التي ذكرها الا الاستصحاب الذي ذكره وجعله واردا على استصحاب العدم الازلي فكيف يمكن
الاغماض في صورة الشك في المانع على استصحاب عدمه دون الاستصحاب الوجودي واجيب بمنع دلالة الرواية على اعتبار الاستصحاب الوجودي وان مدار العمل
عليه دون الاستصحاب العدمي الوارد اذ الرواية لا تفيد الا وجوب ابقاء الطهارة ولا تدل على ان ذلك انما هو بملاحظة الامر الوجودي فلا يمكن ابطال كلام
المفصل بها وان تحقق ان الرواية بملاحظة العلة والمعلول والمناسبة بينهما لا تخلو عن اشعار بل دلالة على ان نظر المعصوم الى الاستصحاب الوجودي بل
التحقيق فيها انه لا على ان استصحاب العدم الازلي لا يصلح لمعارضة الاستصحاب الوجودي كان استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة الذي لا يحصل اليقين
بالفراغ منه الا بتحصيل الطهارة عند الشك كذلك كما لا يخفى مضافا الى انه لو بني على استصحاب عدم المانع او عدم المانعية دون استصحاب الطهارة مثلا
فيرد عليه ان ترتب آثار الطهارة من جواز المضي في الصلوة ونحوه اما ان يكون بواسطة الطهارة فيلزم خلاف ما بني عليه من سقوط الاستصحاب
بعد تعارضهما واما ان يكون بدونها فهو باطل لعدم امكان ترتب آثار الشيء مع عدمه ظهور عدم حجية الاصل المثبت **قوله** اما اولا فلان الامر
الوجودي اه **اقول** ربما يورد بوجه آخر يقرب من هذا الوجه وهو ان ما ربه من العدم الازلي الذي يعارض استصحاب حال الشرع قاعدة العدم كون
في الازل فما فيه انها لا تثبت الاحكام الوجودية بل ليس فيها الا عدم الحكم بالوجود ولو سلم فلا يعارض استصحاب حال الشرع لو ورد عليها وان اريد
من العدم الثابت فاما ان يراد العدم المطلق فيرد ان العدم المطلق انتقض بالوجود المطلق او المقيد بالزمان المخصوص فيرد ان الزمان ليس من مشخصات الفعل
وان امكن القول بتشخيصه بالنسبة الى الاحكام من جهة بعد ان لم يكن لها مدار اعتبار المعتبر الا ان استصحاب المقيد بالزمان ينافي استصحاب الزمان فلا يجري
الا بالتاويل كما مر كما انه لا يجري لاستصحاب حال الشرع بهذا الاعتبار فلا استصحاب في المقام حتى يرفع اليد عنه باعتبار المعارضة وفيه ما لا يخفى
على المتامل في بيان كلام المفصل **قوله** لان الشك في احدهما ليس مسببا اه **اقول** وذلك لان الاولى في السببية والمسببية ان يكون ارتفاع الشك
السببي كافيا في ارتفاع الشك المسببي دون العكس وههنا يكفي ارتفاع كل واحد منهما في ارتفاع الآخر ويعتبر ايضا اخرى ليس بين العدم الازلي وعدم
المانع او المانعية علاقة وارتباط بان يكون احدهما مرتبا على الآخر شرعا او عقلا او عادة كما في العلة والمعلول والسبب والمسبب فليس تعارضهما
وعدم حصول الانفكاك بينهما الا من باب الاتفاق بل الشك في كليهما مسبب عن الشك في شيء آخر وهو كيفية جعل الشارع سببية الوضوء للطهارة مثلا
بمعنى انه هل جعل سببا مطلقا او مقيدا بعدم خروج المذي فانه يرتفع الشك عنهما بارتفاع ذلك الشك اذ مع تعين احد طرفيه يرتفع احدهما ويتعين
الحكم وهو ظاهر **قوله** لان العقل لا يستقل بالحكم الا بعد احراز اه **اقول** قد يدعى انه يمكن ان يحكم العقل على الموضوع المجمل من جهة عدم
تفصيله في حال الموضوع فيمكن الشك في الزمان الثاني من جهة الاجمال فيجري الاستصحاب وفيه ان الشك ان امكن تصوره الا انه ليس يجري الاستصحاب
اذ العقل يحكم في الزمان الثاني ايضا على وجه الاجمال كما حكم في الزمان الاول **قوله** الا ان الشارع حكم اه **اقول** لقائل ان يمنع ذلك مع ان شكوك
الحكم مجرى البرائة **قوله** يظهر ما في تمسك بعضهم اه **اقول** وجه الضعف ان موضوع حكم العقل هو ليس بمتبدل قد زال العنوان **قوله** مما
ذكرنا سابقا اه **اقول** وهو انه لا يعقل الاستصحاب في حكم العقل **قوله** لكنه خارج عما نحن فيه اه **اقول** لان تلك مسئلة اخرى هي ان العلم
الاجمالي هل يكفي في تنجز التكليف ولا ودقيق الكلام فيها في مباحث القطع من اول الكتاب **قوله** فهو من آثار الشك لا المشكوك اه **اقول** اي لا يكون
من آثار استصحاب المشكوك بل هي ثابتة في مورد الشك نفس قاعدة الاشتغال **قوله** باعتبار كون القضية المستصحبة اه **اقول** فهو عبارة عن استصحاب
الحكم المعلق على وجود شرط مفقود او فقد مانع موجود لاجل اثبات تنجزه عند حصولهما اذا فرض حصول الشك فيه بسبب ما يوجب الشك وليس المراد
من المعلق عليه ما يشمل موضوع القضية اذ ليس الاستصحاب فيما علق فيه المحمول على وجود الموضوع من الاستصحاب التعليقي ولا من اجل اتي تعريفه
وتوهم خلافه كما صدر عن بعضهم وهم واضح **قوله** مثل ان العنب اه **اقول** هذا من جملة امثلته ومنها استصحاب وجوب الفطر المشروط بالهلال
وقد وهو شهر شوال اذا وقع الشك في ذلك الوقت في وجوده ومنها استصحاب وجوب الصلوة المشروط بدخول وقتها بعد الوقت اذا حصل الشك
للمرئة بحدوث ما يحتمل ان يكون حيضا ولم يمض من الوقت مقدار اداء الصلوة ومنها ما ذكره بعضهم من اثبات صحة البيع بعد النداء باستصحاب
صحته قبله والحق انه ليس من امثلته الا ان جعل التعليق على الموضوع منه كما صرح به بعضهم فانه يعد ان ذكر ان الاحكام الوضعية
كلها معلقة على وجود الموضوع سواء تعلقت بالاعيان كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة والفساد بمعنى ان قولنا مثلا الغنم
طاهر معناه انه لو وجد لكان طاهرا وكذا الاحكام التكليفية المتعلقة بالاعيان وان الحق حجية الاستصحاب في التعليقيات للاخبار وبناء
العقلاء قال في مقام التفريع فعلى هذا لو شك في صحة البيع وفي صحة تقليد الميت وقت النداء يجوز التمسك باستصحاب الصحة فيهما ثم منع بناء

جريان الاستصحاب فيهما مع تمامية التعليقيات المسلم جريانه فيها عنده بارتفاع الموضوع اذ لا يدري الصحة قبل الموت وقبل وقت النداء وجريه في
القدر المتيقن في البين للدوران الامر بين الاقل والاكثر فلا يجري الاستصحاب او ابدا الصحة في الجملة اي الصحة المهملة المرددة وفيه نظر لا يخفى ومنها
استصحاب وجوب التمام او القصر على القول باعتبار حال الوجوب في القصر والاتمام للحاضر اذا صار مسافرا او بالعكس ولا يخفى عدم جريانه في المثال
الاخير وان قلنا بحجيته لما اشار اليه المحقق القمي ره في مباحث الاوامر من ان القول بان من ان التخيير في اجزاء الوقت في الواجب الموسع تخيير في لوازمه فالمكلف
مخير في اول الوقت بانه اه مطلوب صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف
وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها بل لا اشارة فتدبر **قوله** وقد تمسك السيد اه **اقول**
هو بحر العلوم السيد مهدي الطباطبائي قدس سره الزكي وقد تمسك بذلك الاستصحاب في مقصد ملخص تقريره وتقريبه ان نجاسة العصير كانت معلقة
مشروطة بالغليان المفروض حصوله ولا يعلم ان جفاف العنب بصيرورته زبيبا هل يوجب اختلاف حكمه او لا فيستصحب النجاسة الثابتة له على نحو التعليق
بالغليان ويحكم بها على سبيل التنجيز بحصول المعلق عليه **قوله** لا اشكال في انه يعتبر اه **اقول** وايضا ان كان مراده من اشتراط عدم التعليق
عدمه بالنسبة الى اصل انشاء الحكم بمعنى الحكم الشرعي لا يوجد انشائه الا بعد حصول المعلق عليه فهو ظاهر البطلان لان معظم الاحكام من قبيل
ما صدر انشائه قبله وان كان بالنسبة الى المستصحب نظرا الى عدم حصول اليقين فهو توهم ان المدار على ثبوت اليقين اما تنجيزا او تعليقا **قوله** فاي
فرق بين هذا اه **اقول** فيلزم الحكم بطهارة الزبيب المتنجس في حال العنبية وانتفاء الربا بين الزبيب والعنب فيما حققه يظهر الجواب عن عدة اعتراضات
اوردت على السيد العلامة ره منها ان المتبادر من قولهم العنب يحرم بالغليان تحريمه ما دام عنبا ومنها ان التحريم يحتمل ان يكون للذات مع الوصف
فيزول بزوال العلة ومنها ان الغليان في العنب بنفسه وفي الزبيب بواسطة ضم شيء من الخارج اليه ومنها ان الحكم في العنب هو التحريم بالغليان السابق
على ذهاب الثلثين وفي الغليان في الزبيب يكون بعد ذهابهما ومنها ان الاحكام تابعة للاسماء توضيح الجواب عن الاول ان القضية المذكورة عرفية
عامة والمتبادر منها ثبوت الحكم حال ثبوت الوصف من دون ان يكون الوصف عنوانا او علة للثبوت وبمثله يجاب عن شبهة اوردها الفخر الرازي في
خلافة مولانا امير المؤمنين عليه السلام على الشيعة في منعهم خلافة من سبقه لكفرهم وظلمهم وقد قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين من ان القضية عرفية عامة فلا يدل
الآية الا على عدم نيلهم عهد الله في حال ظلمهم وكفرهم فلا مانع من نيلهم اياه بعده وعن الثاني انه يجوز استناده الى علة اخرى ولو منع عن جواز توارد
العلل على المعلول الشخصي فهو في غير العلل الشرعية التي هي معرفات وعن الثالث ان المستصحب هو التحريم بالغليان في الجملة من دون ملاحظة ما ذكر
وعن الرابع ان السبب هو نفس الغليان من دون اعتبار كونه سابقا على ذهاب الثلثين شرطا او شطرا وعن الخامس ان تلك القاعدة يراد بها انتفاء
الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم في مقابل القياس وليس المراد بها انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقا ولو بدليل شرعي كآية او اجماع او استصحاب
اذ التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص بالحكم الا بمفهوم اللقب لكن ليس بحجة فالاسم حينئذ كشف عن تعلق الحكم بالماهية التي لم تنتف بانتفائه
مما يشبهها مما ذكرنا من عدم طهارة العنب لو تنجس بالزبيبية وانت اذا احطت خبرا بما حققناه لقدرت على دفع ما اورده شيخ الجواهر وغيره في المقام
قوله نعم ربما يناقش اه **اقول** وربما يناقش فيه بانه من باب القياس الاستقراء وليس بشمول للادلة العقلية والنقلية بل ادعى شموله له
من منكري اهل هذا الفن ولا يجدي توجيهه بانه انما هو لنفي احتمال مدخلية بقاء مسمى الاسم وامثاله في الحكم بل الاستصحاب انما هو لنفي الشك في اعتبار
الحال الاول في العلة التامة للحكم المستصحب لوضوح الفرق بين الحال المستفاد من تعليق الحكم على الاسم ونحوه وبين غيره لظهور دخوله في موضوع الحكم
بخلاف غيره وسهل دفعها بالتامل في قاعدة الجريان وجريانها فيما نحن فيه فيكون شمولا للاخبار ولا يحتاج الى التوجيه والاعتذار بل ربما يدعى
جريانه على القول بحجية الاستصحاب من باب الوصف ايضا فليتامل **قوله** لكن الاول لا دخل له اه **اقول** مع ان الموضوع باق اذ لا يقتضي الجفاف انتفاء
الحقيقة كما مر وتغير الموضوع في الجملة مع عدم مانع مجرى الاستصحاب واذا بنينا على المسامحة فيتضح الامر غاية الوضوح **قوله** محكومة باستصحاب الحرمة اه
اقول يندفع الاشكال بذلك ايضا لو فرض بثبوت المعارضة بينه وبين الاستصحاب على الحكم التنجيزي كوجوب الاجتناب في المثال فان استصحاب الحكم التعليقي
الى استصحاب التلازم الشرعي الذي كان بين المعلق والمعلق عليه اذ الشك في الاستصحاب الآخر مسبب عن الشك في بقاء التلازم الشرعي بينهما فبعد اجراء
الاستصحاب الاول يرتفع الشك الثاني وبما قررناه ظهر لك ان المراد من الحكومة في المتن هو المعنى اللغوي لا معناه الاصطلاحي **قوله** لان تصدق الشرطية
اه **اقول** ولذا اعتبر المنطقيون في تعريف لفظ الاستلزام وجعلوه مع ذلك شاملا للصناعات الخمس البرهان والجدل والشعر والخطابة والمغالطة
فقولنا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن المؤثر قديم مستلزم قطعا لقولنا العالم قديم بمعنى انه لو تحقق الاول في الواقع تحقق الثاني قطعا
وهو معنى الاستلزام غاية الامر عدم تحقق الملزوم وهو لا يضر بالاستلزام وبالجملة لا يشترط في ثبوت الاستلزام تحقق الملزوم ولذا قيد بعضهم
التعريف بقوله متى سلمت فالتقييد للاشارة الى ما ذكرناه **قوله** لا فرق في المستصحب اه **اقول** قد يستشكل في نفي الفرق باستلزامه ما لا يمكن
التزامه وهو اشتراط العمل بالبرائة بالفحص عن احكامها كاحكامنا وقد يجاب عنه بالتزامه لو امكن وعدم اشتراطهم ذلك انما هو لعدم امكانه لعدم
مرجع جامع لاحكامها يعني به ان المسئلة وان لم تكن معنونة الا في كلام شرذمة قليلين الا ان المستفاد من كلماتهم انها ذات قولين قد يلحق بها قول

اخر ان بالتفصيل احدهما التفصيل بانه ان فهم من الله تعالى او بقية ذلك على طريق المدح لهذه الامة بحيث يدل على حسنه مطلقا فهو حجة والا فلا وثانيهما التفصيل بين الاحكام التي ثبتت بالفاظ تدل على ثبوت الحكم في جميع الازمنة ما لم ينسخ او يخصص وبين غيرها فالحجية في الاولى وعدمها في غيرها ولا يخفى ان مرجع التفصيلين انما هو الى امر واحد تشخيص محل النزاع فان محل النزاع ما لم يثبت فيه الحكم بدليل عام او مطلق لانهما المعول حينئذ لا الاستصحاب لعدم تحقق الشك اللاحق هو من اركانه على ذلك التقدير وما يكون العمل به من قبيل الاتباع للشرع السابق لا الاستقلال كما لا يخفى **قوله** ام احكام من احكام الشريعة السابقة آه **اقول** المراد الاحكام التي ثبت كونها منها بدليل معتبر عندنا كالكتاب العزيز او الاخبار النبوية او المأثورة عن الائمة عليهم السلام لا ما انتسب اليها مطلقا ولو من اخبار اهلها لاشتمال كتبهم المحرفة عليها الا مع حصول الاطمينان بها ثم ان مبنى الاستصحاب على تقدير جريانه لو خالفه ما دل عليه الخبر او قام عليه الاجماع المنقول او الشهرة فهل بالاخذ التعارض بينهما فيسقط عن الاعتبار او بلا اخذ بغير ما دل على المخالفة بين بعض الآيات والاخبار الحاكية لذلك الحكم وجهان ويظهر الثمرة في مراعاة احكام التعارض على الثاني دون الاول واما على تقدير عدم جريانه فالامر واضح ومما يضحك الثكلى ان بعض المعاصرين ذكر انه على التقدير عدم اعتبارها هل يكون جرحا او لا ثم جعل الجامع ان النزاع في المرجحية والموهنية ونحوهما انما يتصور في الامارة التي تحقق موردها وجرى في مجراها ولم يدل دليل على اعتبارها كالشهرة ومثل الاول مثل هذا الاستصحاب الذي لم يكن جريانه لعدم تحقق مجراه اما من جهة عدم وجود المقتضي او من جهة وجود المانع فتدبر **قوله** وهو جريان دليل الاستصحاب آه **اقول** فيمنع جريانها بسبب ان الدليل اما الاخبار او بناء العقلاء واما الظن النوعي فمرجعه الى بناء العقلاء واما الظن الشخصي فلا يمكن الالتزام به ولا يجري منهما في المقام اما الاخبار فلانصرافها الى غيره لعدم كون بيانها من شأن الشارع واما بناء العقلاء فيحتمل خلافه وتبعية الشريعة اللاحقة واخذ احكامها ويمكن دفعه بمنع انصراف الاخبار الى غيره لان من شأن النبي امته باستصحاب احكام الشريعة السابقة عند الشك في نسخها حكم من احكام شريعته فبيانه من شأنه **قوله** وعدم ما يصلح مانعا آه **اقول** الاول لصاحب الفصول والثاني لدرة صاحب الجواهر والثالث ثالثه ظاهر ثم لا يخفى ان ما ذكره كلها ناظرة الى منع وجود المقتضي لا الى اثبات المانع بعد وجوده لظهور عدم جريان ادلة الاستصحاب من العقل والنقل فيما تبدل فيه الموضوع وكذا فيما قطع بارتفاع الحكم بالنسخ وكذا فيما لم يعلم المقتضي للحكم على وجه يقتضيه لولا المانع وتوجيهه بارادة ما يعم عدم المقتضي من لفظ المانع كما صدر عن بعض اهل العصر غير وجيه بعد مقابلة المانع بالمقتضي كما هو واضح نعم هيهنا امور اخر هي من قبيل المانع لو تمت منها معارضته باستصحاب العدم كما ذكره النراقي في المناهج وان ظهر ضعفه مما مر سابقا من ورود الاستصحاب الوجودي على استصحاب العدم الازلي ومنها ثبوت العلم الاجمالي بنسخ جملة من احكام الشرايع السابقة وان كان يحتمل ان شأن المتتبع يظهر له كون بعض الاحكام منسوخا وبعضها غير منسوخ وبعضها مشكوك الحال فيجري الاستصحاب في المشكوك لكون الشك فيه شكا بدويا فيدفع بالاصل **قوله** وحلان المستصحب آه **اقول** بتقرير اخر ان المقام مقام النسخ وهو لغة الازالة او النقل وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على وجه لولاه لكان ثابتا فيكون الشك في المقام من قبيل الشك في الرافع لا المقتضي واليقين بالمقتضي يستلزم اليقين بوجود الموضوع الذي هو من اجزائه فيعلم ان الموضوع هو الانسان ولا مدخل للاشخاص ومن هنا يظهر ان تغاير ما في الفصول من تنظير بغير التنظير لان الاول ليس من النسخ لا شرط تغاير الزمان فيه فيكون من قبيل الشك في المقتضي والثاني يحتمل لكونه من قبيل ما وقع الشك فيه في المقتضي لرجوع الشك فيه الى الموضوع بل هو الموجود او الاعم ولكونه من قبيل ما وقع الشك فيه في المانع وهو النسخ فلا تغفل الى غير ذلك مما يظهر بالتأمل **قوله** اولا انا نفرض آه **اقول** وربما يتمسك بالنسبة الى غيرهم بالاجماع المركب وقد يدفع بامكان قلب الاجماع وهو ضعيف لان من المقرر في محله انه عند تعارض الاجماعين المركبين اللذين يكون ضميمة احدهما امرا وجوديا وضميمة الاخر امرا عدميا يقدم الاول على الثاني **قوله** واما بعده فقد يجاب آه **اقول** لما ورد في الاخبار من انه اتى بجميع الاحكام حتى ارش الخدش فان قلت هذا لا ينافي جريان الاستصحاب اذ اجرائه يحكم بان نبينا شرع لنا هذا الحكم على وفق الحكم الثابت في الشريعة السابقة غاية الامر انه حكم ظاهري قلت معنى النسخ انه ليس موطنه متعبدين باحكام الشريعة السابقة من حيث انها احكامها بل التحقيق عندنا ان النبي قبل بعثته كان متعبدا بدينه وشريعته لا تابعا لشريعة عيسى او ابراهيم عليهم السلام ولا مطلق لغيرهما على ما تخيله بعضهم وحينئذ فلو فرضنا موافقة بعض احكامه لبعض احكام الشريعة السابقة فليس هذا من باب الاستصحاب الى آخر ذلك مثل الحكم الثابت لا نفسه فيحكم بنسخ الاحكام السابقة كلية الا ما قام الدليل على عدم نسخه كوجوب المعاد او دلالة العقل على عدم تغيره بالنسبة الى الامم كحرمة شرب الخمر حيث ان التحقيق ان العقل القاطع قائم على حرمته وانه لا يجوز لله تعالى ترخيصه في شريعة لانها موجبة لزوال العقل فترخيصه فيه ترخيص فيما في شربها لانها مناف للغرض من خلقه فشأنه العبث كما حققه الحكيم الفيلسوف السبزواري في كتابه المسمى بشواهد الربوبية فان قيل الاحكام التي توافق هذه الشريعة الاحكام الثابتة في الشرايع السابقة لا تحتاج الى جعل جديد فهي ثابتة بالاستصحاب قلت ان ريد استصحاب الشيء ابقاؤها واثباتها في حق نفسه فان ورد الحكم بها في الشريعة السابقة على وجه عموم او اطلاق فيتمسك في اثباتها بهما لا بالاستصحاب وان ورد على سبيل التعبد فلا يجري فيها وان كان ما امر به في الواقع بالعمل بما يوافقها بل يمكن ان يقال ان مثل ذلك في الغرض الاول ايضا لا يكون تكليفا بالرجوع الى الاطلاقات والعمومات الواردة في الكتب السابقة بعد الغض عن كونها محرفة الا ما تكرر

من التحقيق وبه يظهر ان لقاء الاحكام الموافقة للشريعة السابقة والحادثة انما هي الى النبي صلى الله عليه وآله اما بوحي بالالهام او الوحي او بواسطة الملك بل على هذا انتم المعصوم لو بنينا على متابعته لشريعة غيره فهو وان ربط استصحاب الاحكام السابقة اياها فلا امر اوضح **قوله** ومنها ما ذكره في القوانين آه **اقول** توضيح مرامه ان اكرامه الله لو بني على ان الاحكام الشرعية ناشئة عن المصالح والمفاسد الذاتية امكن استصحاب احكام الشريعة السابقة في الشريعة اللاحقة لوجودها من جهة ذاتيتها المقتضية لعدم الاختلاف والتخلف فيها في كلتا الشريعتين واما لو بني على انها ناشئة عن المصالح والمفاسد الاعتبارية وانها تختلف بالوجوه والاعتبارات فلا لجواز اختلافها باختلاف الازمنة والاشخاص اذ لا مانع من اختلاف الوجوه الاعتبارية وتخلفها وحيث بطل الثاني الاول لاستلزامه عدم جواز النسخ الضروري البطلان فلا بد من القول بعدم جريان الاستصحاب المذكور وانت خبير بان البناء على هذا المبنى الذي عين لا اثر في كلام المثبتين والنافين وادلتهما وكيف يستنبط مبنى مسئلة ليس لها عنوان شايع ومبحث ذايع **قوله** وفيه ان ربط آه **اقول** لو هذا البناء الاقتضى عكس هذا البناء وطرح بناء معكوس لان البناء المرصوص لا بنائه على الاعتبارية والاسولى الاستصحاب لانه يحقق مجراه من الشك اللاحق وهو منتف على القول بالذاتية التي ينافيها النسخ لحصول القطع ببقاء الحكم حينئذ وموجود على القول بالاعتبارية وهذا العكس في حد ذاته وهو محقق لجريه على القول الثاني بانه من قبيل الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب واضح الانهدام الا ان لمانع ان يمنع عدم جواز النسخ على القول بالذاتية ومنافاتها لاحتمال مصلحة زائدة او منافية لمصلحة المنسوخ في الناسخ كما ذكره بعضهم في مسئلة اجتماع الامر والنهي ومن هنا يظهر فساد ما ربما يتراءى في باد النظر من ان في كلمات الاصوليين تناقضا واضحا حيث يعدون في مسئلة النسخ النافي له يهوديا ولازمه عدم كون الحسن والقبح ذاتيا وفي مقام آخر مثل مسئلة اجتماع الامر والنهي يصرحون بذاتيتهما فتأمل **قوله** منها اثبات وجوب نية الاخلاص آه **اقول** حاصل الثمرة انه على القول بجريان الاستصحاب يثبت في شريعتنا قاعدة كلية هي ان الاصل في الاوامر الشرعية ان تكون تعبدية لا يبقى فيها من نية القربة وقصد الاخلاص وتقريب الاستدلال ان معنى الآية ان اهل الكتاب ما امروا بشيء لاجل شيء من الاغراض الا لغرض الاخلاص له تعالى على وجه يكون عدم تحقق الامتثال حينما لم يتحقق لاجل عدم تحقق الغرض المذكور وهذا مبني على ما هو الظاهر من كون اللام للغاية كما في قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم الآية وقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا الآية لا للتقوية بان يكون المعنى ما امروا بشيء الا بعبادة الله مخلصين عبادتهم عن الشرك اي ما امروا الا بالتوحيد كما في قوله تعالى وامرت لاعدل بينكم وان كان عطف قوله تعالى ويقيموا الصلوة آه يؤيد الثاني اذ لا معنى لكون اقامة الصلوة وايتاء الزكوة غاية للامر بالصوم والحج وغيرهما من العبادات وان حملت اللام في المعطوف عليه على الغاية وفي المعطوف على التقوية لزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد وقد فسر الآية بها النيسابوري وابنها في مجاز تفسيره الطبرسي والطريحي في كتابيهما مجمع البيان ومجمع البحرين وحينئذ يكون المعنى ما يوافق الثاني ومما يبعد حمل اللام على الغاية لزوم تخصيص الاكثر بناء عليه لوضوح خلو الواجبات التعبدية بالنسبة الى التوصلية ثم ان صاحب الفصول والضوابط تمسكا في المقصود بالآية اعني قوله تعالى مخلصين له الدين وتقريب الاستدلال على ما ذكره الاول ان المراد من الدين هو العبادة اجماعا فيدل هذا المعنى على العلامة فيدل على قصد الخلوص فيه وهو معنى القربة وعلى ما ذكره الثاني ان المراد منه هو القصد فيدل على اجماع اهل التفسير على هذا المعنى فيكون المعنى مخلصين له القصد ويرد عليهما ان الذين لم يراد به شيء من المعنيين **قوله** ويرد عليه بعد الاغماض آه **اقول** وبعد الاغماض عن عدم دلالة الآية على المدعى لو حمل اللام على الغاية وارادة معنى وجوب الاخلاص ايضا يرد عليه انه لا يلزم من كون شيء غاية لشيء آخر قصد ذلك كما ان التقرب بالصلوة الذي هي غاية للوضوء مع عدم وجوب قصدها عنده الا ان يقال ان منع وجوب القصد لا ينافي ثبوت ما يكون بصدد اثباته المستدل من كون الاصل في الواجب هو التعبدية كالا يخفى مع امكان الفرق بين المقيس والمقيس عليه بعد تسليم مدعاه في المقيس عليه بان الثاني غاية للفعل من حيث هو مع قطع النظر عن عمل المكلف بل هو يترتب عليه في الخارج بخلاف الاول فانه لا يحصل الا بقصد المكلف آه الا ان في ثبوت هذا الفرق تأملا نعم يرد على المستدل ان مدعاه اثبات التعبدية المقتضية لكونه وجوب نية القربة غير الاجل تحصيل صحة العبادة ولا تدل الآية بعد تماميته الا ان الاخلاص على وجوبها المطلق فافهم **قوله** كما ان حمل ذلك آه **اقول** ان كان مدلوله صحه ذلك هو مجرد عدم دلالة الآية على وجوب الاخلاص فلا كلام لما ذكرناه من الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال وان كان عدم اعتبار الاخلاص ونية القربة في العبادة فالقول الذي يمكن منع اعتباره هو قصد تحصيل القرب الى الله تعالى الذي هو ضد البعد المستعمل من القرب المكاني فقد ثبت تفصيله في القواعد ان الاصحاب القطع ببطلانه بل نقل عليه الاجماع لمنافاته لحقيقة العبودية بل هو بالمعاملات اشبه واما الاخلاص والقربة بمعنى قصد الامتثال وموافقة الارادة والاطاعة فمنع اعتبارها مشكل ولا يحضرني كلا تدبر في الفقه لا نظر فيه **قوله** مع انه يكفي في ثبوت الحكم كما قوى يرد عليه انه لو تم دلالة الدليل على ثبوت الحكم في شريعتنا بالنسبة الى الاحكام المعلوم ثبوتها في الشريعة السابقة فيما علم عدم ثبوتها فيها او شك فيه ومن هنا يظهر ضعف التمسك بالاستصحاب ايضا **قوله** بناء على تفسيرها بالثابتة آه **اقول** لفظ القيمة في الآية صفة لموصوف محذوف اي دين الملة القيمة وهي اما من القوام فمعناها المعتدلة المستقيمة التي لا عوج فيها كما في قوله تعالى فيها كتب قيمة وقوله تعالى ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بها الآية على احتمال ولعل اكثر ومعناها الثابتة الباقية الدائمة المستمرة على نهج الصواب كما في الجواهر **قوله** مع انه لا يثبت الشرع آه **اقول** وما في التفاسير من قصة يوسف من التحيل الى اخذ اخيه عنده مع عدم دلالتها على هذا الامر بخصوصه لا يثبت ان هو من جملة الجعالة في الجعالة الشرعية لانه من

لكون الجعالة صورية ولا يكشف عما في تلك الشريعة من الجعالة الحقيقية كما لا يكشف العقود الصورية في شرعنا عن حقائقها الشرعية فما توهم بعض الفقهاء
مما يظهر من الكلام بالاشارة لكن [illegible] وتوهم جواز الجعالة مع جهالة العمل المسلم وثبوت الحكم به مدفوع بانها لا تثبت الا الحكم الجزئي في واقعة خاصة
ولا تقتضي شرعية الحكم **قوله** مع كون كل من الجعالة آه **اقول** فيكون حكمه في التورية لانه عالم بعصمة قدر الصواع **قوله** مع احتمال
ان الجعل آه **اقول** مع احتمال ارادة مجرد الوعد للتأكيد للتشويق او ارادة معاملة الاعطاء ولو من مال الملك لا الاعطاء من الكيس لو وقع منه
من ماله آه **قوله** وفيه ان الابد لا بد له آه **اقول** مع انه ان اريد ترك التزويج في مقام التجرد والتفرغ للعبادة والمجاهدة والرياضة والانقطاع عن الخلق
والاتصال بالخالق والتخلق باخلاقه تعالى والاتصاف بصفاته جل وعلى فلا ننكر رجحانه وان اريد غيره فرجحانه ممنوع بل لقائل ان يقول بناء على ما
قررناه في محل النزاع ان هذا خارج عما نحن فيه الظاهر من الاية والمستفاد من المدح ان الحصورية مما له حسن في ذاته فيكفي حسنها في اثبات بقائها
في شريعتنا من جهة عدم تخلف الذاتي فهو بمنزلة العموم والاطلاق المنفيين عن الاستصحاب الا انه يندفع بما دفعنا الشافعي عن كلام القوم فراجع
قوله ومنها قوله تعالى وخذ بيدك ضغثا آه **اقول** خاطب الله تعالى به ايوب النبي حين حلف ان يضرب زوجته في امر مائة عصا فحلل الله يمينه بذلك وهي خصيصة
في الحدود والايمان بشروط خاصة لا مطلقا كما في تمهيد القواعد والضغث هو الحزمة من الخشب او الشماريخ القائمة على ساق واحد المسمى بالعثكال
بالفارسية بخوشه خرما **قوله** وفيه ما لا يخفى آه **اقول** اما اولا فلانه لا شك في انصراف النذر والحلف الى المتعارف وهذه قضية في واقعة
من خصائص ايوب كالوقائع الخاصة المختصة بنبينا والائمة الا ان يقال ان مقتضى القاعدة والغلبة عدم الاختصاص فاثباته يحتاج الى دليل واما
ثانيا فلامكان تعلق حلفه بالعدد المشترك او بخصوص الضرب بالضغث واما ثالثا فلان هذا الحكم لو كان معهودا في شريعته معلوما عنده لم يحتج
الى التعليم ولا يعقل جهله به ان كان ثابتا في الشرع غيره واما رابعا فلامكان ان يكون هذا الحكم لشفقة الله على امرأة ايوب كالضرب بالضغث في حد
المريض مع نهي الله تعالى عن الرأفة في مقام اقامة الحد بقوله تعالى ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله واما خامسا فلتبدل الموضوع وقاعدة الاشتراك في
التكليف مخصوص بهذه الامة وجريانها بين هذه الامة السابقة وبينها او بين الامم السابقة وهذه الامة غير معلوم واما ما ذكره بعض المعاصرين
في مقام الايراد من ان مثل هذا الحلف الذي صدر من ايوب في باب [illegible] غير معلوم شرعيته في شرعنا بل عدمها في غاية الشيوع كما لا يخفى
وبعد ما بينا الاجمال لا احد ان يستصحب [illegible] الضرب بالضغث لغيره في شريعة ايوب وذلك لان السبب ايضا لم يثبت الا انه يحتج الى التعليم
قوله استدل بها في حكم من قلع آه **اقول** لا يخفى انه ليس المراد اثبات اصل شرعية القصاص في شريعتنا كما توهم لدلالة الكتاب والسنة
وقيام الاجماع بل الضرورة عليه بل المراد اثبات الترتيب في الموارد الخاصة الفاقدة للنص كمسألة قلع عين الاعور فانهم اختلفوا بعد اتفاقهم على ان دية
الكاملة على الصحيح العينين [illegible] فيما اذا اقتص منه انه هل يجب على المقتص ان يرد على
الاعور نصف الدية التفاوت او لا واستدل الثاني بعموم العين بالعين فلو ثبت الحكم العام في شريعتنا بالاستصحاب امكن التمسك بها في مثل تلك
المسألة والا فلا بل يمكن ان يكون المراد اثبات اصل القصاص ايضا بالاستصحاب مع قطع النظر عن الادلة وهو كاف في ظهور الثمرة غاية الامر انها
تقديرية لا تحقيقية فليتدبر **قوله** وفيه ان حكم المسألة آه **اقول** يمكن ان يكون المراد من المسألة اصل مسألة الاجارة كما يظهر من بعضهم نظير
اثبات لو كان ثابتا بالاستصحاب لقوله تعالى حكاية عن اصحاب الكهف وفعلهم فانهم لم يكونوا يؤمنون على شريعة خاصة بل كانوا في اول الامر على دين [illegible]
فهداهم الله الصراط المستقيم فتركوه واختفوا في كهفهم وناموا ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا فلما انتبهوا ارسلوا منهم رجلا
وبعد دخوله سوق البلد ظهر ان الله تعالى بعث عيسى بن مريم الى آخر قصتهم كما يدل عليها الايات وقد بها السير والروايات ويحتمل ان يكون المراد
مسألة جواز جعل الزمان في الاجارة حيث تردد شعيب بين الثمانية والعشر وعينه مع تعلقه نفسه عن [illegible] وان زمان الاجارة هو الثمان
والعشر انما ذكرت تفضلا او تمهيدا لبيان انه لا يريد ان يشق على موسى واما الامر موكول الى ارادته ويحتمل ان يكون المراد منها مسألة جواز جعل المهر
هو الخدمة وهو احتمال قريب **قوله** وغيرها من الاثار آه **اقول** توضيح المطلب ان الاثار الشرعية تابعة للعنوانات التي تكون تلك
فالاستصحاب في غير الاثار الشرعية اما ان يجري لترتيب الاحكام الشرعية المترتبة عليها مع قطع النظر عنها فيلزم استصحاب الاحكام بدون استصحاب موضوعها
او مع ملاحظتها فهو غير ممكن لعدم كونها من مجعولات الشارع **قوله** نعم لو وقع نفس التمرة آه **اقول** المحصل ان محل النزاع في حجية المثبت عند ما
انما هو ما لم يكن الواسطة فيه ثابتة في الزمان السابق فلو كانت موجودة فيه فيستصحب نفس الواسطة ويترتب عليها الاثار الشرعية ولا حاجة الى
استصحاب ملزومها كما اذا كان زيد في الزمان السابق وكان اعلم من سائر العلماء فيستصحب الاعلمية الثابتة السابقة ويترتب عليها حكمها من وجوب تقليده
على القول به من دون حاجة الى استصحاب الحياة نعم لو لم يكن الاعلمية ثابتة في الزمان السابق ولكن علم عادة انه لو بقي حيا لكان اعلم فلا بد من العمل بما
لا عبرة به من الاصل المثبت **قوله** اذا عرفت هذا آه **اقول** محصل التقسيم ههنا ان المستصحب اما ان يكون حكما من الاحكام الشرعية ولا اشكال
في ترتيب جميع ما لا ينفك عنه لازما كان او ملزوما او شريكا في الملزوم عليه بعد استصحابه واما ان يكون موضوعا من الموضوعات والامر في [illegible]
معنا فاما ان يكون مع المستصحب المقارنات الاتفاقية كما في جميع امثلة الشبهة المحصورة فان المقارنة انما هو لاجل العلم فاستصحاب عدم نجاسة احد الثوبين [illegible]

نجاسة الاخر من تلك الجهة وكما في استصحاب عدم وضع الامر للندب لاثبات وضعه للوجوب لغير الملازم له واما ان يكون بينهما علاقة فذلك الامر اما ان
يكون لازما شرعيا كما في استصحاب حيوة زيد الغائب لترتيب وجوب نفقة زوجته وحرمة تزويجها او عاديا كما في استصحاب ترتيب بلوغه او نبات لحيته
مثلا او عقليا كما فيه لترتيب تنفسه وتحيزه او يكون ملزوما له شرعا كاستصحاب نجاسة البدن لاثبات عدم طهارة الماء الذي غسل به بدنه
وكاستصحاب طهارته لاثبات طهارة ماء كر مشكوك الطهارة دخل فيه فان هذا اثبات الملزوم الشرعي لان نجاسة الماء وطهارته يلزمهما نجاسة البدن
وطهارته شرعا اذ لو كان طاهرا والا فنظهر بالماء ولا ينعكس لان يلزم نجاسة البدن وطهارته نجاسة الماء او طهارته لا زمن اللزوم ان كان فانما هو
بالعقل لثبوت العنوان الاول وهو لزوم طهارة الملاقي للماء الظاهر في الشرع [illegible] الثاني او عاديا كاستصحاب طهارة اليد لاثبات كون الرطوبة
الواقعة عليها ماء او عقلا كما لاثبات التحيز لاثبات الجسمية او يكون شريكا له في اللزوم للملزوم الاخر شرعا كاستصحاب طهارة اليد لاثبات رفع الحدث
المشارك له في اللزوم لطهارة الماء وكاستصحاب حرمة تزويج زوجة زيد لاثبات وجوب النفقة عليه المشارك له في اللزوم لبقاء حيوة زيد وعادة
كرطوبة الماء وبرودته او عقلا كوجوب المقدمة وحرمة الضد اللازمين للامر بالشيء **قوله** فالمجعول في زمان الشك لوازمها الشرعية آه **اقول**
اعلم ان ههنا مرحلتين لا بد من التميز بينهما لئلا يحصل الخلط كما حصل لبعضهم احدهما اجراء الاستصحاب في شيء لترتيب اللوازم عليه هذا هو
محل الكلام ههنا وقد اتفق القائلون بحجية الاستصحاب بترتيب اللوازم الشرعية واختلفوا في غيرها وهو النزاع المعروف في حجية الاصول المثبتة
وعدمها والثانية اجراء الاستصحاب في نفس اللوازم والتوابع وهذا هو الذي يستفاد من كلام الفاضل وقوع الخلاف في حجيته واعتباره وانه
لم نعثر على القائل بعدمها واعترف بعض افاضل اهل العصر بعدم العثور عليه ايضا وملخص كلامه ان ذلك الفاضل المدعي لوقوع الخلاف قسم
اللازم على قسمين احدهما ما لا يلازم اللازم فيه حدوثا غير حدوث الملزوم وبعبارة اخرى ما يكون منتزعا من الشيء باعتبار المعتبر كالزوجية والفوقية
الى الاربعة والاخر ما يكون بخلافه بان لا يكونا متحدين في الوجود ويكون موجودا في الخارج كبياض اللحية مثلا بالنسبة الى حيوة زيد الى ان قال بعد
تقسيم الثاني الى اقسام لا يجري الاستصحاب في الاول لان المفروض وحدة الحادث فاجراء الاصل فيه اجراء للاصل في تعيين الحادث ثم ذكر احتمالات
وتشقيقات لا يهمنا ذكرها بعد ما ذكرنا من عدم العثور على قائله لكن تعرف بعد ما بينا لك في العنوان ان هذه المسألة غير مسألة حجية الاصول
المثبتة وعدمها وان حملها عليها كما صدر عن بعض افاضل اهل العصر ليس على ما ينبغي فتأمل **قوله** دون العقلية والعادية آه **اقول**
خلافا لبعض الافاضل وتبعه بعض المعاصرين نظرا الى عموم اخبار الباب حيث انها تدل على ترتيب الاحكام الشرعية على المستصحب سواء كانت
من آثاره بلا واسطة او معها وفيه ما فيه **قوله** ودون ملزومه آه **اقول** كما اذا توضأ بمائع مردد بين كونه بولا او ماء غفلة فيحكم باستصحاب طهارة
الاعضاء وبقاء الحدث لكن لا يثبت ملزومه طهارة الاعضاء وهو كون المائع ماء وكما اذا استصحب طهارة الملاقي لاحد المشتبهين فانه لا يثبت
ملزومها وهو طهارة الملاقى منهما **قوله** ودون ما هو ملازم معه آه **اقول** وذلك كاستصحاب طهارة الملاقي لاحد المشتبهين الملازم مع طهارة الملاقي
لاحد المشتبهين فانه لا يثبت ملزومها وهو طهارة الملاقى له منهما لعكسه لا فائدة النجاسة ثم ان وجه عدم حجية المثبت بالملزوم والملازم والمقارن كما
سيأتي ذكره من فقدان الاجماع كما ادعاه بعضهم وعدم دلالة اخبار الباب عليها اذ مفادها ان الشارع نزل الموضوع المشكوك منزلة المعلوم في ترتيب الاثار عليه
ولا ريب انه لا يحكم بترتيب غير اللوازم على الموضوعات المعلومة فكيف بالمشكوكة ووجه عدم ترتيب الملزوم على الموضوعات المعلومة انها ليست من آثار
لوازمها بخلاف اللوازم فانها آثار الملزوم والتفكيك بين اللازم والملزوم او المقارن الاتفاقي في الشرعيات اكثر من ان يحصى الا ترى ان المسلم
اذا تكلم بما يحتمل التسليم والشتم يحكم بعدم وجوب رد السلام وعدم جواز ترتيب اثار الشتم مع ثبوت التلازم وانه اذا اقر احد الزوجين بالزوجية وانكرها
الاخر يحكم بتفكيك الحكم بالنسبة اليهما مع ثبوت التلازم **قوله** ولعل هذا هو المراد آه **اقول** ويمكن ان يكون المراد انه لا يثبت شيئا وجوديا
فيكون تفصيلا بين الاستصحاب المثبت للاحكام الوجودية والعدمية كما احتملناه سابقا فيما نقله التفتازاني عن بعض العامة
ثم ان هذا العنوان وان لم يكن مذكورا في كتب السلف الا انه يظهر للمتأمل فيها والمتدبر في مطاويها انه كان معروفا لهم وان لم يسموه بهذا الاسم
ولم يفصلوا هذا التفصيل واول من تعرض له صريحا باشارة كما في شرح الوافية لكنه اراد من الاصل المثبت المعنى الذي ذكرناه لا المعنى الذي بين
السنة علماء هذه الاعصار فانه قال ما ملخصه ان التحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم
ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة ثم اشتهر هذا
العنوان بين علماء هذه الاعصار فانه قال ما ملخصه ان التحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى
ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي مثل كاشف الغطاء وولده الامجاد وصهره المحقق واخي صهره المدقق وتلميذه شيخ الاواخر صاحب الجواهر
ومبين مقاصدهم ومحل مطالبهم الشيخ الاستاذ قدس الله اسرارهم وعلماء عصرنا اتم الله انوارهم بالمعنى الاخر الذي نعقد له بابنا هذا التنبيه
قوله من انه اذا ثبت بالرضاع آه **اقول** مثل ما اذا ثبت اخوة امرأة لرجل بالرضاع فلا تحرم عليه اختها التي لم ترتضع من لبنه ولا عليها
اخوه الاخر لان الحكم معلق على عنوان الاخ والاخت لا على اخ الاخ واخت الاخت **قوله** ومن هنا يعلم انه لا فرق آه **اقول** اي لا فرق في الاثر المستصحب بين كونه

متحدا معه مصداقا ومختلفا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر في الحوض عند الشك في كريته الماء الباقي فيه بان يقال ان هذا الماء كان في الحوض كان محصلا لعنوان الكرية ومصداقا لكلي الكرية والاصل بقاؤه كذلك فيثبت اللازم وهو الكلي المتحد وجودا مع جزئي الكرية اذ لا يوجد الكلي الا في ضمن فرده واما استصحاب كرية الماء المخصوص في الحوض المخصوص بعد الشك في بقاء كريته باغتراف شيء منه فهو غير ما نحن بصدده ويكون حجة وعدمها مبنيين على القول بالاستصحاب في اجزاء الموضوع والقول بانه [illegible] اشتراط سابقا وبقي كونه مغايرا له مصداقا ومفهوما كالتمول بالنسبة الى الحيوة وكعدم المانع بالنسبة الى الوجوب **قوله** او قيد له عدميا او وجوديا آه **اقول** الامثلة الثلاثة اولها مثال لاثبات القيد العدمي فان اللازم القار لكون المقطوع نصفين حين قطعه حيا موته بالقتل لكن استصحاب الحيوة لا يثبت تمام ذلك اللازم بل القتل الذي هو قيد عدمي له لان معنا سلبي وهو ازهاق الحيوة وابطالها واذهابها نظير الامثلة في تعبير الحيوة والاخيران لاثبات القيد الوجودي فان عدم الاستصحاب لا يلزم كون الدم الموجود حيضا الكنز لا يثبت الحيضية التي هي قيد للدم المعلوم سابقا وكذا عدم الفصل الطويل لا يلزم كون الاجزاء الموجودة متصفة بالتوالي لكنه لا يثبت الا بمجرد قيد الاتصال فان قيل اي مانع يمنع من ان يكون اللازم نفس القتل والحيضية والتوالي لتصير هذه الامثلة ايضا من قبيل القسم الاول الذي يثبت تمام الامر قلت اللازم هو الذي يترتب عليه الاحكام الشرعية ويصير اسطة لثبوتها للموضوع وهو ما ذكرناه في الامثلة لا الامور المذكورة كما لا يخفى هذا الفقه يحمل معنى آخر بل معاني اخر بما تشبه الى اوهام المدرسين نطوي ذكرها لمخافة التطويل والاولى ما ذكرناه فافهم **قوله** بما استدل بعضهم تبعا آه **اقول** المستدل هو صاحب الفصول وذكر هذا الوجه في مباحث الاستصحاب وقال في مبحث اصل البراءة واصل العدم بعد ذكر كلام لنا في عدم التعويل على الاصول المثبتة والوجه فيه ان المستفاد من اخبار الاستصحاب وهي العمدة في اثبات حجيته في نظائر المقام هو ابقاء ما من شانه البقاء لولا المانع المشكوك فيه اثبات الاحكام الشرعية المترتبة عليه خاصة والمرجع بل تلك الاخبار على ذلك هو ان نسبة اليقين الى اليقين بعينه مورد الاستصحاب كنسبة الى اليقين بعد حدوثه وما يترتب عليه من لوازمه الشرعية وغيرها من امثال اللفظ لاحدهما كشمول للآخر وقضية ذلك جريان الاستصحاب من غير تحكيم لاحدهما على الآخر لكن يستفاد من موارد تلك الاخبار ومساقها كما في تحكيم الاستصحاب المترتب عليه حكم شرعي الا على مستصحب ذلك الحكم فيقتصر بمعنى التحكيم في غير ذلك بلا دليل انتهى ولا فرق بين الوجه الذي ذكره هذا المحقق والوجه الاول المبتني على تعارض الاصلين ايضا من الاول ناظر الى الجهة العقلية والنقلية ايضا وربما اقتصر بعضهم على الجهة الثانية مع انه اجاب عن الجهة الاولى كالمحقق الشيخ محمد تقي ره على ما حكي عن بعض الاعزة في تقريره انه نقل عنه حيث ذكر ان المختار عدم حجية هذا الاستصحاب لعدم دلالة الاخبار اذ غاية ما يمكن ان يقال ما يتفرع عليه نفس الاحكام الشرعية وتحتها وانما ان يدعى فلا والتعلق في ذلك باطلاقها مدفوع بان وظيفة الشارع بيان الاحكام الشرعية وما يتفرع عليه واما ما يتفرع على فلا ايضا الى فهم الاصحاب من الاخبار المذكورة ذلك ان ذلك انهم لم يعنونوا له عنوانا خاصا غير ان تصفح كلماتهم يرشد الى ذلك ثم ذكر امثلة لكشف اجماعهم على عدم حجيته مع ظهور ان مسئلة الاجماع فيها ليس عدا الاخبار المذكورة منها اتفاقهم على عدم كفاية استصحاب الحيوة السابقة لو شك فيها في قبول الذبح والهبة ومنها اتفاقهم على عدم جواز الاكتفاء في الوضوء والغسل باستصحاب عدم المانع من وصول الماء الى البشرة ليتفرع عليه الوضوء ومنها ان استصحاب الماء الذي شك في بقائه لا يفيد في تطهير الشيء المتنجس بالقاء في المكان الذي علم وجوده فيه قبل ذلك الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة الشايعة الظاهرة في عدم الانكار تجئ فيها اخطاء جميع تلك الموارد يحصل القطع بما ذكرنا مضافا الى موافقة ذلك الاعتبار انتهى كلامه **قوله** ان المدعى بذلك عدم دلالة الاخبار آه **اقول** ليس بدليلا مستقلا فيكون المعنى لا يصح التمسك بهذا الاصل للتعارض ولعدم دلالة الاخبار على ترتب اللوازم الشرعية ووجه منافاته حينئذ لما ذكره من التعارض ان اصالة بقاء الملزوم لا يستلزم ترتبه على تلك التقدير لمعارضتها حينئذ مع ان غاية ما نظر في الاخبار اليه غير مستحق لان عدم الانظر امر يحمله عليه الاستعمال في الطرف المقابل او غلبة وجوده وكلاهما في المقام في محل المنع **قوله** كما اذا حصل من الخبر الوارد آه **اقول** وذلك كما في الاستصحاب الوارد في الموارد الخاصة كما في اخبار الشك بعد الفراغ المشتملة على استهابة النبي صلى الله عليه وآله المستفادة منها الظن بجواز الاستهانة على النبي صلى الله عليه وآله في مسئلة كالامية ونظيرها الخبر المشتمل على استدلال الامام ع على مسح بعض الراس بالباء الذي يحصل منه الظن في مسئلة لغوية **قوله** ولعل ما ذكرنا هو الوجه آه **اقول** الانصاف ان كلمات الاصحاب من السلف والخلف مختلفة في هذا المقام مضطربة ما الفاهم فراد فربما تراهم يعتمدون بما يلازم التحيية كما في الامثلة المذكورة في المتن وربما يذكرون ما ينادي بعدم اعتبارها في كثير من الموارد وربما يقع الاختلاف بين كلماتهم في المقام واحيانا ما يخالف بعضهم ما افتى به غير واحد فكيف يمكن استخراج حد يجمعها ويجوبها وان كان لكل وجه وهو مولينها انعم الامثلة التي يظهر منهم عدم حجيته فيها ما عرفته في كلام المحقق الشيخ محمد تقي ره ومن الموارد التي كثر فيها القيل والقال بين القدماء والمتاخرين وبينهم بعضهم مع بعض مسئلة اصالة تاخر الحادث فيما لو علم تاريخ احد الامرين التي هي المسئلة الاولى من مسائل المتن في بعض مواردها كما لو علم كما في مسئلة الشك في زمان حدوث العيب هل هو قبل على العقد او بعده اذا علم تاريخ احدهما فذكر بعض الاساطين المشهور بين المتاخرين هو الحكم بتاخر مجهول التاريخ للاصل والقدماء على عدم الفرق بينه وبين صورة الجهل بالتاريخ قال وهذا ما هو على وفق الحق لان العقد الثابت من الشارع بالاستصحاب

هو لازم البناء على بقاء المستصحب وترتب الاحكام الشرعية التي لا تتوقف ثبوتها على واسطة عقلية عليه اما ما يتوقف عليها فلا لعدم العلم باذن الشارع بترتيبه عليه ذلك كما في هذه المسئلة فان الحكم الشرعي الذي هو الخيار يتوقف ترتبه على استصحاب تاخر مجهول التاريخ اعني البيع تقدم العيب فهو من مصاديق الواسطة العقلية الى آخر ما قال ومثلها مسئلة العلم بوقوع الطهارة والحدث مع الشك في المتقدم منهما حكي في الجواهر تبعا لبعض المحققين من الاوائل والاواخر عدم حجية اصالة التاخر الحادث بما يجري فيها نظرا الى ما هو مقتضى التحقيق من ان تلك الاصل انما يقضي بالتاخر في حد ذاته وهو لا يجدي حتى يثبت كونه متاخرا عن الحدث وهو لا يثبت بالاصل لكن لعل انه الطباطبائي ره في منظومته على حجيته قال وان يكن يعلم كلا منهما مشتبها عليه ما تقدما فهو على الاظهر مثل المحدث الا اذا عين وقت الحدث بل قيل ان مبدأ التفصيل في المسئلة بالعلم بالتاريخ وجهله من بعض العلامة وبالجملة كلماتهم في المقام مختلفة وسيأتي تحقيق الحق فيها سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** ولا يخفى ان الارث مترتب آه **اقول** الملزوم الذي يجري فيه الاستصحاب اما ان يستلزم اللازم بنفسه واما ان يستلزمه بضميمة مقدمة خارجية فالاول كما في المسئلتين المتقدمتين فان تاخر الحدث الذي هو المستصحب وكذا تاخر العقد يستلزم بنفسه لتقدم الطهارة او تقدم العيب الذي هو موضوع الحكم الشرعي والثاني كما في هذه المسئلة فان المستصحب هو حيوة المورث لكن استصحاب حيوته الى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال اسلام الوارث وموته عن وارث مسلم بل يحتاج الى مقدمة خارجية وهي العلم باسلام الوارث في غرة رمضان فيلزم من استصحاب حيوته الى زمان الاسلام موته بعد اسلامه الذي يترتب عليه حكم الارث ولا يخفى ان في العبارة مسامحة الا ان المستصحب لو استلزم ذلك اللازم بنفسه لم يكن الاصل من الاصول المثبتة مع انه ليس كذلك **قوله** الا ان يوجه آه **اقول** هذا التوجيه بعد تسليم ان سبب الارث موت الاب حال الحيوة المستصحبة لا يجدي لان ثبوت الاسلام مكان ذلك من لوازم المستصحب وهو بقاء حيوة الاب الى زمان اسلام الوارث وتاخر موت الاب فيعود المحذور ولا يترتب حكم الارث على مجرد بقاء المورث الى زمان اسلام الوارث ما لم يثبت سبق الاسلام على الموت كما في مسئلة الطهارة والحدث **قوله** كما يعلم من الفرع الذي ذكره آه **اقول** هو الفرع الاول من فروع دعوى المواريث المذكورة في كتاب القضاء من الشرايع وهو لو مات المسلم عن ابنين فتصادقا على تقدم اسلام احدهما على موت الاب وادعى الآخر مثله فانكر اخوه فالقول قول المتفق على تقدم اسلامه مع يمينه انه لا يعلم ان اخاه اسلم قبل موت ابيه ويظهر من الشهيد الثاني ره في المسالك حمل ذلك الفرع على مجرد فرض احراز الاسلام في حال حيوة الاب فانه جعل الفرعين من نوع واحد حيث عنون المسئلة بما اذا مات مسلم وله ابنان اسلم احدهما قبل موت الاب بالاتفاق وقال الآخر اسلمت ايضا قبل وقال المتفق على اسلامه بل اسلمت بعد موته ثم جعل لها ثلاثة احوال احديها ان يقتصر على هذا القدر ولا يتعرضا لتاريخ موت الاب الثانية ان يتفقا على موت الاب في رمضان فقال المسلم اسلمت في شعبان وادعى اخوه المعلوم الاسلام ان اسلامه في شوال وانه لا يعلم تقدم اسلامه ثم جعل الحالة السابقة ما ذكره المحقق في ذلك الفرع المذكور وحكم بالاولوية اذا انجر الفرع الاول ثم ان وجه حمل الفرع الاول على المفروض المذكور تعيينا وحمل ذلك الفرع عليه احتمالا او توجيها ظهور الاول في مجرد ذلك المفروض حيث ان نزاعهما ناظر الى مجرد ثبوت الاسلام في حال حيوة الاب عدمه بخلاف الثاني فان النزاع فيه راجع الى تقدم موت الاب وتاخره بخلاف تعلق الحرز زمان الاسلام فهو كحالة اثبات موته عن وارث مسلم ونفيه والانصاف ان النظر الدقيق يحكم بان الفرعين ليسا من واد واحد لذا يجعلهما المحقق ره فرعا واحدا مع اهتمامه في جمع الفروع المناسبة في مسئلة واحدة كما ذكر مسئلة اثم الولد الكبير الذي اعتقا والفقهاء على تقدم حرية احدهما واختلفا في الآخر في ذيل الفرع الاول وتشهد بذلك الحكم في الاول بتقديم قول المتفق على تقدم اسلامه من دون تعرض للاصل وفي الثاني بجواز اصالة بقاء الحيوة وقسمة التركة نصفين **قوله** فان كان اللازم في الحكم آه **اقول** ملخصه انه اما ان يكون قلة الماء شرطا في انفعال الماء بالنجاسة او يكون الكرية عاصمة ما نعة عنه فان كان الثاني تم هذا الاستصحاب لعدم الاحتياج الى اثبات اللازم وهو كون الماء قليلا حين الملاقاة اذ يكفي في اثبات المطلوب مجرد اصالة عدم الكرية قبل الملاقاة والا فلا لما ذكر في المتن **قوله** فافهم آه **اقول** لعل اشارة الى ان هذا يتمشى في الاستصحاب الثاني ايضا فلا وجه لمعارضة الاستصحاب الاول به **قوله** ومنها ما في الشرايع والتحرير آه **اقول** هذا الفرع مذكور في الشرايع في اواخر كتاب القصاص متفرعا على ما لو قطع احد يديه ثم مات فقال الجاني مات بسبب آخر من قتل او شرب سم وليس عليه الا نصف الدية وقال الولي بل مات بالسراية وعليك دية تامة ويحتمل الاحتمالين وفيه تعارض الاصلين من الجانبين فهما ما براءة الذمة مما زاد على نصف الدية الثابت وجوبه بالجناية واصالة عدم وجود سبب آخر ان شئت قلت اصالة عدم الموت بالسم واصالة عدم السراية ولو لا ان كلا منهما مثبت لما ينفيه الآخر كالموت فالاصل المثبت لم يكن بينهما معارضة كما لا يخفى **قوله** فالاحتمالان متساويان آه **اقول** من جهة تعارض اصلي البراءة عن وجوب القصاص واستمرار الحيوة من الجانبين **قوله** لان الاصل عدم القصاص آه **اقول** وانما رجح هذا الاصل على معارضه لان ذلك لا يستلزم المطلوب من حصول موته بالجناية بل يحتمل الامرين فكان مرجحا بالنسبة الى اصل البراءة المفضي الى المطلوب من ترجيح جانب الجاني **قوله** وفيه احتمال آخر ضعيف آه **اقول** مراده غير الشرايع والمراد من الاحتمال الضعيف الآخر هو احتمال تقديم قول الولي كما اشار اليه شيخنا الاستاد ره واحتمل في المسالك ان يكون المراد هو الفرق بين ان يكون الملفوف ملفوفا فيما هو من ضوء الكفن وبين ان يكون ملفوفا في ثياب الاحياء فيقدم قول الجاني

في الاول سوى الثلث وهذا الاحتمال وان كان وجهاً للشافعية الا انه ضعيف عندهم ايضاً لعدم مدخلية للباطن في الاحكام مع كشفه وقد اقتصر المحشي على
ما حكى عنه على نقل القولين ولم يرجح شيئاً ولم يذكر هذا الاحتمال بل كلام المحقق عليه بعيد **قوله** في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه آه
اقول قال في التشريح قبل ذكر الفرع الذي نقلنا عنه لو قطع يدي رجل ورجليه خطأ واختلفا فقال الولي مات بعد الاندمال وقال الجاني
مات بالسراية فان كان الزمان قصيراً لا يحتمل الاندمال فالقول قول الجاني مع يمينه وان امكن الاندمال فالقول قول الولي لان الاحتمالين
والاصل وجوب الديتين ولو اختلفا في المدة فالقول قول الجاني اما لو قطع يده فمات فادعى الجاني الاندمال وادعى الولي السراية فالقول قول الجاني
ان مضت مدة يمكن الاندمال ولو اختلفا فالقول قول الولي وفيه تردد انتهى وانما انعكس في الفرعين دعوى الاندمال والسراية لان في الاول يكون غرض
الجاني اعطاء دية واحدة ... وغرض الولي اخذ ديتين وفي الثاني يكون غرض الاول اعطاء نصف الدية وغرض الثاني
اخذ تمامها وكيف كان فالاصلان متعارضان في الجانبين في كلا الفرعين ... كما يظهر بالتامل في
الفروع السابقة فلا حاجة الى التطويل **قوله** ... آه **اقول** ...

زمان الشك في المشكوك فيه الذي ذكرناهما ويقول بالتجديد في الاوليين منها وعدمه في الاخير اما الاول فلعموم الاخبار وبناء العقلاء
لزوم عدم حجية الاستصحاب في امثال الشك في عروض المانع ايضاً ... واما الثاني فلعدم الدليل لانصراف الاخبار الى غيره
واحتمال كون مصير العقلاء في مجاريه على طبقه لاجل اصل اخر من البراءة وغيرها ...
مطلقاً ودفع هذا الاشكال ... **قوله** وقد عرفت حال الموضوع الخارجي
آه **اقول** وذلك حيث عمم الكلام في التنبيه السابق بالنسبة الى اثبات تمام اللازم او قيده وجوداً وعدماً في **قوله** لان التاخر في نفسه ليس مجرى
آه **اقول** لظهور ان وصف التاخر ... لم يكن محققاً متيقناً في السابق حتى يستصحب عند الشك فيه ... بل التحقيق انه لا يعقل
ذلك في التقدم والتاخر ... **قوله** وحكم التساقط آه **اقول** وبعد التساقط يرجع
الى اصل اخر كاصل الاشتغال في مسئلة الشك في المتقدم والمتاخر من الطهارة والحدث ...

لو انعكس الفرض بان بلغ وقت الجفاف دون الغسل وكيف كان فابتناء المسئلة على الوجه الثاني فاردها الناظر على حجية الاصل المثبت ظاهر لا يحتاج الى البيان

قوله وقد صرح بعض المعاصرين اه **اقول** اختار السيد المحقق صاحب مفتاح الكرامة عدم الاعتبار باصالة التاخر مطلقا وادعى ان بناء الاصحاب على ذلك كما يظهر للمتتبع في المسائل كمسئلة اشتباه الجمعتين وفي مسئلة العلم بالطهارة والحدث والشك في التقدم والتاخر ومسئلة الوكيلين مع اشتباه المتقدم منهما ومسئلة اشتباه موت المتوارثين والانصاف انه لا مانع من اعتبار الاصل بالنسبة الى الاحكام المحمولة على عدم التقدم كما اختاره شيخنا الاستاد وقد بنا العدم عليها كما يظهر من الشيخ والقاضي ابن البراج في بعض مسائل القضاء وعدم الاعتبار في الامثلة المذكورة انما هو بالنسبة الى الاحكام المحمولة على نفس التاخر ولا ينافي ما ذكرناه نعم مثال المتوارثين بصير شاهدا لذلك حيث انهم لم يحكموا بارث المشتبه الموت عن المعلوم التاريخ مع ان الحكم محمول على عدم التقدم الا انه يكفي في اثبات مدعاه من بناء عمل الاصحاب على اعتبارها فافهم **قوله** فاذا فرضنا اه **اقول** هذا بيان لوجه الثمرة **قوله** كما تخيل بعض الفحول اه **اقول** هو العلامة الطباطبائي في بحر العلوم ره **قوله** وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقري اه **اقول** ويسمى ايضا بالاستصحاب المعكوس اصالة التقدم واصالة تشابه الازمان ووجه كونه معكوسا بطريق القهقري ان الاستصحاب على ما عرفته من تعريفه ابقاء ما كان متيقن الثبوت في الزمان السابق في زمان الشك وهذا الاصل عبارة عن اجراء ما كان متيقن الثبوت في زمان الحال في الزمان السابق اذا احتمل الثبوت فيه ...

والذكر او غيرهما هذا اذا كان متعلق الشك وجوديا واما لو كان عدميا فمثال الاول الشك في ترك السجود مثلا والتشهد ولباس يمكن اخراجه بالتامل وكيف كان فحكم الشك في المانعية مط بسبب الشك في الحكم او الموضوع المستنبط هو البراءة او الاشتغال على المذهبين لا الاستصحاب وحكم الشك في وجود المانع الوجودي او مانعية الموجود الوجودي من جهة الشك في الموضوع الصرف صحة الصلوة واجراء الاستصحاب وحكم الشك في المانع العدمي في الصورتين بطلانها لعدم جريان الاستصحاب في عدم المانع اذ الموافق له هو وجوده حينئذ لكونه من التروك فلا تغفل **قوله** الا ان الاظهر بحسب المسامحة اه **اقول** لو بنينا على عدم جريان الاستصحاب في غير هذا الفرض او مطلقا وعلى جريان البراءة في تعيين مهية العبادة او في كون المشكوك فيه جزءا عقليا كالاعلى كما عليه جماعة او في صورة الدوران بين المتباينين يحصل على احدهما الصحة وعلى الاخر الفساد مع كون الاشتباه متعلقا بالموضوع كما اذا علم بترك سجدتين ولم يعلم انهما من ركعة واحدة او من ركعتين ...

ونتيجة تبدله الايام وعقمت عن انتاج شكله الاعوام خويف في جميع الفنون وكعلوجريت في جميع الشجون ولم يولد لسان اطلق وافصح بيانا ابهج مليح على ما نقل عنه الكرام ... والاستماع ... تشبيه بجم الغفير والجمع الكثير ... الاعجاز وناهيك بما كان من الاثبات يوم كان بالحجاز ومع ذلك كله فكيف يجرى المحقق القمي ... بعض السادة الفضلاء ... بالفطنة والذكاء **قوله** ... جعل البينة على المسلمين **اقول** فلا يكون عرضة للاستصحاب ... نبوة عيسى مثلا ثابتة باعتراف المسلمين فعليهم ... نسخه وبعث محمد صلى الله عليه وآله ... جوابها ما ذكره مولينا الرضا عليه السلام ... ثبوت النبوة على قوم وجد ابعد ... زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم ... النبوة وثانيا ان اعتراف المسلم بنبوة عيسى ... عبد الله صلى الله عليه وآله ... بنبوته فان كان محمد صلى الله عليه وآله نبيا في الواقع ...

محال وقد تم الله لا تتعلق بدومه المواثيق للتحقيق ... في بيان الاستصحاب ... ذكره في بعض تحقيقاتها طويل تركوها هنا مخافة التطويل **قوله** ومنها ما ذكره بعض المعاصرين **اقول** هو الفاضل النراقي ... طريق دفعه ... الفقهاء في كثير من الموارد الفقهية يتمسكون بالاستصحاب الوجودي مع وجود استصحاب حال العقل ... منها الاستصحاب ... الصغير الذي بلغ مجنونا الى ما بعد البلوغ ... استصحاب نجاسة الماء المتغير عند الشك في زوال تغيره ... منها استصحاب عدم الوكالة اذا تنازع الوكيل والموكل ... ومنها استصحاب عدم الخيار ... ومنها استصحاب عدم الاجارة كذلك ومنها استصحاب عدم الزوجية في مدة الانقطاع ...

شرعا عليه لا انه ثم على امكان الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل هذه القرية ما دام فيها ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد مضي

مدة عمر الاطول المعتاد واندفع الاول بان مرادي ان يكون الكلي ذا افراد موجودة في الخارج ويكون الشك من جهة الشك في ان هذا الفرد مندرج تحت اي قسم يكون

الشبهة مصداقية ولذا سمي محل الكلام بالامر المردد المجمل فالنبوة لها افراد لا نعلم ان نبوة عيسى من اي القبيل وليس لمثال الذي ذكره من الطهارة بالنسبة

خروج المذي من هذا القبيل اذ ليس للطهارة قسمان حقيقة يشك في اندراج هذه الطهارة في احدهما المعين بل الطهارة قسم واحد مستمر الى خروج الحدث

المحقق ناقضية كالبول ونحوه فيكون الشك متعلقا بالرافع ولو تم ما ذكره لكان كل مورد من موارد الشك في المقتضي ولم يوجد مورد يتعلق فيه الشك بالرافع

وهو ظاهر البطلان نعم اذا وقع الشك في المقتضي الذي يكون محل الكلام مورد النزاع فعلى المحقق ان يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيه فقد ذكرنا انه علم من تبرها تحقق

الخاصة التي ذكرها او في نحو الشك في المقتضي كما عرفته بمقتضى كلامه بعض الافاضل ثم ان دعوى الاجماع في مسئلة الاستصحاب مع كثرة التفاصيل لا

افهم معناها الا ان يريد الاجماع على الجريان الا على التجدد فلا يرد والشاهد باد ما لم يثبت الموضوع كيف يحكم بترتيب الاثار وثبوته هو محل الكلام ومنها ما اورد

على الضوابط وهي وجوه اقواها اثنان الاول ان الاستصحاب في المقام يجري على جميع التقادير فعلى التابيد الظاهر في عدم النسخ باطلاقه على الاطلاق

باطلاقه على كونه مغيا بغاية وعلى التقييد بالتوقيت باطلاقه على حصول الغاية وقد بنى هو على جواز جريانه في الموقتات في رد الفاضل التوني والثاني ان ظاهر

ما يسلم هو موعد التمسك بالاستصحاب الوجودي فللمخالف من اهل الكتاب ان يتمسك بالاستصحاب العدمي فيتمسك انكار منكر لثبوت النبوة من بعد نبوة نبيه بالاشاعة ان الامر دائر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاول وان منكر التخصيص النبوة فيما اتيا بالحادث ويرد على الاول ما ان يحضوا للتابيد

عن محل الكلام كما صرح به المحقق ولعله من جهة ان اثبات النبوة حينئذ اثبات بالدليل لا بالاستصحاب وهو احتمال النسخ واجراء الاصل في عدمه لما هو لا

بالتابيد لكن هذا مخالف لما صرح به في مبحث النسخ من ان حقيقته هو التخصيص في زمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام وثانيا ان ما ذكره في الاطلاق لما

بذاق المحقق كما يظهر مما ذكرنا في الجواب عن بعض الايرادات السابقة وثالثا ان الفرق بين احتمال نسخ النبوة او تخصيصها كما ذكره في اول كلامه لو تم ما ذكره بحكم

بحث على الثالث انه مبني على خلاف التحقيق من عدم حجية الاصل المثبت فتدبر ومنها ما نقل بعض اساتيدنا عن المحقق الشريف وهو ان الاستصحاب

ذلك المحقق من انه يفرق بين ثبوت المستصحب بالدليل المهمل فيجري الاستصحاب فيه وبين ثبوته بالدليل المجمل فلا يجري في محل استفادة ذلك الظهر مجموع

النبوة لو ثبت بمثل انت نبي بعد احد القيدين وعلى تجويز ان كان الدليل مجملا بان لم يعلم ان الدليل هو انت نبي الى يوم القيمة او انت نبي الى زمان محمد او انت

نبي بعد احد القيدين ليس بصحيح لان الدليل قد يكون مقيدا بزمان مخصوص وتارة يكون مقيدا بالدوام والتابيد واخرى يكون مهملا غير مقيد بقيد

واخرى مجملا مرددا بين الامور الثلاثة او بين التقييد والتابيد وبين احدهما والاهمال فالمهمل راجع الى المجمل بين الامور الثلاثة فلا وجه للفرق بينهما

باجراء الاستصحاب في الاول دون الثاني وفيه ان نظر المحقق في جريان الاستصحاب وعدمه ليس الى حال الدليل ليفرق بين المهمل والمجمل بل نظره الى حال المستصحب

وعدمه منشأ اختلاف الافراد الموجب للترديد الدوران اما بالحس كما في مثال الحيوان او بالدليل كما في مسئلة النبوة ومنها ان استشكال الخوانساري الحجة

هنا بكون المسئلة اصولية اعتقادية ليس في محله انه لو اراد بالمسئلة الاصولية الاعتقاد بالنبوة فهو ليس محل الاستصحاب اصلا لعدم بقاء الموضوع كما تقدم

ان اراد احكاما شرعية فيمنع كونها مسئلة اصولية بل فرعية مع انها ليست محل الكلام وان اراد نفس النبوة فالامر واضح ومنها ما يمكن استخراجه مما ذكرنا في بعض

الاجوبة الايرادات السابقة ان الشك في النبوة من قبيل الشبهة المصداقية بمعنى انه يشك في ان نبوة عيسى هل هي من قبيل نبوة ادم او الخاتم فيكون النبوة

القائمة بالانبياء من قبيل الاشخاص والافراد والجزئيات لا الانواع المندرجة تحتها الافراد المختلفة في الاستعداد كما في الحيوان الذي مثل به فهو قابل للجريان

الاستصحاب فيه عنده ايضا الذي هو منكر لجريان الاستصحاب في الحيوان التي لها افراد مختلفة بالمقدار كالحيوان في عشر سنين او ثم عشرين سنة ونحو ذلك فافهم

قوله شيئا في الترديد بين الاستمرار ان **اقول** قد عرفت مما حققنا سابقا ان مطلق النبوة مرددة بين امرين النبوة المطلقة والمقيدة

والموقتة بخلاف النبوة المطلقة فالاستصحاب لا يجري في الاولى لاحتمال النبوة المطلقة ويجري في الثانية لاختصاص الاحتمال فيها بامرين فان قلت ان كان

النبوة المطلقة من اطراف الاحتمال في مطلق النبوة فاحتمال كونها في الواقع محققة في ضمن النبوة المطلقة غير مضر لاختصاص مورد تحققها في الامرين المذكورين على

الامرين لانتهائها الى احدهما في تعيينهما مع الواسطة وفي الاخرى بلا واسطة قلت معنى احتمال مطلق النبوة للنبوة المطلقة كونها في الواقع مقصورا منها قول انتهائها الى

الى مطلق النبوة دون الامرين بالنسبة اليها فكما ان احدهما واقعها النفس الامري فكذا هي بالنسبة الى مطلق النبوة وان اردت وضوح هذا المعنى فعليك

بالتأمل في انحاء وجود الاشياء الخارجية والذهنية والكتبية والنقشية واللفظية فان كلا منها في مرتبة ذاتها وبالنظر الى نفسها واقع من الامور النفس الامرية

غاية الامر ان ضعيفها بالنظر الى القوي خال عنه فالموجود الذهني واقعه هذا الوجود بالنسبة الى عالم الذهن وان كان غير ذلك بالنسبة الى عالم الخارج و

بهذا يرتفع الاشكال الوارد في تعريف الخبر بانه ما لنسبته خارج تطابقه بالنسبة الى قولنا علمت ان ثبتا ان زيدا قائم وصحت القضية وغيرها مما لا محصل له فان كنت على علم

من فن الحكمة والكلام فهمت ما فهمت ولا امثال حق التأمل في مذهب سلطان العلماء في وضع المطلق والتحقيقة في المقيد ينفع للفهم هذا المقام وتعجب

ان بعض المعاصرين مع دقة النظر وغاية التعمق بين دفع الايرادات الثاني من ايرادات صاحب الفصول التي ذكرها على الفرق بين قول القائل الاطلاق في معنى القيد

قول الاطلاق قيد على خال الذي الى ما ذكره في بيان مراد المحقق الخوئي وله ذكر هنا ان بيان الثاني العلمي فراجع القيل وبيانه من مراده الظاهر من تعبير المحقق المتكلم

الاولى دون الثانية للاشارة الى ان الاطلاق قيد بالحمل الشايع الصناعي في الاذهان الظاهر اطلاقه بالحمل الاولي الذاتي فهو لدفع الاشتباه حمل احد الضدين

على الاخر فتامل **قوله** وان الشارع اكتفى فيما ورد عنه الخ **اقول** هذه الجملة لا دخل لها في دفع الاشتباه المذكور وظاهرها ارادة اثبات دلالة

هذه المطلقات الثابت اطلاقها بالاستمرار على الاستمرار اي اثبات ارادة الشارع الاستمرار منها وعلى هذا فيرد عليه مضافا الى ما ذكره المعترض

من انه يكون حينئذ دليلا اجتهاديا مغنيا عن التمسك بالاستصحاب انه مثل ما ذكره في اول مبحث الاستصحاب من ان انما يجري فيما حصل الاحتمال فيما

ما علم استمراره او عدم استمراره ليس فيه احتمال فلا يجري الاستصحاب **قوله** ويمكن توجيه كلامه الخ **اقول** هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما ان اذا لم

ينفع النبوة المطلقة مع اقترانها بالبشارة لو فرض ثبوتها فكيف ينفع مطلق النبوة المهمل مع تبعية الاحكام له وثانيهما ان الاطلاق بعد اقترانه بما

يجعل النبوة المطلقة في حكم النبوة المهملة ويتبعها الاحكام في الاهمال وعلى هذا الاحتمال مراد الايراد بان المعترض لعل تسليم الخصم للبشارة ينفع

احتمال الاقتران يكفي في صيرورة النبوة مهملة الا ان يتمسك باصالة عدم الاقتران وبقاء الاطلاق لكنها من قبيل الاصل في الحادث كما لا يخفى **قوله** ان كان

الاقناع به الخ **اقول** الدليل على ان بعضه اقناعي وهو ما يتمسك به المستدل في عمل نفسه كالاصل بعد الفاحص عن الدليل في اسكات وهو الالزامي

وهو ما اشتمل على مسلمات الخصم يوقفه بذلك على ما اله واثباتي وهو ما يوقف به لاثبات المدعى في المطلوب وارشادي وهو ما يراد به تعليم الغير في كيفية الاستدلال

ولا يصلح الاستصحاب دليلا للخصم بشيء من الاقسام **قوله** ان اعتبار الاستصحاب ان كان من باب الاخبار الخ **اقول** وان كان اعتباره عندهم بما ورد عن موسى وعيسى

مما يدل على بقاء نبوتهما مثل قولهم تمسكوا بالسبت فيمنع انه بعد ثبوته يغني عن الاستصحاب موجب للحق وكان بقاء نبوتهما موقوف على بقاء اعتبار قولهما

الى الان وهو موقوف على بقاء نبوتهما الى الان فان قيل يصح التمسك به ان كان اعتباره من باب الاخبار ايضا بعد فرض الاعتقاد بها قلنا فيكون نقض اليقين

حينئذ بيقين اخر فيخرج عن مجرى الاستصحاب **قوله** ونفي الحرج لا دليل عليه الخ **اقول** لا شك في امتناع التكليف بما فوق الطاقة وقد دل عليه

العقل والنقل وانه يعم الشرايع كلها ولا في امكان التكليف بالوسع وهو ما دون الطاقة وقد دل عليه العقل والنقل ايضا وهو واقع في جميع الاديان وانما

الكلام في التكليف بالطاقة والمراد بها ما فوق الوسع وهو المعبر عنه بالحرج في التحقيق انه لم يقع في شرعنا لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ووقع في الشرايع السابقة لظاهر قوله تعالى ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على

الذين من قبلنا وقوله تعالى والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار ان التكاليف الشاقة عليهم الا ان الشان في ان مثل تلك الامور كانت حرجا عليهم

وحرج بالنسبة الينا وظاهر الاية الامتنان بنفي الحرج عن هذه الامة والاية الاخرى كونها حرجا عليهم الا ان كلام موسى لنبينا صلى الله عليه وآله في ليلة المعراج

في امر الصلوات الخمسين فان امتك لا يطيقون ذلك فاوردتها في السير والتواريخ في بيان بسطة الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد

الامور يدلان على نفي الحرج وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل كما لا يخفى **قوله** ولعل هذا الجواب يرجع الخ **اقول** الذي يختلج بالبال في جواب

الاستصحاب بحيث ينطبق عليه جواب الامام ان الرجل الذي ادعى النبوة واسمه عيسى في نفسه جزئي من الجزئيات الحقيقية الخارجية وله اوصاف عنوانية

يعرف بها ككونه ابن مريم وكونه ولدا من غير اب وكونه نبيا وكونه ذا معجزة كذا وكذا والجامع لهذه الصفات الكثيرة هو شخص حد لا يتعدد في الواقع ونفس الامر

باعتقاد بعض تلك الصفات بالنسبة اليه عدمه لكنه يتفاوت بتغيرها اعتقاد المعتقد لان الجزئي الحقيقي لا يتشخص عند الا بشخصيات الخارجية ولا ينضم

الكلي بكلي اخر لا يفيد الجزئية بلغ ما بلغ ومن جملة الاوصاف العنوانية التي لا تفاوت بينه وبين سائر الاوصاف بل نحو عرضها اذا اعتقاد انه كونه مبشرا بنبينا

محمد صلى الله عليه وآله فاذا قال الخصم ان عيسى جزئي حقيقي قلنا ان نقول اي عيسى تقول فاذا قال ابن مريم قلنا ان نقول لعل عندكم شخص مسمى

بعيسى بن مريم لا نعرفه فاذا قال الذي كان معجزته كذا قلنا ان نقول لعلكم كذبتم في وجود مثل هذا الشخص فلم يتحقق عندنا وجود مثل هذا الشخص نعم اخبرنا

من قبل نبينا بوجود شخص مسمى بعيسى موصوف بالاوصاف المذكورة لكن لا ندري انه هو الذي تقولون او غيره الا ان الذي نقول بوجوده من اوصافه المشخصة

واحدها هو تبشيره برسالة محمد صلى الله عليه وآله فان سلم الخصم اتصافه بهذه الصفة بطل الاستصحاب وان انكره قلنا ان نقول لا نعرف بوجود جزئي حقيقي مسمى

بعيسى غير هذا فبذلك يبطل قول الكتابي في مقام مناظرة السيد الجليل ان عيسى الشخص الجزئي لا يتفاوت حاله بين ان نقول بنبوة محمد صلى الله عليه

وآله او لا نقول وعلى هذا فقول الامام عليه السلام جواب لا يرد عليه ما يرد ومع دخل الايراد لا حق بحيث انعم به الجاثليق فسكت فيكون جواب الامام في مقام

الاسكات لا الالزام ومن دليل الحكمة لا في مقام الاقناع ومن دليل المجادلة بالتي هي احسن كما زعمه بعضهم نعم يتجه ما ذكرناه سابقا ان الكتابي بل ولا الكافر

ليس في مقام الاستصحاب كما هو محط نظر العلماء ويؤيده ما روي في الاحتجاج للشيخ الطبرسي ره من كيفية مناظرة الامام عليه السلام مع الجاثليق وملخص مضمونه

ان الامام عليه السلام قال له ايها الجاثليق انت قائل بنبوة عيسى قال نعم لو لم اكن قائلا به لكنت كافرا قال ع ايكون قولك مع الدليل او بلا دليل قال مع الدليل

قال ع فما دليلك قال انا ادري معجزاته قال ع او رأيت معجزاته قال لا بل وصلت الي بالاخبار المتواترة قال عليه السلام وصلت اليك من المسلمين قال لا قال ع فمن

اليهود قال لا بل من النصارى قال عليه السلام فاذا ثبت معجزة عيسى باخبار النصارى وهم امته فلم لا يثبت معجزة محمد صلى الله عليه وآله باخبار المسلمين وما

الموجب للفرق فسكت الجاثليق ولا يخفى ان الملائم في هذا المقام ان يقول لو اراد الايراد بعد ذلك ان معجزته مجمع عليها بين المسلمين والنصارى ومعجزة محمد

صلى الله عليه وآله مختلف فيها ولا يترك المجمع عليه بالمختلف فيه وجوابه حينئذ ما ذكرنا ان ذلك يستلزم اسقاطها اليهود عليهم بل ابطال الانبياء السلف على

وليس الملائم للمقام التمسك بالاستصحاب وكيف كان فلا يحضرني الآن كتاب يشتمل على تمام فقرات الحديث لاتأمل فيها **قوله** فافهم اه **اقول** لعله
اشارة الى ان هذا الاحتمال مع بعده او الظاهر مطالبة الحالف بالبينة بعد جواب الامام عليه السلام في انه رفع اليد قطع النظر عن الاستصحاب فيكون مدعيا
مدعيا انه لا يستلزم صيرورة الامام عليه السلام مدعيا مثبتا وسائلا للاستصحاب المأمور به عليه السلام في مقام المماشاة قوله حيث انه انتهى للدوام اه
اقول الاولى التمسك فيه بالاستصحاب كما تمسك به السيد العميد ره ومنعه من بعض الافاضل في غير محله وقد يتمسك فيه بان ترك الطبيعة لا يحصل الا
بترك جميع افرادها ويورد عليه بان الطلب المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة الا انما
فان المطلقة غير الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام بلا بد اللفظ لا من جهة المادة ولا من جهة الصيغة نعم يمكن اثباته بدليل الحكمة نظرا الى انه لو لم يحمل على العموم
في الازمان مع فرض عدم تعيين شيء منها لزم الاغراء بالجهل وقد يستشكل في ذلك بان النهي كالامر فكما ان الامر لا يفيد الدوام ولو بدليل الحكمة فكذا النهي
لعل الفرق بينهما حيث ان المطلوب في كل منهما مطلق الطبيعة غاية الامر ان المطلوب في الامر مطلق طبيعة الايجاد المتحقق في ضمن فرد ما وفي النهي مطلق طبيعة
الترك المتحقق في ضمن ترك جميع الافراد في زمان ما وفيه ان الفرق بينهما في غاية الظهور لدوران الامر بين الاقل والاكثر وعدم الانضباط والانتظام لولا الحمل
على العموم في الثاني دون الاول كما لا يخفى وقد حققنا ذلك في محله بما لا مزيد عليه **قوله** واذا فرض خروج بعض الافراد اه **اقول** لا يخفى ان في المقام مسائل
لا يحصى منها مسئلة الخيار المذكور في المتن ومنها انه علم بخروج بيع المعاطاة قبل التصرف عن عموم الناس مسلطون على اموالهم فلا تسلط للمشتري
لتسلط البائع على الفسخ وبعد زوال تلك الحال وتحقق التصرف الذي يشك في صدق التصرف عليه كقصارة الثوب يكون من محل البحث ومنها انه علم خروج
الهبة قبل القبض عن عموم تسليط الناس على اموالهم لتسلط الواهب على الفسخ وبعد حصول امر يشك في صدق القبض عليه يكون من محل البحث ومنها
انه علم بخروج ماء الكر المتغير بالنجاسة عن عموم خلق الله الماء طهورا وبعد زوال التغير يكون من محل البحث ومنها انه علم بخروج ايام الحيض عن عموم قوله تعالى فأتوا
حرثكم انى شئتم بناء على عمومه من حيث الزمان ويكون الوطي في زمان النقاء قبل الغسل من محل البحث الى غير ذلك من الامثلة التي يجدها المتتبع قوله
الحق التفصيل في المقام اه اقول هذا التفصيل يقرر بتقريرات ثلثة متغايرة المفهوم متحدة المفاد احدها ما ذكر في المتن وثانيها ان العام اما ان يتعلق
بافادته العموم الزماني كالعموم الافرادي كما عليه اكثر مشايخنا من فقهاء النجف الاشرف من العرب واما ان يقال بعدم افادته اياه كما عليه جماعة وثالثها ان
العام اما ان يلاحظ مجموعيا بالنسبة الى الحكم او يلاحظ افراده كلا فعلى مثل اوفوا بالعقود يحتمل ان يكون العموم مجموعيا فمعناه انه يجب الوفاء بكل عقد
على وجه الاستمرار فالحكم في جميع العقود واحد هو وجوب الوفاء الاستمراري ويحتمل ان يكون العموم افراديا فمعناه انه يجب بكل عقد الوفاء في كل زمان
فيدل على وجوب الوفاء المتعلق في كل وقت بالنسبة الى اجزاء الزمان **قوله** فالظاهر جريان الاستصحاب اه **اقول** الذي يترجح في النظر عدم جريان
الاستصحاب في هذه الصورة ايضا وذلك لان قوله تعالى اوفوا بالعقود مثلا يدل على وجوب الوفاء في الجملة لانه مطلق وهو في قوة الاهمال وادلة الخيار ايضا تدل
على ثبوته في الجملة ولا تعارض بينهما اذ لا تعارض بين المهملتين كما في الانسان ناطق والانسان غير ناطق والانسان ضاحك والانسان غير ضاحك نعم دل اطلاق
الاية على العموم بمقتضى حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان وانه لو اراد فردا خاصا لقيده به غاية الامر ان ادلة الخيار اقتضت تقييد الاية في الجملة الا ان الاصل
عدم التخصيص فيقيد وجوب الوفاء بالحالة الفورية المتعقبة لظهور العيب في المعيب ويتمسك في اجزاء الزمان الباقية بحكم اطلاق الاية فلا يمكن استصحاب الخيار
لان الاصل دليل حيث لا دليل نعم لو قلنا بان الاطلاق يتبع العموم العقلي في الزوال بالتقييد توجه ذلك لكن الاطلاق في ... [illegible]
عليك ان ما رجحنا فيه عدم جريان الاستصحاب ليس مع الصورة التي حكم المص باستشارة بعدمه فيها ايضا حيث بنينا على افادة العموم الزماني والصورة التي حكم
المص بجريانه فيها ما اذا لم يفد العموم وذلك لان مراده من افادة العموم افادته بحسب اللفظ كما هو ظاهر القائلين به والا فالعموم العقلي يستفاد من الاطلاق
لا محالة فالصورة التي ذكرناها هي الصورة الثانية التي هي مورد كلام المص دون الصورة الاولى **قوله** من انه فوري اه **اقول** قد اثبت المص الاستدلال
في مكاسبه فوريته بعد حكمه بعدم الرجوع الى العموم ولا اجراء الاستصحاب بوجه اخر وهو الرجوع الى اصالة فسخ العقود وعدم ترتب الاثر عليه بقاء اثار العقد فثبت
اللزوم من هذه الجهة فيقتضي فورية الخيار ليس هذا كاستصحاب الخيار لان الشك هنا في الرافع فالموضوع محرز كما في استصحاب الطهارة بعد خروج المذي
وهو وجه لطيف قوله لان عموم الوفاء بالعقود من جهة الافراد اه اقول قد يحكى عن بعض الاساطين الرجوع فيه الى العموم لو منعنا الاستصحاب على
خلافه نظرا الى اقتضاء المادة فان مادة الوفاء يقتضي العمل بمتعلقه في جميع الازمان والاحوال الا ما خرج فيجب الوفاء بالبيع بعد اول زمان الاطلاع
عملا بمقتضى مادة الوفاء وفيه ان مقتضى المادة ذلك يستلزم مجازيتها عند تقييد الوفاء بوقت خاص واخراج بعض الافراد في بعض الازمان وهو خلاف
بالنسبة الى ظواهر الاوامر مع ان مرجع ذلك الى العموم العقلي وقد مر الكلام فيه **قوله** بناء على انه لا يستفاد اه **اقول** توضيح هذا الكلام
من اوله الى اخره ان الاية تفيد اطلاق وجوب الوفاء بالنسبة الى الزمان الراجع بدليل الحكمة الى استمراره في جميع الازمنة والعموم الزماني المستفاد من
ذلك الاطلاق بالنسبة الى كل فرد من موضوع الحكم تابع لدخوله تحت العموم بحسب الافراد فلو فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم
العام دائما او في زمان ما لان الذي في خروجه اثما زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر على القدر المتيقن نعم لو افاد الكلام العموم الزماني على وجه يكون الزمان
مكثرا لافراد العام بحيث يكون الفرد في كل زمان مغايرا له في زمان اخر كان اللازم بعد العلم بخروج فرد في زمان ما الاقتصار على المتيقن منه لان خروج غيره من الزمان

مستلزم لخروج فرد اخر من العام غير ما علم خروجه قال ره في المكاسب لا يخفى ان مناط هذا الفرق ليس كون العموم الزماني في الصورة الاولى من الاطلاق المحمول على العموم
بدليل الحكمة وكونه في الصورة الثانية عموما لغويا بل المناط كون الزمان في الاولى ظرفا للحكم وان فرض عمومه لغويا فيكون الحكم فيه حكما واحدا مستمرا لموضوع
واحد فمرجع الشك فيه الى الشك في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب والزمان في الثانية مكثر لافراد موضوع الحكم فمرجع الشك في وجود الحكم
في الان الثاني الى ثبوت حكم الخاص لفرد من العام مغايرا للفرد الاول ومعلوم ان المرجع فيه الى اصالة العموم انتهى ومنه يظهر سقوط الايراد على كلام جامع المقاصد
بان الاية مطلقة لا عامة فلا تنافي الاستصحاب فلا تغفل ثم انه ره وان كان يقول بجريان الاستصحاب هنا الا انه ضعفه في مكاسبه بناء على المداقة العقلية
التي هي مرضية عنده نظرا الى اختلاف الموضوع فوجهه ان المتيقن سابقا ثبوت الخيار لمن لم يتمكن من تدارك ضرره بالفسخ فاذا فرض تمكن الشخص منه لكنه
لم يفعل تبدل الموضوع فلا يستصحب الحكم لانه من القياس المحرم نعم حكم بجريانه فيما لو احرز الموضوع من دليل لفظي على المستصحب او كان الشك في رافع الحكم في
لا يحتمل ان يكون الشك لاجل تغير الموضوع ثم ان بعض من قارب عصرنا بنى المسئلة على مبنى اخر فقال ما لفظه ان المسئلة مبنية على ان لزوم العقد
معناه ان اثر العقد مستمر الى يوم القيمة وان عموم الوفاء بالعقود عموم زماني للقطع بان ليس المراد بالاية الوفاء بالعقود انا ما بل على الدوام وقد فهم المشهور
منها ذلك باعتبار ان الوفاء بها العمل بمقتضاها ولا ريب ان مقتضاها عرفا وبحسب قصد المتعاقدين الدوام فاذا دل دليل على ثبوت خيار من ضرر او اجماع او
نص في ثبوته في الماضي ومطلقا بناء على الاهمال لا الاطلاق في الاخبار فيكون استثناء من ذلك العام ويبقى العام على عمومه كاستثناء ايام الاقامة و
الثلثين ووقت المعصية ونحوها من حكم السفر واما ان اللزوم ليس كالعموم وانما يثبت ملكا سابقا ويبقى حكمه مستصحبا الى المزيل فيكون المعارضة بين
الاستصحابين والثاني وارد على الاول فيقدم عليه انتهى ورده شيخنا المص ره بان ما جعله مبنى الرجوع الى العموم هو استمرار اللزوم مبنى لطرح العموم
والرجوع الى الاستصحاب وان الكل متفقون على الاستناد في اصالة اللزوم الى عموم اية الوفاء وان امكن الاستناد فيه الى الاستصحاب ايضا فلا وجه للاغماض
عن الاية وملاحظة الاستصحاب **قوله** الا ان بعضهم قيده اه **اقول** هو السيد ره في الرياض قوله لان نفي الضرر اه اقول ولان المناط
في احراز الموضوع ان كان الدقة العقلية فلا يجري الاستصحاب وان كان الدليل هو الاجماع وان كان المسامحة العرفية فيجري وان كان المدرك قاعدة الضرر
كما عن ره ولا سيما في المناهل على ما حكي عنه مستندا الى احتمال ان يكون الضرر علة محدثة يكفي في بقاء الحكم وان ارتفع الا انه يدعى انه اذا استند الحكم الى الضرر
فالموضوع للخيار هو المتضرر العاجز عن تدارك ضرره وهو غير متحقق في الزمان اللاحق كما صرح به في المكاسب على ما نقلنا عنه قوله ليست من قبيل العلة التامة
اقول بل هي من قبيل المحكوم بالنسبة الى الحاكم بل المورود بالنسبة الى الوارد لان تلك الاصول والعمومات تعليقيات بمعنى ان الحكم فيها معلق بالجهل وبعد حصول
العلم الشامل الشرعي المنافي على الاستصحاب ينتفي الحكم لانتفاء موضوعه وهو الجهل بالحكم وكذلك هذا ليس من التخصيص في شيء اذ التخصيص رفع
الحكم الذي لولاه لكان ثابتا وكان هو رافعه دون شيء اخر وتلك العمومات بعد قيام الاستصحاب في قبالها ترتفع بنفسها ولا يرفعها الاستصحاب فهو من قبيل
التخصص لا التخصيص ولعل القائل يقول بكون كل العمومات الواردة في الطهارة والحلية والبرائة من قبيل التعليقيات ممنوع فان من عمومات طهارة الماء
ما ليس منه تعليق بالجهل كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فيكون الاستصحاب بالنسبة اليها مخصصا **قوله** وهو الذي يتوهم كونه مخصصا اه
اقول بطلان التوهم ظاهر لا يحتاج الى البيان لان الدليل على ثبوت الحكم في الان اللاحق حينئذ هو العام من غير حاجة الى الاستصحاب بل لا يمكن
الاستصحاب على ذلك التقدير لعدم الشك في الان اللاحق الذي هو مورد كانه بعد دلالة العام على ثبوت الحكم في جميع الازمان والاحوال نعم يتعقل الاستصحاب لو كان
العموم مستفادا من الحكمة وهو راجع الى الاحتمال الاول في العمومات في كلام السيد ره فان قلت حاصل ما ذكرتم ان الاستصحاب لا يعارض الادلة الاجتهادية
لانه دليل حيث لا دليل وهو انما يتم عند من يقول بان الاستصحاب من الاصول العملية والادلة الفقاهية ولعل السيد ره يعتقد بانه من الادلة الاجتهادية كما ذهب
اليه جماعة قلت ان القول بكونه من الادلة الاجتهادية وان كان له قائل بل ربما يدعى ان تمام الاستقرار عليه من القدماء بل مذهب من جعل حجيته من باب الظن الخاص
ايضا الا ان هذا القول لا يلائم مذاق السيد ره حيث اناط الامر في حجيته على الاخبار والتعبد **قوله** فافهم اه **اقول** لعله اشارة الى ان مورد اسم
التخصيص في الاصطلاح ما كان الخاص فيه في عرض العام والاستصحاب بعد هذا التكلف ايضا لا يكون في عرض العام كما لا يخفى قوله كما صرح به بعض
المحققين اه اقول هو المحقق الخونساري ره فانه ذكر في شرح الدروس ما ملخصه ان الوجوب الشرعي معلول لارتفاع والوجوب النفسي معلول لانتفاء والاستصحاب
انما يتقوم باليقين السابق والشك اللاحق ومع عدمهما فلا يتحقق جزما من دون فرق في ذلك بين المركبات الحملية والخارجية وينبغي ان يعلم ان مثل الاشكال
انما يتجه اذا بني في احراز الموضوع على الدقة العقلية والا فلو بني على المسامحة العرفية فلا وقع له ومن هنا يتضح ان متابعة كثير من متاخري المتاخرين
للمحقق المذكور في الاشكال لا وجه له مع بنائهم في احراز الموضوع على المسامحة كما يتراءى من كلماتهم في مسئلة استصحاب الكرية وعدمها في صورتي نقصان الماء
وزيادته وفي مسئلة استصحاب الاطلاق في الماء بعد امتزاجه بالمضاف بحيث يشك في بقاء الاطلاق وفي مسئلة دوران الامر بين الوجوب التعييني والتخييري
كما اذا ورد الامر مطلقا كما في اعتق رقبة مع التمكن بالمقيد كالمؤمنة في المثال في حال الخطاب وعدمه في حال الاداء فانهم حكموا بوجوب المقيد في حال عدم التمكن
للاستصحاب مع تبدل الموضوع لو بني على المداقة الى غير ذلك من المسائل التي بنى الامر فيها عندهم على المسامحة في الموضوع فلان يبنوا عليها في المحمول كما
في المقام حيث ان الكلام في وجوب الجزء كان اولى لان الموضوع هو بعينه بالنسبة الى المحمول مع امكان ارجاع الامر في المقام الى الشك في الموضوع ايضا بان يقال

فمسئلة الاقطع مثلا انه وقع الشك في ان موضوع حكم وجوب الوضوء هل هو المتخلف من الكل من غسل جميع الاعضاء او مطلقا فلزوم ملاحظة ما ذكرنا
عليهم يصير حينئذ واضحا ثم ان مقتضى التحقيق عندنا ان مناط الامر بامكان بقاء الجزء الباقي وعدمه ليس شيئا منه الفرق في المقام بين المركبات الخارجية والعقلية
سواء كانت حقيقية وهي التي تختص بلوازم وآثار لا تكون عين مجموع لوازم الاجزاء وآثارها كالقوت واحد غيرها وهي غيرها كالسكنجبين والمعاجين وبعبارة
اخرى المركب الحقيقي ما يتحقق الفاعل بين اجزائه وغيرها ما لا يكون كذلك كما في محل الموضوع بحسب الانظار وفي المركبات الخارجية ايضا بين المركبات الاتحادية
التقييدية والانضمامية وفي الثانية بين ما يكون الجزء المتخلف من اعظم مقوماته وما لا يكون كذلك سواء كان من المركبات المقدارية ام غيرها وسواء
كان من الامتزاجية ام غيرها وتوضيح المرام ان الاجزاء على قسمين قسم يكون كل واحد منها مستقلا بالوجود ومستبدا بالتحقق والمركب منها هو المركب
الخارجي وقسم لا يكون كذلك بل يكون الاجزاء متحدة في الوجود متغيرة بضرب من التحليل والاختراع العقلي والمركب منها هو المركب العقلي والاجزاء العقلية
هي الاجناس والفصول وهي ليست باجزاء في الحقيقة لكون المركب منها بسيطا في الخارج بل باعتبار في الاجزاء الخارجية من المواد والصور فقد تقرر في محله
ان الجنس هو المادة اذا اعتبر لا بشرط كما ان الجنس مادة اذا اعتبر بشرط لا وكذا حال الفصل بالنسبة الى الصورة فالجنس لا يمكن بقاؤه بدون الفصل
فلا يجري فيه الاستصحاب كما لا يجري فيه قاعدة الميسور والمعسور واما الاجزاء الخارجية فلتميزها في الوجود فان لم يعتبر على وجه التقييد بل
اعتبر على وجه يلاحظ فيها مجرد الانضمام فيمكن بقاء بعضها وجريان الاستصحاب بالنسبة اليه لامكان اعتبار الحكم بالنسبة الى الاجزاء على
وجه تعلق المطلوب بحيث يكون كل واحد منها موردا له ومحطا للنظر الا اذا كان الجزء المفقود مما به قوام الماهية بحيث يكون الماهية مع قطع النظر عنه خاليا
عن الحكم او ذا حكم آخر الا انه لم يرد تعلق الحكم بها كما ظهر مما بينا امكان اجراء الاستصحاب في اجزاء المركب الخارجي لو بني على المداقة العقلية سيما في المركبات
الشرعية التي هي ماهيات جعلية وحدتها مجعولة من الشارع لاختلاف الاغراض في كيفية الجعل مما لا يمكن انكاره **قوله** المشكوك في مدخليتها **اقول**
بل لا مدخلية لها وانما تعلق التكليف بالقدر المشترك بينها نظرا الى ان الماهية المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط غير ممكنة غالبا فربما يصير المكلف
زمن العمل مريضا بعدما كان صحيحا او مسافرا بعدما كان حاضرا الى غير ذلك من التغيرات والتبدلات فيلزم لغوية التكليف مع علم الحكيم المطلق
بها لو اريد المستجمع لجميع الشرائط او سقوطه وكلاهما بديهي البطلان **قوله** ومنها قوله ع في صحيحة زرارة الثانية آه **اقول** وربما يستشهد
عليه بفقرة اخرى من هذه الصحيحة ايضا وهو قوله فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن الخ بتقريب ان حكم الامام عليه السلام بطهارة الثوب مع تصريح زرارة
بالظن باصابة القذارة الثوب قرينة واضحة على انه لا اعتبار بالظن بالخلاف في مقابل الرواية ما لم يبلغ الاستغراق المفيد للعموم المقتضي لارادة
المعنى الاعم من الشك الوارد فيها وفيه ما لا يخفى اذ بعد النظر والفحص في الثوب عند رؤية القذارة فيه مع الظن باصابتها اياه يحصل الظن بعدمها
فيكون المستصحب حينئذ مظنون البقاء والتمسك بالقاعدة لا حاجة اليه بعد عدم الاجمال في لفظ الشك وظهوره في المعنى الاعم موردها ما وقع فيه
الاجمال **قوله** ظاهره في مجرد الاحتمال آه **اقول** اي احتمال المستصحب وكون خلافه مظنونا فيعلم انه يكفي مجرد احتماله ولا يضر الظن بالخلاف
قوله من باب التعبد المستنبط من الاخبار آه **اقول** بمعنى انه لا يلاحظ فيه افادة الظن وعدمها اصلا وهو مقابل للظن النوعي ثم عدم منافاته مع الظن
في الطرف المخالف يفارقه رجحان آخر مثل ان حصول الظن الشخصي يرجح احدى الامارتين اللتين يكون حجيتهما من باب الظن النوعي بخلاف الامارتين اللتين
يكون حجيتهما من باب التعبد ووجه الفرق ان المناط في الظن النوعي الوصول الى الواقع وحجية الامارة انما كانت لمصادفتها الواقع غالبا وعلى هذا كلما
التي تفيد الظن بالفعل اقرب الى الواقع فيرجح على الاخرى لذا ذكر بعضهم ان التقليد لو بني فيه على الظن النوعي لم يكن قصره على الاعلم والاورع من
الا من باب حصول الظن الشخصي منه لان جواز الرجوع الى كل من المجتهدين مشروط بعدم الظن من قول الآخر ولا شك ان الاعلم يحصل من قوله الظن في مقابله غيره
ومن هنا ذهب جماعة منهم ثاني الشهيدين في المسالك الى وجوب تقليد الاعلم مستدلين بلزوم تجويز ترجيح المرجوح على الراجح لولاه ولا يرد ما اورد عليه
المقدس الاردبيلي من ان الظن قد يحصل من قول غير الاعلم لجهة مطابقته لقول جماعة من قدماء الاصحاب وذلك لان المدار في الظن النوعي على الظن
المستفاد من نفس الامارة لا من الامور الخارجية نعم لو بني امر التقليد على التعبد المحض لم يكن فرق بين الاعلم وغيره وقد جعل المحقق القمي في القوانين لهذا كبرى
حيث ان ايجابهم تقليد الاعلم يقتضي ان اتكالهم على الظن وعدم اعتبارهم تقليد الميت مع امكان حصول الظن منه يقتضي ان اعتمادهم على التعبد فبطل ما
في الظن النوعي هو مرآتيته والكشف عن الواقع بخلاف التعبد ومثل انه لو تعارض الامارتان اللتان يكون حجية احدهما من باب الظن النوعي والاخرى من باب التعبد قدم
الاولى على الثانية اذ المفروض انها ناظرة الى الواقع الذي هو المقصد الاصلي وهذا هو السر في تقديم الاستصحاب على البراءة الى غير ذلك من ثمرات الفرق
فما يتوهم من عدم الفرق بين الظن النوعي والتعبد خال عن التحصيل وهو واضح **قوله** كبقاء الموضوع آه **اقول** لا يخفى جريان الاستصحاب هو اتحاد النسبة
اي النسبة الزمانية السابقة والنسبة في الزمان اللاحق من جميع جهات الاتحاد اعني الاتحاد بحسب المحمول والمكان وغيرهما من القيود عدا الزمان الموجب لاختلاف
للشك في بقاء النسبة الحكمية الثابتة في القضية لحال العلم بثبوتها وبالجملة الوحدات الثمان المعتبرة في باب التناقض عدا الزمان معتبرة في جريان الاستصحاب
واعتبار بل وحدة المحل التي اعتبرها اهل التناقض تبعا للمحقق الحكيم صدر الدين الشيرازي معتبرة هنا ايضا فلو اختلف المحمول مثلا لم يجر الاستصحاب وعليه
فرع بعضهم عدم جواز استصحاب الحكم في الاجزاء الباقية من المركب كما تقدم الكلام فيه فان الحكم الاول لمتعدد والثاني لغيره فالمحمول الاول غير المحمول الثاني وكذا اذا

اختلف المكان بل الزمان ايضا اذا اعتبر قيدا لا ظرفا كما لا يخفى وكذا اذا اختلف الحمل مواطاة واشتقاقا او ذاتيا او وصفا عرضيا على ما حققنا ولعل تركهم
للتعرض لما ذكرناه لاتكالهم على الوضوح وانما تعرضوا للموضوع لانه الركن الوثيق في مجرى الاستصحاب **قوله** رجوع الكل آه **اقول** يمكن
ان يفرق بين الامور المذكورة بان يقال ان بقاء الموضوع ليس بشرط اذ الشرط عبارة عن الامر الخارج عن الشيء الذي يتوقف تحققه عليه وهو ليس كذلك
بل هو من مقومات الاستصحاب التي لا يمكن تحققه بدونها فيكون من الاجزاء وعدم الفحص يكون شرطا لاعتباره وحجيته لا جريانه لامكان جريانه بدونه واما
عدم المعارض فيختلف باختلاف الموارد فان كان الدليل المقابل له موجبا لانتفاء موضوعه فعدمه شرط لجريانه كالاول على فرض تسليم شرطيته والا فهو شرط
لاعتباره وحجيته كالاخير **قوله** والمراد به معروض المستصحب آه **اقول** المراد بهذا الكلام تعريف الموضوع على وجه يظهر الفرق بينه وبين المستصحب وقد
خفي ذلك على بعض القاصرين ولقد جرى بيد على هذه الاعضاء بتعريض بيان الفرق بينهما مع كونه في كمال الظهور وملخص الكلام في الفرق بينهما ان المستصحب
امر عرضي مقطوع البقاء في الزمان السابق ومشكوك البقاء في الزمان اللاحق والموضوع هو المعروض له ولو كان بعارض الامر فان كان الموضوع امرا
خارجيا لا يكون متعلقا بامر خارجي فالمستصحب وجود ذلك الامر الخارجي والموضوع نفس ذلك الامر الخارجي مثلا زيد المفقود الذي شك في وجوده عند
فالمستصحب وجوده والموضوع نفس زيد واما ان كان الموضوع امرا خارجيا عارضا لامر خارجي آخر فالمستصحب هنا وان كان بحسب الواقع هو وجود ذلك
الموضوع ولكن المتداول هنا ان المستصحب نفس ذلك الموضوع وموضوع المستصحب معروض ذلك الموضوع كما في الرطوبة العارضة للثوب وكذا الكلام
في الاحكام فلو شك في بقاء وجوب الصلوة مثلا فالمستصحب وان كان في الحقيقة هو وجود الوجوب الا ان المتداول في الالسنة ان المستصحب هنا نفس الوجوب
وموضوعه هو الصلوة كذا حقق بعض الافاضل **قوله** وبهذا اندفع ما استشكله بعض آه **اقول** حاصل الاشكال ان هذا الشرط انما يتم فيما
له موضوع كالاحكام واما ما لا يعقل له موضوع كنفس الموضوعات فلا يتم فيه اذ لو كان موجودا في الآن الثاني وهو معنى البقاء لم يبق شك حتى يحتاج
الى الاستصحاب وربما يدفع هذا الاشكال بان محط انظارهم في هذا الاشتراط الى الاحكام بان يكون صدر او لا من القائلين بعدم حجيته في الموضوعات
مطلقا ثم تبعهم في ذلك غيرهم او يكون ذلك مستفادا من الخارج وهو في غاية السقوط لانه مع كونه التزاما بالاشكال لا دفعا له لا يلائم مذهب القائلين بعدم اعتباره
في الموضوعات لا نظارهم على الحجية لا عدم الجريان بسلب الامكان مع انه يستلزم التخصيص في الدليل العقلي الا ان يدفع بعدم معقولية الاشتراط بالنسبة الى
الموضوعات فيرجع الى التخصص وربما يدفع بوجه آخر وهو ان الاشتراط يتم في المقامين بان يلاحظ في كل منهما على حسب حاله ففي الاحكام شرط بقاء الموضوع
في الزمان الثاني ليمكن اثبات حكمه له وفي الموضوعات ليمكن اثبات البقاء ثانيا للموجود والا لامر آخر وهذا ايضا مما لا محصل له كما لا يخفى وربما يدفع
بوجه ثالث وهو ان الموضوع هو النفس الناطقة والامر المستصحب المشكوك بقاؤه في زمان الشك هو تعلقها بالبدن وفيه مع الغض عن عدم الدليل على
بقاء النفس لو فرض الشك في بقاء النفس الناطقة مع ان ملاحظة ذلك بعيد عن انظار العامة في مقام الاستصحاب على انه لو تم لم يفد تمام المقصود وهناك
اخرى في الدفع وهو ان يكون المراد امكان البقاء بمعنى انه يشترط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو متحقق في موارد الاستصحاب وبيان الكلام في دفعه الذي يتجلى به
في حل الاشكال هو ان بقاء الموضوع هو الذات التي ترجح طرف احتمال وجوده على عدمه لما ثبت من بالنسبة اليه بايجاد العلة الموجدة فان الممكن ما لم يترجح احد طرفي
وجوده وعدمه لا يوجد فالعلة توجبه ثم توجده فيوجد فالوجود بعد الوجوب لتلك الذات الواجب بالغير بعد ايجاده باق على حالة الترجح والخروج عن التساوي
ما لم يحدث علة الاعدام فان العدم الذي لا يحتاج الى العلة هو العدم الازلي الاصلي الذي يكفي فيه عدم علة الوجود واما العدم اللاحق فيحتاج الى العلة كالوجود
فمعنى بقاء الموضوع يفرض فيما يحصل فيه ما يخل بجهة الترجح كانقضاء العمر الطبيعي حيث ان عادة الله قد جرت بالاعدام بعده فما لم يحصل يمكن استصحاب
الذات المترجح الوجود الواجب بالغير والبقاء بهذا المعنى يمكن تصويره في استصحاب الامور العدمية ايضا كما لا يخفى وهذا غير الوجه الذي ذكره شيخنا المعاصر وان
كان قريبا منه فان الموضوع بناء على ما ذكره هو الذات في مرتبة التقرر وبناء على ما ذكرناه هو الذات الخارج من الليس المطلق الى الترجح وبالجملة القائم بين عالمي
الليس والايس المطلقين **قوله** فالموضوع في استصحاب وجود زيد آه **اقول** يعني ان الموضوع هو ذات زيد المتقرر في الذهن مع قطع النظر عن قيد
الوجود الخارجي والعدم فلا يلاحظ فيه وصف الحيوة ولا الممات لا يقال ان الذات في عالم الواقع وفي الحقيقة ونفس الامر اما ان يكون حيا او ميتا موجودا او
معدوما فالمعنى قابلية للاتصاف باحدهما مع ان القابلية يستلزم خلو الذات عن المقبول وعن نقيضه والا لزم اما اتصاف الشيء بنفسه او اتصافه بنقيضه
وكلاهما باطل لانا نقول هذه شبهة اوردها الحكماء والمتكلمون في تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى الذات الممكن وعرائه عنهما في ذاته حيث انه يستلزم ارتفاع
النقيضين وجوابها ان مرتبة الذات في نفسها غير الواقع ونفس الامر فلا منافاة بين كون الذات متصفة بالعدم او الوجود في نفس الامر خالية عنهما في المرتبة
فارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز والممكن مع انه واجب الوجود حال الوجود والا لم يوجد فهو ممكن بالذات **قوله** وهذا المعنى لا شك في تحققه آه **اقول**
لقائل ان يقول ان كان المراد من بقاء الموضوع في استصحاب الموضوعات هذا المعنى فلا حاجة الى اشتراطه لتحققه دائما وعدم تصور خلافه والاشتراط انما
يحتاج اليه فيما يحتمل البقاء وعدمه فان تصور عدم البقاء بهذا المعنى فان قيل في صورة ما اذا صدق المستصحب قلنا هذا بمنزلة اليقين بخلاف المستصحب في
استصحاب الاحكام كالعلم بالنجاسة بعد العلم بالطهارة وهذا العنوان غير عنوان عدم بقاء الموضوع الا ان يقال ان عدم البقاء يتصور فيما اذا احتمل
ما يخل بالترجح المترتب عليه الوجود الذي حققنا كانقضاء العمر الطبيعي فتدبر **قوله** ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط آه **اقول** قد يستدل على الاشتراط

في خاتمة مباحث الاستصحاب

باختيار الثاني حيث انها دالة على حرمة نقض اليقين بغير اليقين ولا يصدق على تقدير بقاء الموضوع وعدم تبدله لا اختلاف الاحكام باختلاف الموضوعات

ولا يكون نقضا ولا انتقاضا انها لا تفيد الا ... العلم بالارتفاع لظهور ان الاستصحاب من قبيل التنزيلات ويكفي فيها ... المقدار ومرطها

... بها فانه ممن يشترط العلم بالبقاء ولا يكتفي بعدم العلم بالعكس وقد عرفت انها غير وافية بذلك الاجماع الذي تمسك به بعضهم

قوله اما الاستحالة الانتقال العرض ... **اقول** ...

[illegible]

في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب

الاولى بقاء الثانية على القول بعدم جريان الاستصحاب في الاحكام التعليقية اذ على القول بجريانه فيها تثبت الاحكام الاتية بالاستصحاب من دون حاجة

الى استصحاب الموضوع فيستصحب وجوب الفطرة مثلا تعليقا فيتنجز اذا حصل الشرط وحاصل الاشكال الناشي مما ذكر في المقام

موانه يلزم على تقدير اشتراط العلم ببقاء الموضوع عدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى الحكم ايضا اذا كان الموضوع غير معلوم البقاء

[illegible]

العرفية بمقتضى تعيين المراد من اللفظ فلو كان جهة البحث في المسئلة هي الجهة العقلية فلا سبيل للعرف اليها اصلا كما في مبحث اجتماع الامر والنهي فان التمسك في
امثالها بفهم العرف فاسد اذ ربما لا يعرف بفهم التناقض بين الامر والنهي في مورد تنافيهما ويجعلون اجتماعهما محالا اذ ثبات ذلك ونفيه من وظيفة العقل لا العرف
نعم لو ثبت بيان العرف بعد ملاحظتها يقيد موضوع النهي ويقولون ان اطلاق الامر غير شامل لمورد الاجتماع كان له وجه ثانيها انه علم مما ذكرناه في كلمات الثالث
ان الاستصحاب المعتبر بحسب الدليل هو ما يجري فيما احرز فيه النسبة السابقة واللاحقة وبعبارة اخرى يجري فيما لا يرجع الشك الى الموضوع كما اذا لم يكن الشك راجعا الى
الموضوع والمحمول بل الى النسبة بمعنى ان الشيء المقتضي لنسبة المحمول الى الموضوع في القضية اعني العلة هل هي محققة او مبقية ايضا فالصدور من الشارع
كالامر في بيان حكم الموضوع وفرضنا عبارة اخرى له كما في مثال الماء المتغير نجس والماء اذا تغير فهو نجس فقد يفهم العرف ان المقصود من العبارتين واحد
الاختلاف الا بمجرد التفنن في تقييد الموضوع بالوصف العنواني في احديهما والنسبة في الاخرى ليس الغرض منه الاختلاف في المفاد والمراد وقد يفهمون
ان الاختلاف لافادة الاختلاف ففي الصورة الاولى يجري الاستصحاب وان حصل العلم بعدم بقاء الموضوع بزوال الوصف الراجع اليه نظرا الى ان كلمات
الشارع الصادرة عنه في بيان الاحكام منزلة على طريق المحاورات العرفية فمثل تلك الصورة تكون مشمولة لاخبار الباب نظير ما ذكرناه هنا ما حققناه في
بيان الاصوليين في مباحث مقدمة الواجب في مقام الايراد على شيخ المحققين صاحب الفصول حيث فرق بين الواجب المعلق والمشروط في وجوب المقدمة وعدمه
ان الزمان قيد للوجوب في الاول وللواجب في الثاني مثل ان يقال صم يوم الخميس او ان يقال صم اذا دخل يوم الخميس ان العرف لا يفهمون من كلتا العبارتين الا
شيئا واحدا من كلا الخطابين اي وجوب الصوم في يوم الجمعة فالمسامحة في هذا قد ثالثها على الاستصحاب حيث انهم اجروا الاستصحاب فيما لا يمكن تصحيحه الا مع هذا
البناء اذ ليس دليل من الاجماع وغيره لا مدخلية للخصوصية ايضا كما في مسئلة الكرية وغيرها مع ان مرجع الشك في جزئية الزائد الناقص حقيقة
في الجزء اولى بالمقتضي من الشك في الغاية والوصف كما في مسئلة الماء المطلق اذا امتزج بالمضاف بحيث يشك في بقاء الاطلاق وعدمه **المقام**
الثاني في تحقيق الحق وهو عندي هو النظر الاعتماد على الميزان الاول لما مر في الاشارة اليه لضعف متمسك الميزانين الاخيرين الا ان ينبغي في تنقيح
الميزانين انهما على المسامحة وهو لا يخلو عن شبهة دور وشبهة مصادرة اما متمسك الاول منهما فلان صحته مبنية على جعل الاحكام الشرعية تابعة
للاسماء كما اختاره بعض الافاضل وبناء على ما هو التحقيق من تبعيتها لموضوعاتها الواقعية وان مجرد الصدق الاسمي غير كاف في ثبوتها فلا يصح ذلك
واما متمسك الثاني فلان اشتراط تمامية اول وجوهه بحكم المسامحة وترك المبالاة كما ذكرناه ووجود الشرط في المقام غير معلوم وهو كاف في انتفاء العلم
بالمشروط ومنع ثانيها بمنع حجية مثل هذا الاجماع لعدم كونه كاشفا عن الحجة ومع تسليم حجيته نقول ان التمسك به في المقام غير مفيد لان غاية الاستصحاب
عند جل الاصحاب انما هو من باب الوصف الظني لا من باب الاخبار كما عرفت فلا عليهم ان يمنعوا حجية الاصل المثبت في الموارد المجمع عليها الا اشكال في اجراء
الاستصحاب بالنسبة الى الكلي مثل ان يستصحب كون الحوض المعين المشكوك الكرية محصلا للكرية وذلك لان الموضوع معلوم البقاء على فرض جريان الاستصحاب
بالنسبة الى الكلي ويلزمه كرية الفرد الخاص والقائلون بحجية الاصول المثبتة يلتزمون بها فلا منع عندهم فان دليل الاجماع عند القائلين بالحجية من باب الظن لا
ينفع في اثبات المقصود لان ذلك لا من باب اثبات اللوازم للمستصحب الذي يكون موضوعه معلوم البقاء وان دليل الاجماع عند القائلين بالحجية من باب التعبد
فهو لا يحكم في الموارد المذكورة ببقاء الاحكام لعدم العلم ببقاء موضوعاتها او ضعف الاخر حيث انها الكلية التي هي المقصود وحاصله يرجع الى
التفصيل بين صورتي الشك في المقتضي والرافع **المقام الثالث** في بيان اقسام تبدل الموضوع وتشخيص حكم كل منها وان بناء العرف في اي
قسم منها ثابت وفي اي قسم منها غير ثابت فاعلم ان انقلاب شيء الى شيء آخر مغاير له يتصور على وجوه **الاول** الانقلاب الذاتي المعبر عندهم بانقلاب
الماهية وهو ان ينقلب ماهية شيء من حيث هي الى ماهية شيء آخر بحسب المعنى والمفهوم وهذا هو الذي اشتهر بينهم انه ممتنع وعليه يحمل ما في كلام الشيخ الرئيس
قال في بعض كلماته ان تلك الصورة الموجودة ممتنع ولا فرق في الاستحالة والامتناع بين انقلاب نفس الماهية الى ماهية اخرى وانقلاب وجودها الى وجودها
من غير مادة مشتركة يتوارد عليها الصور بحسب الانفعالات وبهذا يندفع ما ذهب اليه السيد صدر الدين الشيرازي المعروف بين الاواخر بنسبة
المدقق الى ما التفصي عن الاشكال الوارد في الوجود الذهني من اجتماع مقولتين في شيء واحد من القول بحصول حقائق الاشياء بانفسها في الذهن
مع انقلابها فان القطع لما كانت موجودية الماهية مقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك ماهية اصلا والوجود الذهني والخارجي
مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كانت له ماهية
اما جوهر او كم او مقولة اخرى اذا تبدل الوجود ووجد في الذهن تنقلب ماهيته وصار من مقولة الكيف انتهى قال قلنا انما يتصور هذا الانقلاب
لو كان للموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة تكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة المعلوم كما قرروا الامر في الهيولى
المبهمة في ذاتها حيث الابهام فتصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر ان هيهنا ليست مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا
الانقلاب المادة لو كان انقلابا من صفة الى صفة كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة هو
بينهما نعم يفرض العقل لهذا الانقلاب امرا يفيهما عاما انتهى فان الانقلاب على هذا النحو غير جائز وفرض العقل المشترك الذي هو بمنزلة المادة لا يجدي
واما ما اورد عليه الحكيم النبيل المعاصر في شرح منظومته فليرجع اليه على ما ينبغي فراجع لا يذهب عليك ان ما حققه صدر المحققين من الحركة الجوهرية

في جبلات الاشياء غير هذا الانقلاب لا دخل لاحدها في الآخر كما هو ظاهر عند اهل الفن الثاني الانقلاب الصوري وهو تبدل الصورة النوعية التي يختلف
بها الاجسام انواعا فانهم اثبتوا في محله ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولاجله
سمي نوعية اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها
في الغير وكما انها ايضا الغير في الجنس بالفعل نوعا مركبا وذلك كما في انقلاب العناصر بعضها ببعض بوسط او بغير وسط كانقلاب الماء هواء وهو الحكم
الى غير ذلك فلا شك ان مادتها وصورتها الجسمية باقيتان بعد الانقلاب انما تبدلت الصورة النوعية بصورة نوعية اخرى ومن هذا القبيل انقلاب
الكلب ملحا والعذرة دودا والحطب رمادا **الثالث** الانقلاب العرضي وهو ان ينقلب العوارض الى عوارض اخرى فيدخل فيه التبدل بحسب الكم والتغير بحسب
الكيفيات المعبر عنه عندهم بالاستحالة والتغير بحسب المكان ومنه الانتقال الذي ذكره الفقهاء كانتقال دم الانسان الى بطن البرغوث والبعوض مما ذكروا
فظهر لك ان الانقلاب والاستحالة والانتقال امور مختلفة مفهوما ومصداقا وان الفرق بين الانقلاب والاستحالة هو ان الاول عبارة عن تبدل الصورة
النوعية والثاني عبارة عن تبدل الكيفية والفقهاء عكسوا الامر على ما يوافق اصطلاح اهل المعقول فسموا انقلاب الكلب ملحا بالاستحالة وتغير
الخمر خلا بالانقلاب مع ان الامر بالعكس حسبما ذكرناه والعكس في التسمية لكن بناءهم في امثال هذه الامور على التسامح ولذا ترى في كلام بعضهم
النسبة بين الاستحالة وكل من الانقلاب والانتقال عموم مطلق باعمية الاول وربما يستشهد بما احظرنا اطلاقهم الاستحالة على ما هو من الامور المعنوية
والحالات الباطنية كانتقال الكافر الى الاسلام اذ ان انه عم من كل من الاستحالة والانقلاب اذا عرفت هذا فنقول مقتضى الادلة العقلية عدم
جريان الاستصحاب في القسم الاول لو فرض جوازه وتحققه وكذا الثاني وكذا الثالث بالنظر الى غالب افراده واما بناء العرف فهو مختلف لا ضابط له
ففي كثير من مسائل الطهارة والنجاسة بناؤهم مستقر على الاستصحاب فاذا حكم الشارع بنجاسة الكلب بعد صيرورته ملحا حكم العرف بانها هي النجاسة
السابقة وكذا في حكم الشارع بطهارة الشيء بعد موته حيث يحكمون بان الطهارة هي الطهارة السابقة الموجودة في حال الحيوة لا انها حكم جديد
مماثل للحكم السابق ففي امثال هذه المقامات لو لم يحكم الشارع ببقاء الحكم السابق من الطهارة والنجاسة يحكم العرف به من باب الاستصحاب وفي
بعض المقامات لم يستقر بناؤهم عليه كما لو حكم الشارع بنجاسة المني ثم حكم بنجاسة الكافر المتكون منه لم يحكم العرف ببقاء الحكم السابق بل
جعلوا النجاسة الثابتة لولد الكافر نجاسة اخرى فلا يكون من مجاري الاستصحاب لعدم احراز الموضوع فيه عرفا ولعل سر استقرار بنائهم فيما ذكر
من مسائل الطهارة والنجاسة انهما عندهم من قبيل الاوصاف العارضة للاجسام من حيث هي وان الوصف العنواني سبب لعروضهما لها الا انه مقوم
لهما محلا لهما بل وكذا الامر في مثل جواز اللمس والنظر الى الزوجة بعد الموت مع صيرورتها بعد الموت جمادا فان الوصف العنواني لا مدخلية له في الحكم عندهم
بحيث يكون منشأ الاختلاف ولذا لو فهموا مدخليته لم يجروا الاستصحاب الا ترى انهم لا يحكمون ببقاء الطلب المتعلق بالعنوان المخصوص بعد زواله
ولو فرض حكم يقولون انه حكم جديد مثل السابق لا عينه فاذا قال المولى اكرم الرجل العالم ثم تغير العلم الى الجهل لم يحكموا ببقاء الحكم بل حكموا باحتياج
في البقاء الى امر جديد وبعد حصوله لم يقولوا انه الحكم السابق فكانهم جعلوا الاحكام الشرعية التي هي من قبيل سائر الاعراض في الافتقار الى المحل
القابل للحلية والاوصاف وان لم تكن قابلة للحلية لكنها تصلح للتحسين والتقبيح اللذين هما المدار والمناط في الاحكام الشرعية فتدبر واما الفقهاء فهم
في المقام من قال وقيل ويجيب عويل ولهم كلمات مختلفة مضطربة فربما ترى بعضهم يفرق بين الانقلاب والاستحالة والانتقال وربما ينسج بعضهم
كلها على منوال وتارة يفرق بعضهم بين نجس العين والمتنجس واخرى بين بعض امور متحدة المناط وبعضها الاخر كالرمادية والدودية في مسئلة
استحالة المتنجس وفي كلام بعضهم ما ينفي الاستصحاب ناظرا الى عدم الجريان وكلام آخرين مشعر بعدم الحجية بعد الامكان فعليك بالتأمل والتتبع
استخراج الحق الحقيق بالتصديق والله ولي التوفيق **قوله** وبهذا الوجه يصح **اقول** بل الذي نسبه الى القول بحصول الطهارة الى ابي حنيفة
ونسبة الخلاف الى ابي حنيفة يشعر بعدم القول به عند اهل الوفاق واما ثانيهما وان حكم ببقاء النجاسة في المنتهى لكنه تنظر في القواعد فانه
قال فيه في تطهير الكلب والخنزير اذا وقعا في المملحة فصارا ملحا والعذرة اذا امتزجت بالتراب وتقادم عهدها حتى استحالت ترابا نظر وعن المحقق
الثاني في شرحه بيانا لوجه النظر ينشأ من ان الاجزاء النجسة باقية لم تزل وانما تغيرت الصورة وكان النجاسة حكم شرعي لا يثبت الا بالدليل كذا
حصول الطهارة موقوف بالدليل ومن ان مناط النجاسة هو تلك الصورة مع الاسم لان احكام الشرع جارية على المسميات بواسطة الاسماء الدالة
وقد خرج الفاضل ولد المصنف بقاء النجاسة تارة على كونها ذاتية واخرى على ان الباقي مستغن عن المؤثر وزوالها على الحيثية وارد عليه بوجوه
منها ان بناء الطهارة على احتياج الباقي غير واضح لان احتياج البقاء الا بالمقتضي وارد باختلاف الزمان ولا بتغير محله والا لكان الحكم الشرعي
الثابت بالدليل في كل آن زائلا بكل تغير يعرض لمحله وهو ظاهر الفساد وقد تقرر في الاصول ان استصحاب الحال حجة الى ان يحصل الناقل فان قيل لما كان المقتضي
للنجاسة هو تعليق الشارع اياها بالاسم والعضو المخصوصين وجب ان يعتبر بقاؤهما في بقائه قلنا ليس المقتضي للنجاسة هنا ذلك بل المقتضي تعلقه
على نجاسة الجسم المعين ولا يعتبر بقاء الحكم الا ببقاء ذلك الجسم ولا دخل لاحتياج الباقي واستغنائه في بقاء الحكم وعدمه مع بقاء المحل فان بقاء المحل يحتمه
الاستصحاب انتهى كلامه رفع ونقل المحقق القمي ره استصحاب النجاسة بمعارضته بما دل على حكم حقيقة المستحال اليه من التراب والدود والملح والدليل مقدم على

الاستصحاب وقد نقلنا عبارته في بناء ذلك سابقا وفيه ما لا يخفى انه ليس في خصوص كل منها عموم يقتضي طهارتها انما هو عمل بدون الاستصحاب فلا بد من قبل المراد عموم طهارة الاشياء قلنا نقلنا مثل هذه العمومات على الاستصحاب محل نظر ومنع لاعتبار الجهل في موضوعها كما في اصل البراءة والاستصحاب فيكون في عرض الاستصحاب لا وارد عليه نعم يتم ذلك في ما ورد فيه بخصوص ما يدل على طهارته كالتراب فالحكم بالكلية غير سديد مع انه لو سلم ورود الدليل في الحكم يمكن منع تقديمه على الاستصحاب ...

قوله واحتج فخر الدين الخ اقول قد نقلنا عن جامع المقاصد احتجاج فخر المحققين ...

ليس شرطا في القاعدة وشرط بالمعنى الذي هو شرط فيها فيكون مسئلة اشتراط بقاء الموضوع من جزئيات القاعدة والمراد بالموضوع فيها الاسم ...

لها قول بعض الاخوان في الاحكام لتبع عنوانها ثم ان في المقام مسلكا آخر ...

ليس القاعدة تبعية الحكم للاسم ...

قوله ... اقول لا يخفى ...

[illegible]

ونقول في توضيحه ان مادة افتراق الاول العام المخصص الامر الواقع عقيب الحظر والمجاز المشهور ونظائرها والتقريب في المجاز المشهور ان الشك في بقاء الحكم

الالتفات الى الشهرة من الشكوك الشارية نظرا الى كون المخاطب بعد الالتفات الى الشهرة شاكا في اصل التحقق ومنه يظهر التقريب في الباقي ومادة افتراق

الثاني مثال الحيوان المذكور ومادة اجتماعهما المتيمم الواجد للماء المعتقد للتمكن من استعماله المنكشف فساد اعتقاده بفقد بعد ذلك بتقريب ان الشك

في بقاء المنع من الدخول بعد زوال التمكن شك في اصل التحقق في بعد الامر بمقتضاه غير مسبوق باليقين السابق على الوجه الثابت فان الثابت في السابق اما

هو المنع الظاهري الجامع للمنع الواقعي والشك في البقاء والارتفاع بعد زوال التمكن غير مسبوق باليقين الثابت على الوجه الثابت لكونه شاكا في المنع

الواقعي بحيث يسري الشك الى تحقق المنع الواقعي في السابق هذا بالنسبة الى السابق واما بالنسبة الى العرضي فبقاء المانع من الدخول على ضمير في بقائه

من عدم المقتضي للحيثية وعرضي بقائه من منع المانع بحيث لا يتحقق ثبوت المقتضي لهاء ذلك الحيثية فنقول ان الاباحة الغائية بمجرد التيمم ثابتة وكذا المانعية

من الامر الظاهري ايضا ثابتة واما المانعية الذاتية فغير ثابتة فتبدل المستصحب في الاستصحاب المنع ان كان هو المنع العرضي المسبب من الامر الظاهري العذر

لبيحة التيمم وعدمه فقد انه ارتفع وان كان هو المنع الذاتي فقد انه لم يثبت بعد هكذا قرره بعض الافاضل وفيه تامل **قوله** فلو كان الشك

في تحقق ... **اقول** اشار بهذا الكلام الى التعريف للشك الساري وملخص الفرق بينه وبين الشك الطاري بعد ما تعيد رسمهما انه متعلق الشك

[illegible]

[illegible]

الثواب والعقاب الا الطرق التي يؤخذ منها التكاليف التي لا يترتب عليها كالاجتهاد والتقليد للاذى لم يتعلق بهما تكليف من الشارع وانما الحاكم بهما العقل في مقام الارشاد فلا بد فيهما من الاحتياط وتحصيل طريق النجاة ومنها لزوم العسر والحرج المنفيين بالآية والرواية وفيه لمنع اللزوم بالنسبة الى المجتهد المطلق العارف بالمدارك والماخذ المحيط بجميع الاستنباط فالحق وجوب تجديد النظر عليه ومما ذكرنا يظهر الحكم فيما لو كان الشك من المجتهد في تغير الحكم بسبب العلم بازدياد قوته واشتداد ملكته الراسخة وانه يجب عليه النظر نعم هنا لا يمكن للقائلين بعدم وجوب التمسك بالظنا الحاصل في الاشياء كما لا يخفى **قوله** الثالث ان يكون كل من بقائه **اقول** اراد تحقق الحال فيما جعله التوبي من شرط العمل بالاستصحاب وهو قيام الدليل على خلافه وهذا مع العلم بالبقاء اه **اقول** ملاك الامر في المقام هو تحقيق المراد من اليقين والشك في اخبار الباب فيمكن ان يراد من اليقين في المقامين اليقين الوجداني وكذا الشك نظرا الى مقابلته لليقين وان يراد من الاول والشك ما يعم الوجداني والشرعي الجعلي ومن الثاني الوجداني خاصة وان يراد من الكل الاعم والاولان لم نظفر على قائل بهما والثالث هو المعروف بل المقطوع به منهم وان كان الاول اظهر بحسب النظر لعدم صدقهما على الجعلي حقيقة وانما اجرى عليه حكمهما **قوله** ولا ريب في العمل به اه **اقول** وهو المعروف بين معتبري الاستصحاب من الاصحاب من غير فرق بين الاقوال من القول باعتباره من باب الوصف او من باب السببية الشرعية المطلقة او السببية التعبدية العقلية فيكون المعارضة بين الاستصحاب والدليل معارضة بدوية غير محتاجة الى ملاحظة المرجحات ومن هنا يصعب الامر على القائلين باعتباره من باب الوصف فقضيته تقديم الاستصحاب على الدليل تارة والتوقف فيه اخرى لا يقال نحن نلتزم بذلك في الحكم المطابق للاستصحاب ويتوقفون مع تحقق الدليل في المورد لان ذلك للشك في دليلية الدليل عندهم من جهة عدم احراز شرائطها مع ان عدم التحرز من التوقف قد يصدر من القائلين بعد حجيته كما نقله العلامة وغيره عن بعضهم حيث رد ذلك الدليل بالاستصحاب ومن تقديم الدليل عليه لولاه لانسد امر الاجتهاد والاستنباط ولانسد ابواب الفقه اذ لو لم يعمل به فاما ان يتوقف ويعمل بالاستصحاب وكلاهما في غاية البعد لاجل اللزوم ووقوع التعارض بينهما في غالب المسائل ويرجع الامر بالاخرة الى العمل بالاستصحاب لانه المرجع في صورة التوقف ايضا اذ المرجع في صورة التساقط اصالة البراءة والاستصحاب والحكم بالتخيير بين العمل به والعمل بالدليل يرجع الحكم باصل البراءة الراجع الى الاستصحاب ومما يستدل على وجوب التقديم وجوه اخر منها الاجماع القولي والعملي واورد عليه بانه كيف يدعى الاجماع عليه في الحال ان مثل المحقق القمي رحمه الله خالف في المقام وذهب الى تقديم الاستصحاب على الدليل الاجتهادي في بعض الفقهاء ونسب المخالفة الى الاصحاب ايضا في مسألة حجية المفقود المذكورة في المتن حكاية عنه وفيه ان ما ذكره لا ينافي الاجماع في محل البحث وهو تقديم الدليل على الاستصحاب الذي من الدليل الاجتهادي هو الذي يكون ناظرا الى الواقع من دون اخذ الجهل فيه وما ذكره لا يصلح نقضا بالنسبة اليه اذ المخالفة فيه خالف في تقديم الاستصحاب على الخبر الواحد ولا يكون كل خبر دليلا اجتهاديا مثل الخبر في المقام حيث اخذ فيه الجهل اذ مؤداه ان من غاب ولم يعلم حاله يقسم امواله بعد اربع سنين بعد الطلب فهو من قبيل الادلة الفقاهتية من جهة اخذ الجهل فيه ولا استبعاد في كون الدليل اللفظي فقاهتيا فانه كثير مثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقوله الناس في سعة ما لم يعلموا وقوله كل شيء طاهر وكل شيء حلال الى غير ذلك ومنه يظهر ان ما اورده صاحب الفصول على المحقق القمي من ان عمل بعض الاصحاب بالاستصحاب وطرح الاخبار في المقام ليس من جهة انكارهم تقديم الاخبار على الاستصحاب بل من جهة عدم صحة تلك الاخبار عندهم بسبب ضعفها ان الفاضلان قد اشتبه عليهما الامر في ما عن كون الدليل اجتهاديا او فقاهتيا ومنها ان دليل الاستصحاب من قوله لا تنقض اليقين بالشك لا يدل الا على حجيته في مقابلة البراءة والاحتياط فلا دلالة فيه على حجيته في مقابلة الدليل الاجتهادي اذ المراد فيه النهي عن نقض حكم اليقين بالاستصحاب بحكم الشك من البراءة والاحتياط على اختلاف الفريقين في الطريقين لا نقض نفس اليقين كما اشرنا سابقا وكذا سائر ادلته من بناء العقلاء والاجماع والغلبة وكونه مفيدا للظن لا يدل على اعتباره مع وجود الدليل الاجتهادي وهو غير خفي الا في الاخيرين الراجع اولهما الى ثانيهما ووجه عدم دلالتهما عليها على الظن الشخصي في الاستصحاب ظاهر والا فلا الا ان يقال ان الظن الحاصل من الدليل اقوى الظنين فتامل هذا اذا بنينا على حجية الدليل الاجتهادي تعبدا واما على تقدير اعتباره من باب الظن والانسداد فيشكل القول بالتقديم الا فيما اذا اعتبرنا الظن الشخصي فالمدار عليه بناء وحجية على القول باعتبار الظن النوعي فيجيء الاشكال في صورة افادة الاستصحاب للظن الشخصي لما قرر من الاعتبار بما اذا تعارض الظن النوعي **قوله** بل هو من باب تخصيص ادلة الاستصحاب اه **اقول** كما هو مثله لو الى السند الفقهاء حيث يقولون ان الاستصحاب مخصص بالدليل فراجع كتاب الرياض تجده مشحونا بذلك وضعفه ظاهر لم يرتضيه عنهم الا غفلة او تسامحا لظهور ان التخصيص انما يكون في العام والخاص المطلقين فيحمل العام على الخاص وليس حال الاستصحاب مع الدليل كذلك اذ النسبة بينهما العموم من وجه لاجتماعهما فيما ورد الدليل كالخبر على طبق الاستصحاب وافتراقهما فيما يوجد فيه حالة سابقة ولا دليل هناك او بالعكس مع ان المناط في التخصيص تغير الحكم لا الموضوع والدليل يرفع موضوع الاستصحاب الذي هو الحكم الظاهري نعم قد يقال بكونه من باب التخصيص في بعض الموارد وهو ما اذا كان الحكم الشرعي محمولا على نفس الشك بحيث الموضوعية من دون اعتبار امر اخر اصلا مثل قول الشارع لا يعتد كثير الشك والسهو على شكه او سهوه فان مثل ذلك لا ابعد من كونه مخصصا لقوله لا تنقض اليقين بالشك لان المناط في التخصيص اتحاد المخرج مع المخرج بحسب الموضوع واختلافهما بحسب الحكم كما في قولنا اكرم العلماء ولا تكرم النحويين فان النحويين تغاير حكمهم مع سائر اصناف العلماء مع انهم من العلماء والشك في المثال مع انه اعتبر شكا اختلف حكمه مع حكم سائر الشكوك فيكون المحصل بعد تعارضهما بالعموم والخصوص لا تنقض اليقين بشيء من الشكوك الا

بشك عرض من جهة كثرة الشك وكذلك قاعدة الشك بعد الفراغ فان المضي مع الشك كما هو مقتضاها يستلزم نقض اليقين باشتغال الذمة وكذا الشكوك الواقعة في الصلوة المامور بالبناء فيها على الاكثر ويمكن المناقشة في المثال الاول بجعله من باب الحكومة لان الظاهر من قوله لا يعتد كثير الشك الخ سبيل عليه الا فراد بمعنى البناء او عدم الاعتناء فيكون من قبيل ادلة العسر والحرج الحاكمة على ادلة الاحكام وكذا المثال الثاني فان قضية ذلك فيه مبنى على جعل القاعدة من باب الامارات الكاشفة وهو ممنوع لكون التعليل فيها بكونه اذكر حين العمل العمل ظاهرا في كونها امارة لا من باب التعبد الصرف فيكون من باب الحكومة لا التخصيص اما الاول فلانه ياتي بالحكم المخالف برفع المعارضة كما هو المعتبر بالنسبة الى المفسر واما الثاني فلان الثالث كما انه يثبت تغير الحكم يقتضي تبدل الموضوع حسبما هو مقتضى الكاشفية واما الثالث فلعدم ارتفاع الشك عن المكلف حقيقة لا يمكن ان لا الا بالعلم الوجداني واحتمال الرياحة منها الدليل لمولى الواقع ثم انه لا ثمرة لهذا الخلاف اذا لم يلاحظ التعارض في البين ولم يلاحظ ما يترتب عليه الا ان يقال ان من جعله من باب التخصيص قد لاحظ ذلك **قوله** ولا تخصصا بمعنى خروج المورد اه **اقول** قيل التخصص هو ان لا يلوح من دلالة الاستصحاب تقدم الادلة عليه بل ان يشتمل على ذلك ليس المراد به هو ان يكون الحكم المشكوك مرفوعا بارتفاع موضوعه كما يتوهم فان كون ذلك لاجل ارتفاع الموضوع احتمال رابع في عرض الاحتمالات الثلاثة من التخصيص والتخصص والحكومة وان لم يقل به احد انت خبير بما فيه فانه اجنبي عن الاصطلاح وذلك خفي عن كلمات القوم **قوله** لان هذا مختص بالدليل اه **اقول** اذ ليس الدليل الاجتهادي مطلقا وان لم يكن علميا برافع للشك بالمرة اذ لا يقطع بمطابقته للواقع بمجرد كونه دليلا اجتهاديا وان كان ناظرا الى الواقع من اناله فهو علم شرعي لا علم وجداني والمطلوب في التخصص هو الاول فيختص بما يكون الشك باقيا الا اذا كان مفيدا للقطع الوجداني كالاجماع المحصل والضرورة والخبر المتواتر **قوله** ومعنى الحكومة **اقول** قد يقال ان مراده انه قد مر من التحكيم في المقام هو معنى اخر وهو مطلق الوارد بفهم العرف والعقلاء وفيه ما لا يخفى ثم ان هذا التعريف للحكومة مما ذكره في باب التعارض والتراجيح مختصرا بانه في بعض الموارد فان ملخص ما ذكره هناك في تعريفها ان يكون الحاكم ناظرا بمدلوله الى المحكوم عليه مفسرا له بحيث لو قطع النظر عن هذه الملاحظة لكان لغوا والتفسير قد يكون جليا يفهمه كل احد كما اذا قال اكرم العلماء ثم اردت عن زيد وقد يكون خفيا لا الخبير البصير بطائفة التفسير كما في ادلة الضرر والحرج بالنسبة الى جميع التكاليف الشرعية الالزامية وادلة المسامحة بالنسبة الى الاوامر ومما ذكرنا يظهر الفرق بينه وبين التخصيص وسيأتي توضيحه **قوله** وربما يجعل العمل بالادلة اه **اقول** جاعله اياه من باب التخصص هو صاحب الفصول وقد يقال في تسديد كلامه لتقريب مرامه ان معنى حجية خبر الواحد مثلا هو انه عبارة عن جعل مؤداه مطابقا للواقع وتنزيله منزلته في جميع الاحكام المترتبة عليه من جملتها رفع اليد به عن الحكم المشكوك فيه تعبدا او صح الخبر الواحد طريق من طرق الامتثال بالواقع كالطريق القهري وكما يرفع اليد بوجود الطريق القهري اي القطع عن الحكم المشكوك فيه في مسألة الاستصحاب لحصول الامتثال بخطاب لا تنقض اليقين بالشك لحصول اليقين برفعه فكذلك بوجود ما هو بمنزلته لارتفاع الشك حينئذ وان كان حكما ومجعل الجاعل وانت خبير بما فيه فان المدار في ارتفاع الشك على اليقين الوجداني كما اسلفناه **قوله** ولعل ما اورده عليه المحقق القمي اه **اقول** ملخص ايراده على ما هو صريح كلامه ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على المعارضة فلا اختصاص للحكم بالاستصحاب وان اراد منه ما يقابل الاصل ففيه منع الاجماع في الاستصحاب وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو مع اجماعا فاسد وجهه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق وكذلك لا ينافي تقديمه لامر خارج كما في العام والمفهوم ومما يقضي منه العجب ان بعض الفضلاء المعاصرين ورد في اعتبار الدليل القطعي بدل قوله الدليل الظني فابرق وارعد وصاح وعربد مورد على المحقق بان الدليل القطعي لا يتقدم عليه الاستصحاب واي عنصر بالف ما ضاع مع ان الكلام ليس في الدليل القطعي خاصة بل في مطلق الدليل الاجتهادي وليس مثله الا مثل من يحكى انه قرئ في غياب بعض المحققين من اهل الحكمة الوجود المحض بدل قوله الوجود البحت فاورد عليه بان التحديد على وجود الحق ولا ضير في امثال ذلك بعدما تحقق ان الانسان محل النسيان **قوله** فلا دخل له بما نحن فيه اه **اقول** قد ذكر في عدم الدخل وجوه منها ما ذكره في المتن ومنها ان عمل الاصحاب بالاستصحاب فيه ليس من نفسه بل بموافقة اخبار اخر ايضا مضمونها الرد ثم لا لاجل الاخبار المخالفة فانها غاية الاختلاف مع ان بعضها من قبيل قضايا الاحوال كما يظهر للمتامل فيها ومنها ان القائلين بالقول المشهور وان لم يكونوا على نمط واحد في باب اخبار الاحاد من الاقتصار على الصحاح الا انهم صاروا الى ما صاروا وطرحوا اخبار الاربع سنين لمراعاة القاعدة نفي الحرج التي تعمل بها اهل المذهب في جميع الفقه لعدم الطلب في المدة المذكورة ومنها انه لما كان الطلب من اربع جوانب في هذه المدة مما يتعذر في الاغلب فصار بمثابة ما ليس بمصداق فما المشهور الى ما صاروا اليه لانهم لا يعبئون بما كشف السلطان من اربع سنين ومنها ما اشرنا سابقا من ان عملهم بالاستصحاب في هذه المسألة لا ينافي الاجماع على تقديم الدليل الاجتهادي نظرا الى ان الاخبار الواردة فيها من قبيل الادلة الفقاهتية ولا يرد عليه انه قد يتخيل ورود ان الاجماع لم ينعقد على تقديم الدليل على الاستصحاب من حيث انه معنون بعنوان انه دليل اجتهادي لان هذه اللفظة من الالفاظ المستحدثة فيما يقرب من عصرنا بل هو منعقد على تقديم الدليل الشرعي الذي هو غير الاصل ودلالة ذلك لان هذه اللفظة وان كانت مستحدثة لكنها مستقيمة بحسب المعنى فهي بحسب المعنى حقيقة مع انا نمنع كون معقد الاجماع ما ذكر بل معقده تقديم ما هو ناظر الى الواقع كاشف عنه مما لم يؤخذ فيه الجهل سواء سمي بهذا الاسم ام لم يسم والتحقيق عندنا ان بناء المشهور على العمل

بالاستصحاب في المقام انما هو لاجل استقرار عادتهم واستمرار ديدنهم على ان لا يرفعوا اليد عن القواعد الكلية المعتبرة شرعا بمجرد ورود الخبر على خلافها
ولذا لم يجوز كاشف الغطاء ره ومن يحذو حذوه بيع الاعيان الموقوفة مع ورود اخبار كثيرة على جوازه فمثل هذه الاخبار كلما ازدادت كثرة وقوة ازدادت
ضعفا من جهة ان عدم العمل بها مع كثرتها يكشف عن وجود خلل فيها **قوله** وان كان متقدما على بعض صور اخراه **اقول** لا اشكال ولا ريب في
تقديم الاصول بعضها على بعض في الجملة [illegible] معلومية بعض موارد التقديم واما الاشكال في فهم الميزان الكلي الذي هو ملاك التقديم [illegible]
والذي يمكن ان يجعل ميزانا لذلك امور ثلاثة الاول قلة الجهل المأخوذ فيها وكثرته فيقدم الاقل اخذا على الاكثر اخذا كما اذا قيل اذا جهلت بالواقع [illegible]
كذا ولا شك في ميزانية هذا الميزان لكن الشان في تشخيصه في الادلة ومعرفة ان الدليل الفلاني اخذ فيه الجهل القليل والدليل الآخر اخذ فيه الجهل الكثير
والمثال الملائم لذلك هو المعارض للاستصحاب مع البرائة والاحتياط فقد حكموا بان اعتبارهما انما هو بعد فقد العلم بالواقع وبالاستصحاب ولعله انما يكون
لاجل ان اعتبارهما من باب حكم العقل وما اورد فيه من النقل يكون مفاده حكم العقل فيهما كذلك بخلاف الاستصحاب فان المعتبر فيه هو الشك بالواقع

[illegible]

مستند للشهادة واحدا منهم في اليد فيجوز لمن علم كون شيء ملك شخص في الزمان السابق ان يشهد في الازمنة اللاحقة بكونه ملكا له ولا يجوز لمن راى شيئا في يد
ان يشهد انه ملكه قلت لو سلم ذلك فانما هو حكم تعبدي حكم به الشارع مع امكان ابداء الفرق بينهما بان الاستصحاب لو لم يشهد به لانسد باب الشهادة

[illegible]

لا ان يكون امرا دامضيا كما وقع **قوله** وبعبارة اخرى محل الشيء اه **اقول** وبعبارة اخرى الشيء الذي يقع الشك بعد الشروع فيما ان يكون مرتبا
على الشيء المشكوك فيه ترتيبا شرعيا او ترتيبا عقليا او صناعيا او عاديا او اتفاقيا كما اذا اتفق جلوسه بعد الوضوء من دون ان يكون ذلك عادة له
المشهور الى اعتبار الترتيب الشرعي نظرا الى كون موارد الاخبار من هذا القبيل لكن في الاخبار العموم والعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحل فيشمل الترتيب
العادي ايضا كما اختاره كاشف الغطاء بل الترتيب الاتفاقي ايضا وان لا يبعد الاشكال فيه ثم على القول باعتبار الترتيب الشرعي فالترتيب اما تكليفي كقول الشارع
يجب اتيان صلوة العصر بعد الظهر او وضعي كقوله لا يصح صلوة العصر قبل صلوة الظهر او كالترتيب لدخول في مشاهد الائمة عليهم السلام على الطهارة
حيث انه لا يلزم من عدمها الفساد او ترك الواجب وقصر المشهور على اجراء القاعدة في الاولين وعممه كاشف الغطاء بالنسبة الى الثالث ايضا **قوله**
لكن الذي يبعده اه **اقول** يمكن ان يدعى ان ما ذكر في الرواية من مثال التحديد للدخول في الغير انما هو من قبيل ما يكون محققا للتجاوز عن المحل الذي نفى
عنه انه لا يصدق على الاخذ في الهوي للسجود او النهوض للقيام انه تجاوز محل الركوع او السجود ولعل ذلك منشأ جزم المشهور بوجوب الالتفات الى الشك
فيهما **قوله** لان الظاهر ان القيد وارد اه **اقول** توضيحه ان الغرض من القيود الواردة في الخبر تحديد موارد الشك بعد تجاوز المحل وتحديد
للغير الذي يعتبر في التجاوز توطئة للقاعدة الكلية بحيث يعرف جزئيات القاعدة بعد الاستيناس بها ليحصل القاعدة حينئذ ان كل ما يكون من
قبيل الموارد المذكورة يكون من موارد الشك بعد تجاوز المحل الذي لا عبرة به فيكون مثل الهوي والنهوض من مقدمات الافعال الخارجة

الواجب من ان شرط الصحة راجع الى شرط الوجوب لانه شرط لوجود الفعل الصحيح **قوله** لكن الانصاف ان الالحاق اه **اقول**
لا لذكر الضمير فيها الراجع الى الشيء الظاهر في تعلق الشك بنفس الشيء كما افاده في الجواهر **قوله** ومدركه ظهور حال المسلم اه **اقول** فان قيل
هذا انما يتم في صدوره منه سهوا فلا يتم المقصود قلنا نتمسك في عدم صدوره سهوا بالاصل ومع عدمه فالظاهر عدم الترك والظاهر وان كان
لا يعارض بالاصل كما قرر في محله لكنه بعد الاعتضاد بالنصوص بالتعليل الموجود في الرواية يصلح حجة كما لا يخفى **قوله** ثم قد يجري هنا اصالة
عدم الحائل اه **اقول** ولعل ذلك للدفع ما عليه البعض من الفرق بين الشك في الحيلولة والحائل الا انه غير وجيه بعد بطلان الاصول المثبتة على ما تحقق
بقي ههنا امور لم يتعرض شيخنا المصنف لها او تعرض لها اجمالا فلا بأس بان نذكرها تتميما المبحث الاول ان الشك بعد التجاوز قد يكون بقائيا
بمعنى انه لم يكن في الفعل شاكا وبعد ذلك عرض له الشك وحكمه لو شك بعد ذلك لم يعلم ان شكه كان في وقت الفعل
قد يكون شكا مستمرا من الاثناء الى ما بعد الفراغ وقد يكون ابتدائيا لكنه عرض له الشك في الاثناء ايضا فزال ثم بعد الفراغ عاد هذا
قد يكون من نوع الشك الاول كما لو شك في اثناء الصلوة انه تشهد ام لا فزال شكه وبنى على الفعل ثم بعد التجاوز عن المحل ايضا شك في انه
تشهد ام لا وقد يكون غير مماثل كما اذا شك في الاثناء في التشهد بعد الفراغ في السجدة وهذا القسم تارة يكون نحو الشك فيه بسبب الى ما زال
الشك وظهر خلافه كما اذا شك في عدد الركعات ثم وجد امارة على انها ثلاث من حصى ونحوه ثم تبين بعد الفراغ ان الامارة ليست امارة وانما

الثمرة يمكن حمله على الاعم والاخص في صورة الظن بعد الاتيان بعد الفراغ فعلى الاعمية لا يلزم بدون الاخصية اما في صورة الظن بالاتيان والظن بعد
قبل الفراغ فلا يظهر الثمرة كما لا يخفى على المتأمل ثم انى لم اجد احدا من الاصحاب تعرض لعنوانه في المقام سوى بعض الافاضل ان مفاد هذه القاعدة في
موردها هل هو العزيمة او الرخصة مقتضى ما اشار اليه بعضهم في مسئلة كثير الشك من بطلان صلوته لو اتى بما شك فيه هو الاول مضافا الى
ظاهر بعض اخبار الباب سيما قوله عليه السلام فامضه كما في موثقة محمد بن مسلم الآتي مضافا الى بعض الاخبار وعدم التزامهم بالعزيمة في ابواب المعاملات
وان الامر في مقام توهم الحظر يفيد الاباحة تشهد بالثاني **قوله** وهي في الجملة من الاصول اه **اقول** ولذا لم يتعرض اكثر من تعرض لها
الا على وجه الاجمال من دون ان يبين ماخذها ومواردها بحيث يبقى محل النزاع فيها مشتبه الحال والكلمة الجامعة فيها انها قد يلاحظ في الموضوع
التي لا يلاحظ فيها جهة من جهات العقود والايقاعات من وقوعها على وجه الصحة والفساد كما اذا تصرف شخص في ملك الغير واحتمل ذلك باذن على وجه
صحيح لكنه وقع الشك في ان تصرفه على وفق الشرع او لا فيقال الاصل في فعل المسلم الصحة وقد يلاحظ فيها الملحوظ فيها جهة من جهاتها
وكان الشك من الفاعل او غيره في الصحة والفساد باعتبار جامعية العقد للاجزاء والشرائط وعدمها فيجري هذا الاصل ويحكم بالصحة
وقد يلاحظ في مقام النزاع في صحة العقد وفساده فيترتب عليه باجرائها آثار الصحة وقد يلاحظ في الموضوعات التي تتعلق بالمطلع عليها حكم
كصلوة الميت لمن شك في انه احضر بعد التغسيل والتكفين او لا او شك في غسله مثلا وقع صحيحا او لا فيقال الاصل صحة فعل المسلم وقد تجري
في العبادات على وجه آخر كما لو نذر ان يعطي من رأى انه يصلي صلوة صحيحة درهما فرأى شخصا يصلي وشك في صحتها فيجري الاصل ويترتب آثار
الصحة وقد نرى لا يجرونها في بعض امثال تلك المقامات اذا لوحظ فيها الالتزام بالنسبة الى الغير نظرا الى ان هذا الاصل لا يعمل بالنسبة الى غير
من يجري في حقه فلا بد من التتبع وتميز مواردها عن غيرها **قوله** ولا بد من تقديم ما فيه اشارة اه **اقول** لا بد من تقديم بيان كيفية تاصيل
هذا الاصل وتاسيسه على وجهين الاول ما ذكره في كاشف الغطاء ره حيث قال في كتابه البحث السادس والثلثون في ان الاصل في ما خلقه الله تعالى
من الاعيان من عرض او جوهر حيوان او غير حيوان كذا لما اوجده الانسان البالغ العاقل من اقوال وافعال فيبنى فيها على وقوعها على نحو ما خلق
وعلى وفق الطبيعة التي اتصف به من مسلم مؤمن او مخالف وكافر كتابي او غير كتابي فيبنى اخباره ودعاويه على الصدق وافعاله وعقوده وايقاعاته على الصحة
حتى يقوم شاهد على الخلاف الا ان يكون في مقابلة خصم ولا سيما ما يتعلق بالمقاصد ونحوها ولا تتعلق به مشاهدة فانه يصدق مدعيه ويجري
الحكم على نحو الدعوى فيه الى ان قال وتفصيل الحال ان الاصل في جميع الكائنات من جمادات ونباتات وحيوانات وعبادات وعقود وايقاعات
او غيرها من انشاءات او اخبارات ان تكون على نحو ما غلب عليه حقيقتها من التمام في الذات وعدم النقص في الصفات وعلى طورها وضعت مبانيها
وعلى وجه يترتب آثارها فيها على معانيها من صدق الاقوال وترتب الآثار على الافعال انتهى كلامه **اقول** الذي يمكن ان يتمسك به لهذا الاصل بالنسبة الى ما
خلقه الله من الكائنات العينية والاعيان التكوينية الخارجية امور احدها القاعدة ويمكن تقريرها بوجهين الاول ان القاعدة الالهية و
العادة الازلية جرت على ايجاد الاصلح كما هو مقتضى وجوبه عليه على ما قرر في الحكمة فاعطى كل شيء خلقه مما يليق بحاله وبناء بنيانه ولا يلائم مهيته
ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة من المصالح الواقعية الباطنية الا احصيها فافاض على المجردات وجودا قدسيا نوريا فانيا في هويتها مثالا فاظهر عنها
افعاله بحيث تكون صورا غائبة عن المواد خالية عن القوة والاستعداد تجلى لها ربها فاشرقت وطالعها فتلألأت الى ان وصل الافاضة الى السلسلة
الطولية النزولية الى عالم المادة والهيولى المغشى بغواشي الظلمة الكدرة المغطى بغطاء القوة والاستعداد فكل تام منها من مولاه ووصل الى ما قوى
رضا فالمجموع يظهر جوهريته على ما هو اللائق بحاله ويتزين بسرباله بجناح انشرح فصبغه ذنب ظل مسحبه العرض في ماديته التراب على قوائم
حسن كقوائم الفلكة الخلاسية والكل في الصحة والاستقامة على نحو وجوده بلا قصور ولا فتور وان اخرج من الظلمات الى النور ذلك تقدير العزيز
العليم الثاني ان المجعول من جناب القدس في عالم الوجود لا انس له الا الوجود الذي يسري في كل مهية بسر نور العشق في اهله ويظهر آثار المنطوي
في ذاتها من ظهور هو خير محض لا شر فيه والشر راجع الى المهيات بمقتضى ذاتها فالذي صدر عنه تعالى هو على وجه الصحة فالصحة للشيء
هو كونه قاطعا ومظهرا للوجود وان كان موجبا لانفصال اجزاء الملتئمات وتفرق المؤتلفات وبالجملة الاستقامة هي طرد صحة المستقيم والاعوجاج
صحة المعوج حتى ان الحاجب في عين عوجاجه مستقيم كما هو ظاهر فكل ما تلبس بلباس الوجود فهو صحيح في نفسه ووصفا بل تم هذا التقرير على القول باصالة
المهية ومجعوليتها ايضا كما لا يخفى على المتامل ثانيها الغلبة والاستقراء فانا نرى كثيرا من الكائنات مما اطلعنا عليها كلها على الحال الاتم
والنمط الاوسط بحسب الذات والصفات ما لم يزلها عن حالها مزيل الثالث انها متى ما تصحح اما على نمط الوجود والعدم من التصحيح او وجود الموجودات العينية
بحسب الذات والصفات على الوجه الذي خلقت عليه من التصحيح عند نظر من يزيل انها الا عرفت هذا فاعلم ان شيئا من الوجوه لا يتمشى بالنسبة الى
افعال الانسان واقواله اما الاولان فظاهر لعدم جريانهما فيهما اذ ليست افعال الانسان واقواله مما خلقه الله بل هي مخلوقة لهم على نمط الامر بين الامرين
المنزلة بين المنزلتين كما عليه العدلية واما الثالث فظاهر ايضا بحيث لا يحتاج الى البيان وان كان بعضهم من جهة السهو والخطاء والنسيان بالنسبة الى
المؤمنين المتحرزين عما يوجب اخلالهما على وجه العمد اما الاخير فلان صحة الافعال والاقوال ليست كصحة الاعيان باقية على حالها بل هي عبارة عن ترتيبه

الشارع عليهما من الآثار فكل ما رتب عليه الآثار فهو صحيح وكلما لم يترتب عليه فهو باطل فالصحة ليست مما يقتضيه نفس الفعل والقول وطبيعتهما
حتى يحكم ببقائها بالاطلاق عند المانع فالتسوية بين الافعال والاقوال وبين ما خلقه الله تعالى في الصحة او وجدها الا ان يقال ان الطبيعة البشرية
والصورة الانسانية التي هي اكبر حجج الله وهي الصراط المستقيم وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار كما ورد في الخبر مجبولة على جبلة التوحيد
ومصبوغة بصبغة الله التي هي احسن صبغة ومفطورة بفطرة الاسلام حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه فهي مائلة بحقيقتها
الى عالم القدس والصحة والاستقامة ومنه يظهر سر التعبير في القرآن المجيد عن كثرة الثواب بثقل الميزان وعن قلته بخفته كما في قوله تعالى فمن ثقلت
موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون فان مقتضى فطرة الانسان ثقل الميزان
بتكثير موجب الثواب لا خفته بتكثير موجب العقاب فاذا بقي الانسان على فطرته الاصلية من الايمان فلا يصدر عنه الشر والفعل المتعدي عن الصحة و
الصراط المستقيم واذا تغير عنها فلا يصدر عنه الخير فكل اثر يشابه صفة مؤثره وكل معلول مرتشح علته فالخير لا يصير منشأ للشر كما ان الشر لا
يصير منشأ للخير فعلى هذا فيكون الاصل في افعال المؤمن واقواله هو الصحة والاستقامة الى ان يثبت خلافه فالمتحصل ان الاصل ان لا يصدر عنه
ما لا يترتب عليه الآثار فعلا وقولا ويمكن حمل الاصل بناء على هذه على الوجوه الثلاثة المتقدمة فان قلت لا حاجة الى هذه التدقيقات لمكان
تعميم المقصود بوجه اخصر واظهر وان يحمل الاصل في كل منها على معنى بلا ابهام بان يحمل في الاعيان على القاعدة او الاستصحاب او الاستقراء وفي الافعال والاقوال
على القاعدة الماخوذة من المدارك الشرعية من الاجماع وغيره قلت مع انه لم يشر فيه الى المدارك اصلا فيه انه مستلزم للتفكيك الذي لم يقم عليه بينة
مضافا الى ظهور عدم استنهاض المدارك على صحة افعال الكفار واقوالهم الثاني من وجهي كيفية تاصيل هذا الاصل وتاسيسه ان الاصل في كل متدين
بدين ان يكون ملتزما باحكامه جاريا من حيث حركاته وسكناته على طبقه ولا يخرج عنه الا بخروج من تسويل النفس وتسويل الشيطان والاصل عدمه
فالمقتضي لصحة الافعال والاقوال الصادرة عن المؤمن وكونهما على طبق دينه موجود ومواثق بن يلتزم الاسلام والتدين بدين الايمان والمانع مفقود بحكم
الاصل فيحكم بالصحة ولذا ذهب الشيخ واتباعه الى ان الاصل في المسلم العدالة فعملوا بخبر مجهول الحال ويرد عليه اولا منع وجود المقتضي فان ارادة تصحيح
الافعال والاقوال على مقتضى احكام الدين جزئية فلا بد من احرازها وهو غير ممكن لمساواة احتمالها مع احتمال عدمها وثانيا ان احراز عدم المانع لا
يكفي في ثبوت اقتضاء المقتضي وتاثيره ومن هنا لذا ذلك انه لو التمس انسان من يقبل وحد لم من قريب او بعيد الى شخص بحيث لولا المانع عن وصوله لقتله
ولم يعلم بحصول القتل فلا يحكم بالقصاص بمجرد احراز عدم المانع وان كان القتل من اللوازم العقلية والعادية لالقاء الآلة الى المحل القابل وان كان هو
الاصل بناء العقلاء ونظر الى عدم استقرار بنائهم في المقام فضلا عن ان يكون ملاكه الاخبار لبطلان الاصل المثبت كما مر تحقيقه وثالثا انه لو
تم فهو اخص من المدعى لعدم جريانه في الجاهل الغافل من المسلمين بعد تحقق جهله وغفلته اذ الالتزام فرع العلم والتفطن والمفروض عدمهما فيهما **قوله**
بناء على تفسيره اه **اقول** وفي رواية اخرى قولوا للناس احسن ما تحبون ان يقال فيكم **قوله** ولعل مبناه اه **اقول** كما يراد به في الرواية النبوية
المذكورة في بعض كتب العربية وهي قوله صلى الله عليه وآله من قال لا اله الا الله فقد كفر وجعل القول بهذا المعنى لغة بني سليم على ما حكاه ابن مالك
في منظومته ولا يخفى انه لا داعي الى حمله على هذا المعنى اذ تمام المدعى يثبت به **قوله** وكذا قوله تعالى الا ان تكون تجارة اه **اقول** بتقريب ان العقد الذي صدر
عن تراضي الطرفين يصح ترتيب الاثر عليه ما لم يعلم فساده فيحمل على الصحة **قوله** والاستدلال به يظهر اه **اقول** الضمير راجع الى قوله هم اوفوا بالعقود
كما يظهر من تتبع استدلال المحقق او الى الاصل المستفاد من الآيتين فان المحقق لم يذكر في استدلاله شيئا منهما بل تمسك بالقاعدة المقررة فان ما نقله شيخنا
المصنف ره عنه عبارته في جامع المقاصد انما ارجعه الى قوله تعالى الا ان تكون تجارة وان كان نسبة لفظة الا انه بعيد بناء كما لا يخفى **قوله** لكن لا يخفى
ما فيه **اقول** اي لا يخفى ما في الاستدلال بهذين الآيتين على صحة فعل المسلم من الضعف مع قطع النظر عن كونه اخص من المدعى بعد تمامه فيان
قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة غير قاعدة لزوم البيع ووجوب الوفاء بها القرينة محل الفرق بينهما من جهة ان الاولى انسب بالاصول والثانية بالادلة
وان الاولى لا تثبت ولا تسقط حقا بالنسبة الى غير الفاعل بخلاف الثانية وان الثانية تشمل ما لم يعلم صحته ولا فساده ولذا ذكر بعضهم ان النسبة
بينهما عموم من وجه ولو بني على خروج مجهول الحال عن تحتهما فضعف الاستدلال بهما واضح ومما ذكرناه يظهر ان الاستدلال المحقق الثاني الاضعف منه من هذه
الجهة وان كان مدخولا من جهة اخرى مذكورة في كتب الفقه **قوله** واضعف منه دعوى اه **اقول** وجه ضعف هذه الدعوى المستفاد
من الآية الاولى وجوب حسن الظن ومن الثانية وجوب الاجتناب عن سوء الظن وهما لا يستلزمان وجوب الحمل على الصحة لثبوت الواسطة وهي التوقف الا
ان يقال ان الوجوب فيهما شرطي لا شرعي سيما الثانية كما يظهر من سياقها فهو نظير وجوب التبين في آية النبأ على ما تحقق في مباحث الاخبار ومن
هنا ينقدح القدح في الاستعقبة **قوله** انماث الايمان اه **اقول** لا ايمان للذي لا يمان له **قوله** عليه السلام فلا حرمة بينهما اه **اقول** معناه انه يرتفع
حقوق الاخوة عنهما **قوله** الى غير ذلك من الاخبار اه **اقول** مثل ما في الخبر من حق المؤمن على المؤمن المودة له وان لا يكن يتهمه انماث الايمان في
قلبه كما ينماث الملح في الماء وفي خبر آخر من كان على يمينك على الى طريقه وجاء على يسارك لا تقل فيه الا الخير حتى تسمع من اخوي هذا الرأي ان العقول
بين اصبعين من اصابع الله تعالى يجعله بكل وجه يريد شاء هكذا وشاء هكذا وكثيرا ما يوقع العبد الخير في الخوف الله وهو من المسلم دمه وعرضه ان يظن

به لسوء وفي رواية السكوني عن الصادق عليه السلام انسك الناس نصحا انصحهم جيبا واسلمهم قلبا لجميع المسلمين وفي رواية المعلى بن خنيس عن عليه السلام قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وعليه واجب ان ضيع منها شيئا خرج من ولاية الله تعالى وطاعته ولم يكن لله تعالى فيه من نصيب الى ان قال السابع ان يبر قسمه وتجيب دعوته وتعود مرضه وتشهد جنازته بناء على ان قوله عليه السلام ان يبر قسمه ان يصدقه فيما قال له وحلف عليه الا يبتلى الظن بالكذب على ما فسر بعضهم وفي خبر انه لا يقبل الله من مؤمن عملا وهو مضمر على اخيه المؤمن سوء **قوله** او ما يقرب منها اه **اقول** مثل ما ورد في جملة من الاخبار ان المؤمن وحده حجة وما ورد ان المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه وما يقرب تلك الاخبار ويناسبها من جملة اخبار من اغتاب المؤمن وسماعه واخبار من اتهم اخاه في دينه واخبار حرمة احصاء عثراته وعوراته لاجل تعييره بها واخبار تحريم اهانة المؤمن وابدائه وهجوه واخبار تحريم كون الانسان ذا وجهين ولسانين الى غير ذلك من الاخبار الواردة في الابواب المتفرقة **قوله** ولكن الانصاف اه **اقول** هذا مع قطع النظر عما يرد على الاستدلال بها وتسليم دلالتها والا فللتنظير فيها مجال واسع اما الخبر الاول فلان محل الاستدلال منه فقرتان كما هو ظاهر ولا تتم دلالة شيء منها اما الاولى فلان الامر فيها اذا تردد بين ارتكاب المجاز في الامر وحمله على الندب وبين التزام تخصيص الاكثر لو ابقي على ظاهره من افادته يجب الحمل على الاحسن لو دار فعل المسلم بين المحسن والاحسن كالاباحة والندب وهو الوجوب مع انه غير واجب اجماعا فيلزم ما ذكر تعين ارجحية المجاز لشيوعه ونحوها مثل هذا التخصيص وحمل اسم التفضيل على مجرد معنى الوصف الخالي عن معنى الزيادة كما في قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن لم يقم عليه قرينة في المقام الا ان يدعى ان ذيل الخبر قرينة عليه واما الثانية فلما اشرنا سابقا من ثبوت الواسطة بين ظن السوء والحمل على الصحة مع اخصيتها من المدعى لاختصاصها بالاقوال واما الخبر الثاني فلان الشهود ممن يقبل شهادتهم في الاقرار ويرد لو على الاقرار بنفسها عنده مع جهة فقدانه لشرط من شرائط الصحة فلا بد من حمل التصديق على التصديق الصوري واظهاره في وجه المؤمن تحرزا عن كسر قلبه مع ان نظام الاستدلال كون المراد هو التصديق الصوري واظهاره في وجه المؤمن اي الحكم بصدقه وترتيب الاثار على قوله كما هو المتبادر من قوله ثم كذب سمعك وبصرك عن اخيك لا محض التصديق الصوري بان يقول صدقتك ولا يرتب على قوله الاثار ومثال ذلك ما ورد على الاول من الاخصية من المطلوب الا ان يدعى العموم قوله عليه السلام كذب سمعك وبصرك عن اخيك واما الاخبار الباقية فالظاهر ان حرمة الاتهام بالحمل على الفساد اعم من وجوب الحمل على الصحة ومما حققنا تقدر على النظر في دلالة ما نقلناه من الاخبار ايضا **قوله** كبيع الراهن بعد رجوعه اه **اقول** اي بعد رجوعه عن الاذن او قبل رجوعه فان الاول فاسد غير صحيح لعدم الاطلاع والاول صحيح **قوله** بقرينة ذكره اه **اقول** يحتمل ان يكون متعلقا بالمنفي ولكل وجه **قوله** وقد يؤيد ما ذكرنا اه **اقول** وقد يتمسك في مقام التأييد لذلك بالاخبار الواردة في الموارد الخاصة من النجاسات والشهادات والمنازعات والدعاوي ونحوها الدالة على عدم اعتبار القاعدة مثل صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سئل عن رجل اشترى من رجل ثوبا وبعث معه بثياب الى ارض فزعم انه يعصر الى الربع فلما فرق ما فيه فقال عليه السلام ان شاء اخذ الزبيب ولكنه لا يصدقه الا ببينة عادلة وفي موثقة سماعة قال سألته عن رجل تزوج امة بعقد فتخبر الثقة او غيره ان هذه امرأته وليس بينة فقال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وفي موثقة عمار عن الصادق عليه السلام عن الرجل ياتي بالشراب فيقول هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما وعارفا مؤمنا فلا بأس ان تشرب الى غير ذلك مما يخالف كلية القاعدة وربما يتمسك ايضا باشتراطهم العدالة في الشهادة والتعدد وانضمام الحلف فبعد ملاحظة ما ذكر لا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقا للقاعدة انه لاجل ما يقتضيه القاعدة بل لعل لخصوص الموارد دعاة اخرى ولذا نراهم في بعض الموارد لا يقتصرون على المسلم الا موافقا للقاعدة كما في ذي اليد في العمل فيسوون في البناء على الصحة بين المسلم والكافر وانت خبير بما في ذلك كله فان القاعدة مما يقبل التخصيص ما لم تبلغ حد الضرورة وليس تخصيص لغاية ما يبلغ حد يهد به بعد ما وصل الى المثل كما لا يخفى مع ما ذكر نظرا من وجوه اخر لا حاجة في ذكرها **قوله** فان تحصيل الوثوق اه **اقول** معناه ان الوثوق التي تحصل من الاسباب والاطمينان بمن يوثق به كل الثقة لا ينفع ولا يزول **قوله** وما في نهج البلاغة اه **اقول** يمكن ان يقال انه لا تأييد فيه ولا دلالة لان عدم الوثوق مقيد بزمان غلبة الجور لا مطلقا فلا يتم عمومها والمستفاد منها ان المراد بالوثوق هو ترتيب الاثر فعلم ان الوثوق المرخص فيه هو الوثوق بهذا المعنى فافهم **قوله** فقد غرر اه **اقول** اي اوقع نفسه في الغفلة كذا فسر المحقق القمي ره في حاشيته القوانين **قوله** فلا تحققوا اه **اقول** اي لا تحققوا شيئا بان ترتبوا عليه الاثار **قوله** واذا تطيرت فامض اه **اقول** هو من الامضاء او المضي اي فامض الذي تطيرت فيه او امض عليه بمقتضى ما ورد من انه لا عدوى ولا طيرة في الاسلام والله دفع عن امتي تسعة وعد منها الطيرة وقد مر بعض الكلام فيها في مباحث البراءة **قوله** الاجماع القولي اه **اقول** قام الاجماع محصلا ومنقولا على ذلك غير واحد كالمحقق السبزواري والوحيد البهبهاني وسيد الرياض والفاضل القمي قدس الله اسرارهم **قوله** بانه لو لم يبن على هذا الاصل اه **اقول** نظير ذلك ما ذكره كاشف الغطاء عند جواز نقض فتوى المجتهد لمجتهد اخر من انه لو جاز ذلك لسلبت المرتبة عن اهلها وخليت القضاة عن امضائها **قوله** وتشير اليه بعضا ما ورد اه **اقول** وربما يتمسك فيه بوجوه اخر منها الاستقراء بتقريره انا نرى ان الشارع امر بحمل قول المسلم على الصحة في مقام الاخبار ولو منفردا وفي مقام الشهادة في الجملة ولو بانضمام شاهد اخر وفي مقام اخبار المرأة بالطهر عن كونها في العدة فيحصل الظن بان الشارع اعتبر هذه القاعدة على سبيل الكلية

وهو ظن حاصل من الغير فيكون حجة وهذا الظن يلحق بباب الظنون الخاصة ايضا ونظيره ما ذكرناه ما ذكر في مباحث الحل اوفي الشبهة المحصورة من ان الشارع حكم بطهارة الانائين المشتبهين عند جواز الوضوء بهما وكذا بعدم جواز الصلوة في الثوبين المشتبهين حصل لنا الظن بعد ملاحظة مجموع المقام وان المعتبر عند الشارع هو وجوب الاجتناب عن كل ما اشتبه في محصور ومنها دليل الانسداد بان العلم بافعال المسلمين واقوالهم غير ممكن غالبا والعمل بالاصول كالبراءة والاحتياط مؤد الى الوقوع في المحذور فانه لو عمل بالاحتياط عند ارادة شراء متاع من مسلم لزم اختلال النظام الذي لا يرضى به الشارع فلا بد من اعتبار الظن ونظيره ما ذكره الشيخ علي بن الشيخ جعفر ره في بعض كلماته على ما حكي عنه في اثبات كفاية الظن في معرفة الاوقاف من ان العلم بها غير ممكن غالبا لثبوتها في الغالب بالمكتوبات التي لا تفيد الا بعد من الظن والعمل بالاصول كاصالة البراءة ونحوها لو افضى عن جواز رفع اليد عن المال الموقوف على الوقف واطلاق تصرفات الملاك على المال الكثير يؤدي الى خلاف الواقع وبطلان الاوقاف وفوات الحق الموقوف عليه ولا شك ان الشارع لا يرضى ولا يتوهم ضعف ذلك من جهة عدم جريان دليل الانسداد في الموضوعات وذلك لترتب الاحكام عليها فيرجع الامر في الحقيقة الى اثباتها ومنها قاعدة الضرر وتقريبها من وجهين احدهما ان كلما فيه مشقة وحرج فهو ضرر كما صرح به في كثير من الموارد وان كان الحرج بلحاظ غالبا في جنبة الحكم التكليفي بخلاف الضرر فانه اعم منه ومن الوضعي وهذا التقرير ناظر الى جريانها بالنسبة الى غير الفاعل وثانيهما ما يكون ناظرا الى جريانها بالنسبة الى الفاعل وهو ان ترك حمل فعله او قوله على الصحة او حملها على الفساد مما يوجب هتكه وترك احترامه بل كسر صولته وسقوطه بين الناس في موضع عليه التقية عليه في ماله او حقه فقاعدة الحمل على الصحة من جزئيات تلك القاعدة كما ان منها امورا اخر مثل سقوط النهي عن المنكر واقامة الحدود مع عدم الامن عن الضرر وعدم الاجبار على القسمة مع تحققه وعدم لزوم اداء الشهادة وكذلك حرمة الغش والسحر والنميمة والكذب وتحوها وحرمة التدليس ومشروعية التقاص وجواز بيع ام الولد في مواضع وحرمة الاحتكار مع حاجة الناس اليه وجواز قلع البائع زرع المشتري بعد المدة وتخير المسلم في الفسخ مع انقطاع المسلم فيه عند الحلول والخيارات وعدم سقوط خيار الغبن بالخروج عن الملك وخيار العيب والتدليس والتصرية والشركة وخيار الغبن وتبعض الصفقة الى غير ذلك من الجزئيات المتفرقة في ابواب الفقه وللتامل في هذه الادلة كغيرها مجال واسع **قوله** ودم من ضيقوا اه **اقول** في قوله عليه السلام ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم **قوله** فان الحكم بالحلية اه **اقول** حاصله ان في كل منها اصلا والعقد الجامع بينهما مواضعنا الصحة **قوله** ظاهر الرواية الحكم بثبوت الحل اه **اقول** اذ لو لم يحمل على ذلك لم يحصل قدر جامع يرجع اليه الكل ولا يلائمه قوله عليه السلام والاشياء كلها على هذا الخ **قوله** ان المحمول عليه فعل المسلم هل الصحة اه **اقول** وبعبارة اخرى كما يترتب الاثار على طبق هذا الاصل في حق العالم بالاحكام فهل يترتب عليه بالنسبة الى المجهول الحال بل الجاهل بها ايضا وجهان **قوله** هل الصحة باعتقاد الفاعل اه **اقول** المراد من الصحة عند الفاعل ما يعتقدها صحة حين ايجاد الفعل سواء كان بالنظر الى نفس مسئلة من المسائل الوفاقية او الخلافية من غير تحقق عذر من الاعذار في البين بالنظر الى حالة من الحالات او عند عذر من الاعذار سواء كان ذلك من الوفاقيات ام من الخلافيات فكما يدخل في الصحيح عنده ما اتى به على نمط الواقعيات الاختيارية فكذا يدخل فيه ما اتى به على نمط الواقعيات الاضطرارية من الاحكام الواردة في مقامات التقية ومقامات سائر الاعذار وكذا الظاهرية الشرعية والظاهرية العقلية وكذا اصول دوران الامر بين المحذورين **قوله** فهل يحكم الحاكم اه **اقول** اي يحكم بمجرد فعله لا بسبب له لانه مدع فيه **قوله** ظاهر المشهور الحمل على الصحة الواقعية اه **اقول** صرح طائفة بان ترك البيان في كلام المعظم انما هو للاتكال على الظهور بل ربما شاع من هؤلاء النكير على القول الاخر بان الذي يظهر من الطريقة الجارية والسيرة المستمرة هو الحمل على الصحة الواقعية كيف لا ولولاه لا يقوم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام الذبائح والجلود وغيرها كيف لا وان كثيرا من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبائح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهارة جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل بهذا القول لم يجز لنا ان ناخذ شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة المستمرة من لدن اعصار الائمة عليهم السلام بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق لاشتباه الامر على جمع من الاعلام في كثير من الاحكام فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقة المحقة والطائفة المحقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الاخر صحته كاف في ذلك فان قبيل الصحة والفساد في كل شيء يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف كالصلوة حيث تصح للمعذور بالتيمم ولا يصح لفاقد العذر او من جهة اختلاف اراء المجتهدين كما ان التذكية على نحو خاص قد تكون صحيحة عند مجتهد دون اخر والقدر الثابت هو تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا مطلقا ويجاب بان من حالات الفاعل التي لاجلها الصحة والفساد الجهل والخطاء والنسيان فلو تم ما ذكر لاقتضى القاعدة الى نفي التعمد في الاتيان بغير المشروع عنده **قوله** انما يتم اذا كان المدعى اه **اقول** لانه اذا كان عالما بفساد يعلم الشاك انه موافق له فيحمل على الصحة الواقعية واذا لم يكن عالما به فلا يمكنه ذلك ويظهر ذلك من بعض ما صرنا اه **اقول** يظهر ذلك من المحقق القمي ره ايضا في مباحث الاجتهاد والتقليد من قوانينه وكذا في مسئلة التصحيح الاعم منه حيث ذكر في مقام بيان ثمرة المسئلة انه لو نذر احد اعطاء درهم لمن رآه يصلي فراى احدا يصلي ومذهب الناذر اجتهادا او تقليدا هو وجوب السورة ولم يتبين عنده قراءة المصلي للسورة وعدمها فعلى القول الاعمية يجب اعطاء الدرهم لتعلق النذر بالصلوة الصادقة على الصلوة الخالية عنها الفاسدة عند الناذر وعلى القول الاخر فلا يجب اعطاء الدرهم اياه لعدم العلم بالصحة فلا بد من الفحص حتى يتبين صحته عنده وقاعدة الصحة لا تغني

ان غاية ما نفيد هو الصحة عند الفاعل هذا ملخص كلامه زيد في اكرامه **قوله** فانه لا يشمل صورة اعتقاد الفساد اه **اقول** اى اعتقاد الفساد
باطل خصوصا اذا كان ممضى من قبل الشارع فانه حينئذ لم يرتكب باجزاء العقد الفارسي مثلا خلاف تكليفه حتى يجب حمله على الصحة كون العقد عربيا
قوله وتفصيل المسألة اه اقول ينبغي التفصيل في المسألة على طرز آخر وطور جديد اه اوفر فيها لان النسبة بين اعتقاد الحامل والفاعل
اما التباين كان يعتقد الحامل وجوب الاستعاذة والفاعل حرمتها او يعتقد الاول حرمة الكتف والثاني وجوبه واما التساوي كان يعتقد
كلاهما وجوب السورة واما العموم المطلق باخصية اعتقاد الحامل كان يعتقد الفاعل الاجزاء في حلية الذبيحة بكل من الاستقبال والاستدبار
والحامل اختصاصها بالاول او اعميته كان يعتقد الحامل جواز السورة بالمعنى الاخص والفاعل وجوبها وعلى كل من هذه التقادير اما ان يكون
الصحيح في اعتقاد الفاعل مستندا الى ماخذ شرعي من الاجتهاد او التقليد او الاحتياط ام لا كان يكون بطريق الجهل المركب مانع عن تكليف الشارع
صاحبه بغير ما اعتقده وعذر له لا امضاء وتقرير من الشارع ولا يتحقق ثمرة النزاع في صورة المساواة ولا في صورة اعمية ما عند الحامل سواء كان له ماخذ
شرعي ام لا لاتحاد اعتقادهما في الاول ولاستلزام الصحة عند الفاعل الصحة عند الحامل ايضا فيظهر ثمرة النزاع في صور اربع التباين بقسميه
واخصية اعتقاد الحامل بقسميه ففي صورة التباين مع الاستناد الى الماخذ الشرعي فرجحان الامر في الاخبار بالحمل على الاحسن في موارد التفسير
واما مجرد عن معنا او على التقديرين فمحصل الفرق في المقام الصحة الواقعية لكونها احسن حسنا بالنسبة الى معتقد الفاعل ومن هذا لا [illegible]
على اعتبار ان يلاحظ اعتبار الصحة عند الفاعل والاقوى هو الثاني لما ذكر ولم يستشكل الاصحاب فيه وفيها مع عدم الاستناد الوجهان اقويهما هنا
الاول لقيام الاجماع والسيرة عليه من غير خلاف في ذلك وفي صورة الاخصية مع عدم الاستناد يحمل على الصحة الواقعية لما مر كما يظهر من بنائهم من
اخذ اللحوم والجلود من العامة مع اختصاص حلية المذكى بما يتحقق معه الاستقبال عندنا وان في صورة الاخصية مع الاستناد ففيها النزاع المشهور
فالمعظم يحملونه على الصحة الواقعية والجماعة المشار اليهم على الصحة عند الفاعل واستدل للاول بقوله عليه السلم ضع امر اخيك على احسنه
بالتقريب السابق وبقضاء ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية فالمراد من الصحيح هو الصحيح الواقعي لا الفاعلي وبالاجماع والسيرة ويرد على
الاول ما مر من ان الاخبار اذا لوحظ بعضها مع بعض لا تدل الا على وجوب عدم سوء الظن وهتك الحرمة وعلى الثاني عدم مسلمية في لفظ الصحة
كما فيما اذا تنازع المتبايعان فادعى البايع كون المبيع خلا مثلا والمشتري كونه العصير العنبي النجس الغير القابل للبيع على زعم المشتري باجتهاد
او تقليد فحكموا بكونه من المدعي من غير تفصيل بين كون الحاكم في القضية ممن يرى نجاسة العصير وحرمته وبين غيره مع ان مقتضى الحمل على الصحة
الواقعية تقديم قول البايع المدعي للصحة مع الحلف في الشق الاول لمطابقة قوله لاصالة الصحة فيكون منكرا والمشتري مدعيا ثم انهم ادعوه
بالنسبة الى بعض الموارد كما في مسألة اقتداء الماموم المعتقد لوجوب السورة بالامام المعتقد لجوازها مع العلم بعدم قراءته لها فحكموا ببطلان
صلوة الماموم وعلى الثالث ان المراد من السيرة اما القائمة بالنسبة الى العامة وحمل فعلهم على الصحة فهي خارجة عن مفروض البحث لعدم امضاء
ورخصة من الشارع بالنسبة اليهم ولعل القائمة بالنسبة الخاصة فهي مجملة لاحتمال ان يكون لاجل الحمل على الصحة الواقعية وان يكون لاجل الصحة الفاعلية
نظرا الى كفايتها في ترتب الحامل آثار الصحة لامضاء الشارع اياها وجعلها بمنزلة الواقع ونحن نقول بعد تجديد الكلام وتفصيل المرام ان التحقيق يقتضي
النظر هو كفاية السيرة ولا يجب الالتفات الى وجهها ولكن التحقيق ان يقال ان الموارد مختلفة بالنظر الى اجماع قاعدة الحمل على الصحة وكون الصحة عند
الفاعل كافية شرعا وافتراقهما ففي صورة الاجماع كمسألة الاقتداء المذكورة مع الشك في قراءة الامام للسورة مثلا يجب ترتيب آثار الصحة من
جواز الاقتداء واما في صورة افتراق الادلة كما في مثال تنازع المتبايعين والثانية كما في مسألة الاقتداء مع العلم بترك السورة فلا يحكم الا بمقتضى القاعدة
الجارية ففي الاول يحكم بقاعدة الصحة دون الاخرى فلا يجري الحاكم الصحة الواقعية الموجبة لتقديم قول البايع بل يقضي بالتحالف كما قيل به الاصحاب
وفي الثاني بالقاعدة الثانية دون الاولى لان مورد الاولى الشك وهو مفقود كما هو المفروض فلا يحكم بترتب آثار الصحة ووجه عدم ترتب آثار الصحة في صورة
الافتراق عدم تمامية كل منهما اما الاولى فلما مر واما الثانية فلما ستعرفه ولا باس ببسط الكلام فيها فنقول ان محل الكلام فيها هو الصورة الكذائية
اجزاء الغير في صورة اعمية معتقد الفاعل مع استناده الى مدرك شرعي بان يكون باحد طريقي الاجتهاد والتقليد وامضاء الشارع لتينك الطريقين لاحد
وجوه محتملة عقلا احدها ان يكون لاجل المرآتية للواقع والحكاية عنه كالقطع فان صادفا الواقع والا كانا من قبيل الواقع الثانوي بجعل الشارع
اكتفائه بهما وثانيها ان يكون لاجل جعل الشارع اياهما بدلا عن الواقع مع عدم الاصابة فالواقع مكلف به لمن اصابه ومؤداهما لمن لم يصبه وثالثها ان
يكون لاجل مؤداهما هو الواقع بان لا يكون هناك واقع مستقر بل هو تابع لهما ورابعها ان يكون من باب العذر بان يكون مؤداهما في صورة عدم الاصابة للواقع
من قبيل العذر الذي لا يمكن للشارع التكليف بغيره كالجهل المركب فلا يترتب عليهما الثواب الا الشارع في بطلان الاحتمالين الاخيرين ثانيهما عند الفريقين
واولهما عندنا اما الاول فلان التسوية بين العامل باحد الطريقين والجاهل المركب في عدم استحقاق الثواب مما يتنفر منه طباع العدلية فانهم لا يلتفتون
غالبا لغفلوهما عن الاجر مما يوقع الاختلاف بين المطيع والممتثل وغيره واما الثالث فلما دل من الايات والاخبار على ثبوت الاحكام الواقعية حتى الارش في
الخدش وتحقيقه محل آخر وكذا الاحتمال الثاني لرجوعه الى الثالث مع جهة تقييد الواقع بعدم المخالفة فالصحيح هو الاول لكن البحث في كفاية الصحة الفاعلية

الصحة الواقعية لا يختص به فالغرض من التشقيق احقاق الحق وابطال الباطل ثم ان محل النزاع هو غير الاحكام من العبادات والمعاملات اذ لا معنى لكفاية
عنها فيها بان يرتب المجتهد الذي يرى نجاسة الغسالة آثار الطهارة عليها بسبب طهارتها عند مجتهد آخر فيلبس الثوب الملاقي لها في الصلوة ولو مع
بالرطوبة وكيف كان ففي المسألة وجوه وان لم تجد الاقوال على طبقها اذ ليس للمسألة عنوان في كلماتهم حتى في كلمات المحدثين بل المسألة الاولى عين
مسألة الحمل على الصحة ايضا ومن هنا قال بعض المنكرين لاعتبار الفاعلية ان عدم صدور عنوان لذلك من اساتيد فن الاخبار كالشيخ والحر العاملي
لا في فهرس مسائله ولا في الفصول المهمة ولا غيرهما وغيره قاض بعدم الاعتداد بها وعدم وقع للاحتجاج بالاخبار اهـ احدها كفاية الصحة الفاعلية
عن الواقعية مطلقا ولعله الذي اختاره صاحب الجواهر حيث ذكر على ما حكي عنه ان الاسباب الشرعية كالبيع ونحوه مقتضية لترتب آثارها عليها
ولو عند من لا يرى سببيتها وصحتها فيكفي الصحة عند الفاعل في ترتيبها وثانيها عدمها مطلقا وثالثها التفصيل بين العبادات والمعاملات
بالكفاية في الاولى وعدمها في الثانية ورابعها التفصيل في المعاملات بين مقررات الشارع كالبيع الثابت في العرف قبل الشرع الذي امضاه
الشارع وبين مجعولاته التي هي من قبيل التسبيبات كالتذكية التي ما عرفها العرف قبل الشرع وانما جعلها الشارع سببا للطهارة والحلية بالكفاية
في الاولى وعدمها في الثانية وخامسها التفصيل بين الاحتمالات الاربعة السابقة في الاجتهاد والتقليد بالكفاية على الاحتمالين الاوليين
للتصرف وعدمها على الاخيرين المختار هو الثاني لنا عدم الدليل على الكفاية والاصل عدمها مع انا بنينا على ان ابتنيه الطريقين كشفهما عن
الواقع فمع الانتهاء الى حكم واعتقاد الحكم الواقعي لا يجوز ترتيب الآثار على خلافه الا ان يجعل الشارع الحكم الظاهري للمجتهد هو الحكم الواقعي لآخر
كما ذهب اليه جماعة حيث جوزوا اقتداء احد واجدي المني في الثوب المشترك بالآخر وقد عرفت في اوائل الكتاب ذهب جماعة من الاواخر كالمحقق القمي في
اصحاب الفصول والمناهج والضوابط الى التفصيل الثالث واستدل عليه في المناهج بما ملخصه ان مؤدى ما كان من قبيل الامضاء كالعقود هو امر
انتزاعي كون الثمن للبايع والمثمن للمشتري فمع اداء الاجتهاد الى جواز العقد الفارسي واجرائه يحصل ذلك الامر الانتزاعي وهو كون المال له ولو اعتقادا
فيلزم ترتيب الآثار عليه كحرمة التصرف لغيره بدون اذنه بخلاف التسبيبات الشرعية كالتذكية لحلية المذبوح وطهارته والرضعات العشر لتحريم
من نشر الحرمة بالنسبة اليه فانه اذا بنى مجتهد فيها على امر فلا يجوز لمجتهد آخر ترتيب آثار الصحة عليه لكون كل مجتهد مكلفا بتحليل ما هو حلال واقعا
وتحريم ما هو حرام كذلك بمقتضى اجتهاده الذي هو مرآة لكاشف عنه فيه او لا النقض بصورة العلم الوجداني القطعي بفساد اجتهاد المجتهد فانه يجري
فيها هذا التقرير مع انها خارجة عن محل النزاع بلا اشكال وثانيا ان الفرق غير معقول مع ان الامضاءات والانشاءات كلها من قبيل الواقعيات
فلا فرق بين حلية المذبوح وحلية مال الغير في اشتراط الواقع وعدم كفاية اجتهاد المجتهد لان الالفاظ الصادرة عن الشارع الدالة على الامور الاخبارية
كالبيع والصلح وغيرهما اسامي للمعاني النفس الامرية وهذه المسألة ومسألة عدول المجتهد عن رايه الاول من واد واحد والمشهور المنصور فيها هو عدم
جواز ترتيب المجتهد الآثار على اجتهاده السابق مع تغير رايه وان ذهب جماعة الى جوازه منهم المحقق القمي استنادا الى الاستصحاب واعتمادا على ادلة
نفي العسر والحرج لكن القول كالدليل عليل اذ لا وقع للاستصحاب مع قيام الدليل على خلافه للمجتهد ولا وجود للعسر والحرج النوعيين المفيدين لجواز
ترتيب الآثار مطلقا ولو في مورد فقدانهما والشخصي منهما لا يوجب جواز ترتيب الآثار الا بالنسبة الى الاشخاص الخاصة والمدعي هو العموم ولا يخفى
ان اجراء الاستصحاب في مسئلتنا اصعب منه في تلك المسألة لاختلاف المتيقن والشاك هنا واتحادهما هناك ومن جميع ما ذكرناه يتلخص عدم
اعتبار الصحة الفاعلية وعدم كفايتها عن الصحة الواقعية فلئن قلت بعد تحقق السيرة وبطلان اعتبار الصحة الفاعلية يرتفع الاجمال عن السيرة
ويتعين وجهها وهو قاعدة الحمل على الصحة الواقعية كما اختاره صاحب الفصول واخوه المحقق التحرير قلت ان اردت ذلك صدر عن العقلاء عن بطلان الاصول
المثبتة فان لنا عدم الحجية وعدم كونه جهة للسيرة هو القاعدة الثانية لا يثبت حجية الاولى وكونها وجها للسيرة فتدبر **قوله** كما في العقد
بالعربي والفارسي اه **اقول** حيث ان المعتقد بالفارسي يجوز العربي ايضا قوله بل يمكن جريان الحمل على الصحة اه اقول بان يقال الاصل تأثير
اعتقاده صحيحا قوله بعد استكمال العقد للاركان اه اقول وبعضهم اقتصر على ذكر البلوغ والعقل ولم يتعرض لذكر ساير شرائط المتعاقدين
باقي الاركان والظاهر عدم الفرق لاتحاد الطريق في الكل ثم ان المحصل من اقوالهم في جريان هذا الاصل مع عدم البلوغ والعقل ونحوهما ثلاثة اقوال اولها
عدم الجريان اصلا وهو مذهب العلامة والمحقق الثاني كما يظهر من كلاميهما المذكورة في المتن وغيرها وهو ظاهر كاشف الغطاء حيث قال ان الاصل في الايقاع
الصادر عن البالغ العاقل هو الصحة وثانيها الجريان والعمل به ذهب الشيخ احمد بن حنبل على ما نقل العلامة وثالثها الجريان مع عدم الاعتبار المعارض
باصل آخر مثبت استصحاب الفساد واصالة البراءة واليه ذهب الشهيد في الذكرى على ما نقل عنه قوله فلو اختلفا في كون المعقود عليه اه اقول صرح هنا
بعدم اعتبار اصالة الصحة في المقام الا ان بعض المشايخ نقل عنه انه ذكر في باب البيع انه لو اختلف البايع كون المبيع حرا وانكره المشتري وادعى كونه
عبدا قدم قول البايع لاصالة الصحة وهذا منه عجيب لو صح النقل بل لو لم يصح النقل لكفى كون المسألة مما لم يقع فيها الخلاف كما صرح به في الجواهر
نعم يمكن الفرق بين الشك في البلوغ ونحوه والشك في كون المعقود عليه مما يصح تعلق العقد به او مما لا يصح مع كمال المتعاقدين كما في تلك المسألة
بدعوى عدم تحقق موضوع اصالة الصحة وهو فعل المسلم الكامل كما يشعر به عبارة كشف الغطاء الا انه يتوجه عليه المنع بادعاء ان الاصل في الفعل نفسه الصحة

وانما يمنع منها عند الكمال فمع عدم تحقق ذلك الغرض وقوع الفعل بحكم بصحته حتى يتبين خلافه فتأمل **قوله** لان الظاهر انهما لا يتصرفان الا **اقول**
نقل في الجواهر كلام القواعد ليس فيه هذه العبارة وقد نقلها عن جامع المقاصد في شرح قول العلامة بخلاف ما لو ادعى شرطا فاسدا فان الظاهر
ما نقل هنا مشتمل على الخلط بين عبارة المتن والشارح فلا تغفل **قوله** وكذا البحث فيمن عرفت له اه **اقول** قال في جامع المقاصد في شرح هذا الكلام
اي فيما سبق من الاختلاف في وقوع العقد حال الصبا والبلوغ ان فيما عرف له حال جنون يعين ما ذكر لكن لو حصل الاختلاف في وقوع العقد في يوم
الجمعة وكان فيه كاملا وفي يوم الخميس قبله وكان باتفاقهما صبيا او مجنونا فهل هو كما سبق يحتمل بالقاعدة نقل كلام ممكن انتهى **قوله** حيث رجح المحقق
الثاني فيه **اقول** في القواعد انه لو قال البائع بعتك وانا صبي فانكر المشتري او قال بعتني وانت بالغ احتمل تقديم قول مدعي الصحة مع يمينه وتقديم
قول البائع لاصالة البقاء وقال المحقق الثاني ره ان الاحتمال الثاني في غاية الضعف لان اصالة البقاء مندفعة بالاقرار بالبيع المحمول على البيع الصحيح
شرعا فان صحته تقتضي عدم بقاء الصبو فلا يعد معارضا كما لا يعد احتمال الفساد معارضا لاصالة الصحة في مطلق الاقرار بوقوع عقد البيع
فان قلت اصالة عدم تعارض القطع ببقاء وصف الصبو سابقا قلت قد انقطع هذا الاصل بالاعتراف بصدور البيع المحمول على الصحيح كما يحكم بانتقال
الثمن الى ملك البايع بالاعتراف بصدور البيع لو اختلفا في صحته وذلك لو ثبت في هذه المسئلة تعارض الاصلين لثبت تعارضهما فيما لو قال البايع
وادعى احدهما الفساد والفرق غير واضح وكون الصبو مستمرا لا دخل له في الفرق انتهى فاشار هنا على اجراء اصالة الصحة وانكاره في مسئلة الضمان
كما هو مقتضى صريح كلامه حيث قال قبل كلامه المشتمل على السؤال والجواب المذكور في المتن في شرح عبارة القواعد المذكورة انفا اي فان اختلف
الضامن والمضمون له في وقوع الضمان حال الصبا او حال الكمال قدم قول الضامن في انه كان صبيا وقت الضمان لان الاصل براءة الذمة
وكذا اصل عدم البلوغ وليس لمدعي اهلية الضمان هنا وقوع اصل يستند اليه لان الظاهر يرجع اليه يكون معارضا للاصلين السابقين ... او ما قاله
مع ظهور عدم الفرق بينهما او عدم ظهوره في غاية الغرابة ولذا صرح في الجواهر بعدم الفرق في تقديم قول مدعي الصحة لاطلاق الفاطعة بجميع الاصول
بل حكم بانه كذلك وان لم يعرف بانه باع ثم ادعى انه كان صبيا ويكفي ثبوت اصل الفعل فيه ... ثم تصحيحه بالاصل ومما بيناه ظهر معنى عبارة
المتن ... وان اختلفا بين من غارضها الخ نشر على خلاف ترتيب اللف **قوله** والاقوى بالنظر الى الادلة اه **اقول** والاولى في النظر
الى الادلة هو التفصيل بان يقال ان مورد الشك اما البلوغ والعقل او غيرهما من شرائط المتعاقدين كالرشد والصحو والاختيار او شرائط العقد
... كتعيين الثمن او المثمن وعدم اشتمال المعاملة على الربا او المعتبر فيها ... او على فصل معتد به بين ايجابه وقبوله او المعتبر تحققها
بعده كالقبض كالتقابض في المجلس في بيع الصرف اما الاخير فليس محط نظرهم ولا اشكال في عدم كونه مجرى القاعدة اذ المفروض الشك في تحقق الشرط
والحكم بصحة العقد لا يجدي في اثبات وجود الشرط اللاحق كما سيأتي بخلاف الاقسام الباقية فانها تكون قابلة لجريانها فيها لتحقق العقد في الخارج
فيمكن اثبات وجودها بواسطة الحكم بصحة العقد فالاخير منها لا اشكال بل لا خلاف كما في الجواهر في جريان القاعدة فيه وكذا الثاني على الاظهر
اما الاول فله ثلاث صور لانه اما ان يعلم كمال احد المتعاقدين وشك في الاخر او لا يعلم كمال واحد منهما بل يكون حال كل منهما مشكوكا بالنسبة الى المورد
هذا اما مع سبقهما على العقد وترتيب الاثار عليه وعدم التنازع او مع عدمه بان يعلم عدم كمالهما في وقت وحصوله في وقت اخر وشك في تقدم العقد عليه
او تأخره عنه مع عدم ترتيب الاثر بينهما اما الاول فلا اشكال في جريان القاعدة فيه لاستلزام تحقق فعل احدهما فعل الاخر لعدم امكان التفكيك في معاملة واحدة
بالصحة والفساد وان امكن في اللزوم وعدمه كذا في الاثار واللوازم كما في مسئلة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الاخر وكذا الثاني ... السيرة
عليه اما الثالث فجريانها فيه محل اشكال لعدم معلومية قيام الاجماع والسيرة فيه بل معلومية عدمه كما لا يخفى **قوله** ثم ان ما ذكره جامع المقاصد
اقول كان نظر المحقق ره الى ان اصالة الصحة كالاستصحاب تحتاج الى موضوع محقق فما لم ... مشكوكا لا تجري ... الفاظ المعاملات ان ...
للصحيح العرفي لا يبعد مثل ذلك صحيحا وقد يوجه كلامه بان مراده ليس نفي جريان قاعدة الصحة في الصورة المفروضة بل مراده نفي اثبات الصحة بسبب
التمسك بالعمومات في صورة الشك في الموضوعات المستنبطة وان كان هذا الاختلاف ... لا اشكال فيه كما اذا قال المولى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وشك في
مفهوم الفاسق هل هو الخارج عن طاعة الله بارتكاب الكبائر او الصغائر او الخارج عنها بارتكاب خصوص الكبائر فيحكم بوجوب اكرام مرتكب الصغائر تمسكا
بالعموم اقتصارا في التخصيص على القدر المتيقن كان التمسك بها في الموضوعات الصرفة اشكالا واختلافا على اقوال ثالثها التفصيل بين الشرط ...
فلا يصح في الاولى بخلاف الثانية فيقوم ما اذا شك في البلوغ والعقل وغيرهما من الشرائط للبيع لا يجوز التمسك بعموم اوفوا بالعقود في اثبات صحته
ولزومه ... ان الشرائط منوعة للعقد الى نوعين يجب الوفاء باحدهما وهو الجامع للشرائط فمع الشك في تحقق الشرط لا يمكن التمسك بعموم اوفوا
بالعقود لعدم احراز الشرط الذي بمنزلة المقوم للعقد بحيث يكون العقد مع فقده كانه لم يعقد بخلاف الموانع كعدم الرؤية في البيع فان الشك فيها
بعد العلم بحصول العقد محققه جامعا للشرائط ومعه لا ضير في التمسك بالعمومات لاثبات الصحة سواء كان بالعموم وحده كما اختاره في الجواهر
او بها مع انضمام اصالة عدم المانع كما يستفاد من كلام ... **اقول** هذا الذي ذكره في المانع لو تم فانما يتم فيما اذا كان المانع شرعيا وجوديا قابلا لجريان
الاصل فيه بلا واسطة كما اذا قال المولى اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وشك في فسق زيد وعدالته فينفي الفسق باصالة العدم ويبقى عموم الاكرام سليما

المأخوذ كما في الماء الذي علم قلته سابقا وشك في صيرورته كرا فيعد اجراء اصالة عدم الكرية التي هي مانعة عن الانفعال على القول بان الاصل في الماء
الانفعال بمجرد الملاقاة والكرية مانعة عنه يثبت نجاسته بمجرد الملاقاة بمقتضى العمومات الدالة على انفعال الماء بمجرد الملاقاة واما اذا
كان المانع شرعيا غير قابل لجريان الاصل فيه كذلك بل يحتاج الى الواسطة ولو كانت خفية كما اذا وجد ماء غير مسبوق بالحالة السابقة فيما
فيه اصالة عدم الكرية التي هي مانعة شرعا واصالة عدم القلة ولا بد في اثبات انفعاله من التمسك باصالة عدم المانع الكلي عن انفعاله حتى يثبت
بواسطة عدم الكرية التي هي من جزئيات المانع الكلي او عقليا غير مجعول من الشارع كما اذا ادعى سهما الى غيره بحيث يعلم انه لولا الحائل والمانع
لوصل اليه فقتل فلا يصح التمسك بالعمومات ونفي المانع بالاصل لبطلان الاصل المثبت فلا يصح القول بجواز التمسك بالعمومات بعد نفي
المانع بالاصل مطلقا كما هو مختار شيخ الجواهر ره ولا يخفى بعد هذا التوجيه اذ المستفاد من كلامه عدم الصحة في مقام الشك في الشرط الفاسد الذي
هو من قبيل الموانع مع ان مقتضى هذا التوجيه تجويزه التمسك بقاعدة الصحة فينبغي ان يحكم بالصحة في المسائل المذكورة الا ان الفساد فيها
الا انه لا يخفى من منافرته لاطراف كلامه ره **قوله** واما ما ذكره من الاختلاف اه **اقول** ملخص مراده ... ان ما ذكره من مسئلة
الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد فيها احتمالان لا يصح على شيء منهما ما ذكره من عدم جريان اصالة الصحة فيها اما على الاول فلعدم
كونها مما يقصد فيه اجراء الاصل فلا تكون محلا لها كما هو ظاهر واما على الثاني فلانها داخلة في المسئلة المعنونة في كتب بعض اجلاء الاصحاب
وهي مما اجمعوا على جريان اصالة الصحة فيها وقد نفى الخلاف في جريانها فيها شيخ الجواهر ره بعد حكم المحقق ره بذلك وان تنظر فيه العلامة
ولعل لاعمية اصالة الصحة من كون المبيع عبدا ولاصالة عدم العقد الصحيح فيكون كانكار البيع او لما ذكره المحقق الثاني من اشتراط استكمال الاركان
العقد في صحة جريان ذلك الاصل وكلاهما مدخولان بما في الجواهر من ان ذلك من توابع العقد الصحيح الذي شخصه الاصل في المقام فهو في الحقيقة من لوازم
خصوص هذا العقد الصحيح من البيع لا مطلق عقده ومن الواضح الفرق بين المقام المعلوم وقوع العقد فيه وبين انكار البيع فلا يقاس احدهما على
الاخر وان العقد للاعم من الصحيح والفاسد فتحققه لا يتوقف على صدقه على كون المعقود عليه مما يصح العقد عليه وانما يتوقف الصحيح منه لا اصله
مع التنازع فيه كما في المثال لا اشكال في جريانها ومن ذلك يعلم ما في الحواشي المنسوبة للشهيد على القواعد في شرح كلام العلامة ...
على المسئلة والحكم بجريان اصل الصحة حيث قال هذا مخالف لما قاله الاصحاب المصرح من قبول قول المشتري في مثل ذلك وانما هذا من فروع ...
انتهى ثم ان في كلام المحقق الثاني احتمالا ثالثا لم يتعرض له المص الاستاد ره وهو ان يكون ما ذكره اشارة الى مسئلة ما لو كان الاختلاف في حرية
المعين ثمنا او مثمنا ورقيته ولم يكن سبيل الى معرفتها وهي التي اشار اليها الشهيد الثاني ره ... حيث قال وربما يستشكل الحكم مع التعيين
كبعتك بهذا العبد فيقول بل بهذا الحر فان منكر نقل العقد ان كان هو المشتري فهو ينفي ثبوت الثمن في ذمته وان كان البايع فهو ينفي انتقال عبده عنه فالاصل
معهما في الموضعين لانه يرجع الى انكار البيع فيقدم قول منكره الى اخر ما قال ولا شك ان المراد لو كان ذلك فيتجه منع جريان اصل الصحة لانه لا ...
الرقية هنا قطعا كما هو واضح وهذا الاحتمال اظهر من كلامه بكثير من الاحتمالين المذكورين في المتن **قوله** لكن الظاهر ان المحقق لم يرد ذلك
ان كان استظهر ذلك من قول المحقق ره وظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا فهو يقتضي ان يكون مراده صورة وجود الطرف الاخر فلا يشمل كلامه
الصورتين اللتين احتملهما والا فان استظهره من تفريع مسئلة الاختلاف في كون المعقود عليه هو الحر او العبد التي يكون محلها صورة التسالم على نقل العقد
المقتضي للطرفين فمع وجود ما ذكرناه بضميمة النظر الى باقي اجزاء كلامه لا يذكر مسئلة الاختلاف في الشرط المفسد في عبارة التذكرة لا يقبل عنه
افادة ذلك **قوله** ولا دخل لهذا بحديث ... **اقول** هذا لا يتم في صورة التسالم على وقوع اصل الاشتراط كالتسالم على وقوع اصل البيع و
الاختلاف في كون الشرط من الشروط المفسدة وعدمه وما وقع في كلام العلامة والمحقق اعم من ذلك ... **قوله** فاذا شك في تحقق القبض ... اولى
هذا نظير ما مر في بعض الامور السابقة من عدم امكان التمسك بالاستصحاب في العبادات المركبة اذا اتى ببعض اجزائها وشك في حصول الفساد من غير جهة
تلك الاجزاء لاثبات تحقق الكل **قوله** لم يحكم بتحققه من حيث اصالة الصحة اه **اقول** لان صحة العقد اهليته لانشاء الفساد باعتبار
فقدان بعض الامور المعتبرة فالمتجه الحكم بتقديم قول المنكر استنادا الى عدم تعقبه بالقبض نعم لو اتفقا في القبض واختلفا في صحته وفساده فادعى
احدهما القبض قبل التفرق لتصح المعاملة والاخر القبض بعده لتبطل فالقول قول مدعي الصحة ومما ذكرنا اتضح الوجه فيما صنعه في المسالك
من التفرقة بين الصورتين وبعد ظهور الوجه لا حاجة الى ما ذكره من الوجه من انه لما تعارض اصالة عدم القبض قبل التفرق مع اصالة عدم التفرق قبل القبض
تساقطا فحكم باستمرار العقد وفي الحقيقة لا نزاع بينهما في اصل الصحة وانما النزاع في طرو المفسد والاصل عدمه والعجب من المحقق القمي ره حيث لم يفرق
بين الصورتين وذكر في جامع الشتات ايرادا على ما في المسالك ان القبض كما هو شرط في العقد والاصل عدمه مع الشك فيه كذلك حصوله قبل التفرق
شرط ايضا ومقتضى الاصل عدمه مع الشك واعجب منه ما صدر عن بعض المعاصرين من اجراء الصحة في المقامين تمسكا بعموم اوفوا بالعقود وبقوله
ضع امر اخيك على احسنه بتقريب ان الحمل على محض الصحة التاهلية والشانية المتبدلة بالفساد بعد تحقق امر مناف والزائلة بذلك عن اصله ليس من الحمل
على الحسن فضلا عن الحمل على الاحسن ثم انه ربما يفرق بين القبض في مسئلة السلم وبينه في مسئلة الصرف بان التفرق قبل القبض في السلم مانع لان القبض

قبله شرط بخلاف ما في الصرف فيمكن في الاول التمسك باستصحاب اثر العقد فلا يرتفع بالمانع بخلاف الثاني ولم يتحقق وجه الفرق **قوله** او بعد الاجازة اه **اقول**
وجه الاولوية ان اطلاقات عدم وجوب المعتمد في المسائل السابقة معارضة باطلاقات عدم طروّ مسقط من سلطنة على المعاوض منهما **قوله** لكنهما لو تمّا لزم كونا اه
اقول قال المحقق الثاني جملة كلامه في رد المسالك اعتراضه على جامع المقاصد وسنشير الى كلامهما الا ان كون الشرط هنا بعد تحقق الاذن عدم
الرجوع بها الذي هو لازم بقائها ويكفي ما ذكروه من اطلاق العقد والاستصحاب في اثباته الا انه لو كان النزاع في الرجوع وعدمه لا فيما اذا كان النزاع
في انه قبل البيع او بعده كما هو الفرض ضرورة معارضة اطلاق عدم كونه قبله حينئذ باطلاق عدم كون البيع قبله كما ان استصحاب الاذن لا يمكنه
نفي المقارنة للبيع لاحتمال تخلل الرجوع الذي قد عرفت معارضة اطلاق عدمه باطلاق عدم تخلل البيع بل الاذن والرجوع فاستصحاب بقاء الاذن
حينئذ الذي لازمه عدم الرجوع كاستصحاب بقاء المال الذي لازمه عدم البيع الى ان قال اما في مثل الفرض الذي تحقق فيه فصل الاذن فقد يتجه
دعوى جريان اصالة صحة البيع التي يكتفى فيها احتمال عدم الرجوع قبله فهي الحقيقة سقوط حقه باذنه لا باصالة الصحة الا انه يعارض له
اصالة الصحة في رجوعه ضرورة كونه فعلا من افعال المسلم التي ينبغي حملها على الصحة التي هنا هي الحكم بكونه قبل البيع حتى يؤثر فسادا الى اخر
ما قال والظاهر ان المراد من بعض المعاصرين هو هذا الشيخ الجليل حيث عارض بين اصالة صحة البيع واصالة صحة الرجوع كما عرفت كلامه **قوله**
والحق في المسئلة اه **اقول** وذلك لما استدل له المشهور من استصحاب الوثيقة الى ان يثبت المزيل ولم يثبت ان الاذن في البيع غير مزيل لها بل المزيل
هو البيع المأذون فيه ولم يثبت لتعارض الاصلين في تقدم كل من البيع والرجوع على الآخر **قوله** كما استظهره الكركي اه **اقول** هذا قيد للمنفي
لا النفي فان الكركي اعترض على المشهور بمعارضة الاستصحاب باصالة صحة البيع وملخص ما ذكره ان الاصل وان كان عدم حصول الفعل على الوجه
الذي يدعيه الراهن الا انه لا يتمسك به الا لحصول الناقل عنه وهو صدور البيع مستجمعا لجميع ما يعتبر فيه شرعا لان الاصل فيه الصحة
واللزوم واورد عليه في المسالك بان الاصل وقوع البيع مستجمعا للشرائط لان من جملتها اذن المرتهن وحصوله غير معلوم فقد وقع الشك في حصول الشرط
نفسه لا في وجود المانع لينتفي بالاصل كما زعمه المحقق والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط **قوله** لان علم بمجرد غسله اه **اقول** اي من غير ان يتحقق
عنده قصد عنوان التطهير **قوله** فان الغسل من حيث هو اه **اقول** ذكر شيخنا الاستاد في مجلس البحث ان الطهارة اي التطهير ليس يكون
فيها صحيح وفاسد لانها ان انقضت صحتها فهي طهارة والا فلا ويمكن ان يقال كما قيل انه يعقل فيها الشك في الصحة والفساد بان يشك في حصول
العصر او التعدد في الغسل بعد اعتبارهما وعدم حصولهما **قوله** او من حيثية اخرى **اقول** لكونه ذا اليد ولكون الاصل حمل فعل المسلم على الصحة
ايضا في مسئلة الغسل والثاني في مسائل العبادات **قوله** ويمكن ان يقال فيما اذا كان الفعل اه **اقول** ملخصه ان للفعل الصادر من النائب
جهتين جهة صدوره منه وجهة انه بمنزلة فعل المنوب عنه ويجري فيه اصالة الصحة بالنسبة الى الجهة الاولى فيترتب عليه الآثار من براءة ذمة
النائب وحلية الاجرة له ولا يستلزم ذلك صحته من الجهة الثانية المقتضية لبراءة ذمة المنوب عنه لما تحقق من ان مدرك القاعدة لا يثبت الموضوع
ومن ذلك يرتفع الذي ذكره توضيحه ان اشتراط العدالة في النائب منبعث عن عدم جريان الاصل بالنسبة الى الثانية من جهتي فعله فاشتراطها في
توجيه سماع قوله باتيان الفعل نظرا الى حجية خبر العادل المستلزمة لترتيب آثار الصحة عليه فلو كان الاصل جاريا لم يحتج الى اشتراطها لان
مجراه فعل مطلق المسلم والاعتراض على ذلك بالتزامهم اختصاص براءة ذمة المنوب عنه بصورة اخبار النائب باتيان الفعل ودون اثر المخوط (?)
العدالة فلا دخل لخبر العادل في ثبوت الصحة بالنسبة الى الجهة الثانية بل المثبت لها هو القاعدة مدفوع بان حكمهم بالصحة في صورة الاخبار انما
هو لتنزيله منزلة المخبر باللفظ فتامل وكيف كان فيرد عليه اشكال يصعب دفعه هو انه يقتضي اشتراط العدالة في الوكيل ايضا وان كان موردهما مختلفا
بكون النيابة في العبادات والوكالة في المعاملات مع انهم لم يشترطوا فيه وقد تكلفوا في دفع الاشكال بوجوه احدها ان ادلة الوكالة مطلقة
شاملة للوكيل الفاسق وادلة النيابة مجملة فيقتصر فيها على القدر المتيقن وهو استنابة العادل وثانيها ان الاشتغال اليقيني بالعبادة
يقتضي البراءة اليقينية وهي لا تحصل الا باستنابة العادل واما المعاملات ففيها الاقدام من الموكل بحيث لو لا قبول قول الوكيل لما اقدم عليه
فكما لا علم حينئذ بالجواز فكذلك لا علم بالتحريم وذلك كاف في جواز الارتكاب بالنسبة الى غير العادل وثالثها ان العمدة في العبادات هي النية
والعامل ابصر بها فالعدالة يحصل الاطمينان من قوله بخلاف غيرها من المعاملات وان كانت تابعة للقصود الا ان الشارع جعل الالفاظ دالة
عليها بظواهرها التي لو لم تكن حجة لم يقم للمسلمين سوق ورابعها ان اخبار الوكيل اخبار ذي اليد فلا حاجة في قبوله الى العدالة وخامسها ان الفعل
الصادر من الوكيل ليس له جهة غير جهة صدوره من الفاعل اذ لم يؤخذ في مفهوم الوكالة قصد وقوع الفعل عن الغير بخلاف النيابة فيتحقق مفهوم
النيابة بدون الاستنابة ولا يتحقق الوكالة الا بالاذن فلا اختلاف فيهما بحسب المفهوم وكون فعل الوكيل مستقلا في نفسه حكموا بجريان الاصل فيه
وترتيب الاحكام نظرا الى انها من لوازم نفسه من حيث صدوره عن الوكيل كجريانه في خصوص فعل الغير في الواجبات الكفائية ففي الوكالة يترتب الاحكام
على الفعل على حده بخلاف النيابة فيشترط العدالة ليعتد باخبار النائب باتيان الفعل وسادسها ان الاصل عدم جواز نيابة احد عن احد
في العبادات مطلقا وكذا الاصل عدم وجوب تصديق النائب العادل فيما يجوز فيه النيابة بالدليل الا بالنسبة الى فراغ ذمته لا فراغ ذمة المنوب عنه

وهكذا بالنسبة الى كل ما ثبت بالدليل فانه يقتصر على مجرده نعم نقل اشتراط العدالة في امثال المقام اصل اصيل كما في الشاهد والقاضي والكاتب
والمترجم والمقوم ونحوها فقبول فعل الوكيل بالنسبة الى نفسه يكفي في ترتيب الآثار عليه اصالة الصحة وبالنسبة الى اخباره فقبوله وترتيب الآثار عليه انما
كان بالقاعدة الاصلين المذكورين لحجية اصالة عدم حجية قوله واطلاق اشتراط العدالة في كل مقام يكون الفعل والقول مسقطا عن الغير الا انه ما قام عليه
الاجماع وجل الوجوه المذكورة بل كلها مدخولة لا نطيل الكلام فيها **قوله** حيث انه بمنزلة ما اكتسبه **اقول** فينزل النائب نفسه منزلة المنوب
عنه وبهذا يقال ان اخذ الاجرة انما يكون على هذا الفعل اعني التنزيل لا لاتيانه في قصد القربة المعتبرة في العبادة **قوله** يراعى فيه القصر والاتمام اه
اقول يراعي الاوصاف التي لها مدخل في تحقق النوع لا الاوصاف التي هي من قبيل الاعذار والامور المتعلقة بالاشخاص كالقيام والقعود والجهر
والاخفات **قوله** بل يجب التفكيك بين اثري الفعل اه **اقول** وكذا يجب التفكيك بين اثره واثر فعل آخر صادر من مكلف آخر كاعطاء الناذر درهما
اياه اذا نذر ان يعطيه من ياتي بالعبادة التي استنيب فيها على وجه الصحة وكذا في مسئلة الوكالة وغيرها كما اذا ادعى احد وكالة مطلقة فلا اشكال
في ترتيب آثار الصحة بالنسبة الى المدعي بعد اجراء الاصل ولكن في ترتيب آثار الصحة عليه بالنسبة الى فعل صادر عن آخر كاعطاء المديون دين الموكل
اياه محل الاشكال كما اذا ادعى احد رتبة الاجتهاد فلا يترتب الآثار بالنسبة الى غيره كاعطائه مال الامام وكل ذلك مما سيأتي من ان القاعدة لا تثبت
الموضوع كما اشرنا فانهم **قوله** الخامس ان الثابت اه **اقول** هذا مبني على ان القاعدة هل تثبت الموضوع والموصوف او لا وقد اسلفنا الكلام فيه **قوله**
فلا دليل على ترتيبها عليه اه **اقول** هذا يؤيد ما نقلناه عن المحقق السبزواري في الكفاية في مسئلة اختلاف كون المعقود عليه حرا او عبدا من ان
اصالة صحة البيع لا تثبت العبدية **قوله** ففي تقديم قول المستاجر نظر اه **اقول** قال في جامع المقاصد بعد ما ذكر ان مدع للصحة وهي مقتضى
الاصل فيكون هو المنكر فيقدم قوله باليمين ومن انه مع ذلك يدعي امرا زائدا وهو استيجاره مسمى به دينارا والمالك ينكره فلا يقدم قوله فيه لان الاصل
عدمه ولان الامور المعتبرة في العقد لم يقع الاتفاق عليها فلم تثبت سببيته وتقديم قول مدعي الصحة فرع ذلك كما حققناه في المسئلة السابقة
فعدم تقديم قوله اوجه **قوله** فالاقوى صحة العقد اه **اقول** ولا يكرم المستاجر بازيد من ذلك **قوله** وكذا الاشكال اه **اقول** في جامع المقاصد
اي الاشكال السابق في تقديم قول المستاجر لو اختلفا في المدة والاجرة فيما اذا اختلفا فادعى المستاجر اجرة معلومة كدينار مثلا وعوضا
معينا كثوب مخصوص ونحو ذلك فانكرها المالك للتعيين في الاجرة او في العوض بحيث لزم الغرر والجهالة وتقريبه مما سبق **قوله** والاولى التقديم فيما
لم يتضمن اه **اقول** اي فيما لم يتضمن امرا آخر غير الصحة على الموجر كما لو كان العوض الذي ادعاه المستاجر لا يزيد على اجرة المثل فان ذلك القدر ثابت على كل تقدير
فيقدم فيه قول مدعي الصحة عملا بالاصل مع عدم المنافي ونحوه ما اذا ادعى احد المتبايعين ايجاب البيع على وجه معين وانكر الآخر اما لاصل الثمن او تعيينه
فمقتضى القاعدة حمل القول الاول على الصحة لكن لا يوجب ذلك الزام المنكر بهذا العقد المعين بل هو دعوى اخرى لا بد من اثباتها كذا في الشرح **قوله**
المقام الثالث اه **اقول** تنقيح هذا المقام يتوقف على تقديم مقدمة وهي ان اعتبار هذه القاعدة هل هو من باب التعبد او الظن الشخصي او النوعي المطلق
او المقيد وبعبارة اخرى هل هو من باب السببية المطلقة او المقيدة او الشخصية فنقول اما احتمال الوصفية الشخصية فلم نجد به قائلا وظاهر كلمات
الاكثر هو الوصفية النوعية المطلقة فانهم تارة عبروا عنها بالظاهر واخرى بظاهر حال المسلم واخرى بالغلبة والشهيد ره ادرجها في باب تعارض الاصل
والظاهر حيث قال اولهما في مقام ذكر التعارض والاختلاف في شرط مفسد للعقد فيرجح فيه جانب الظاهر على اصالة عدم صحة العقد وعدم لزوم الثمن
وثانيهما في تمهيد القواعد في مقام بيان تعارض الاصل والظاهر ان الظاهر يقدم على الاصل في موارد ومنها حمل فعل المسلم على الصحة فيجعل بدل
الاصل الا ان كلماتهم مضطربة في بيان منشأ هذا الظهور وتقريراتهم فيه مختلفة فجعله كاشف الغطاء ره الغلبة بتقريب انه يحصل الظن بالصحة
بملاحظة ان غالب الافعال الصادرة عن الانسان تصدر عنه على الوجه الصحيح وان الغالب في الافعال نفسها هو الصحة وقرره غيره بظهور حال المسلم وان الفعل
الصادر عن المسلم يظن صحته من حيث ان الغالب في افعال المسلم هو الصحة وانت اذا تاملت لم تجد فرقا بينهما في المآل لكن قد يستشكل في اصل هذا الظهور
من وجوه عديدة منها ان الاستصحاب حجيته عندهم من باب الوصفية النوعية ايضا فالاوجه لتقديم هذه القاعدة عليه بناء على ما ينبغي فيه على الظن
الشخصي التي قال به بعضهم لم يقل به فيها احد ومنها انه اذا بني على ذلك لم يتجه قولهم في موارد تعارض هذا الاصل مع الاستصحاب انه من قبيل
تعارض الاصل والظاهر الا ان يدفع بان الاستصحاب لما لوحظ في اعتبار الحالة السابقة كان كالشيء المغاير للامارات والادلة المفيدة للظن وغيرها
فيه ويقوى الاشكال اذا لوحظ كلام العامة الذين يكون بناؤهم على الوصفية ولا يحتمل في حقهم السببية قال بعض افاضلهم في جملة كلام له فان تعارض
الاصل وظاهر فقيل قولا نادرا وقيل غالبا وقيل اصحهما اعتماد الاصل دائما وقيل غالبا والتحقيق الاخذ باقوى الظنين الى ان قال بعد ذكر عدة امثلة
في مقام تقديم الاصل ثم يرجح الظاهر على الصحيح ان كان سببا قويا منضبطا وذلك في مسائل منها ما اذا اختلفا بعد البيع في رؤيته قيل ان القول قول
مدعيها لان غايته الصحة وعلى الظاهر ان المشتري لا يقدم على شراء غائب وقيل انه لا ينفك عن خلاف وقال في مقام ذكر فروع البيع القول قول
مدعي صحة العقد دون فساده خلافا للبغوي وقد يقال الاصل في العقود الصحة ونعني بالاصل هنا الظاهر الى ان قال وقد يقوى قول مدعي الصحة اذا
تعارضا في البيع مع احدهما مرجح ولا اختلاف في صورة ابعد ومثل ان يقول احدهما وقع بيننا عقد صحيح ولا بينة ويقول الآخر بل فاسد ففي هذه ايضا يظهر ترجيح

قول مدعي الصحة وان جوز ان لا يكون فيه خلاف هذا ما اردنا نقله من كلامه وتطبيقه على المفصل اوضح بما اذا لوحظ امثلته التي ذكرها محقق الثاني
ومنها ان الاجماع والسيرة والاخبار انما افادت حجيتها من حيث هي هي فينبغي الامور الزائدة المعتبرة على الوضعية بالاصل فان قيل ما ان احتمال الوضعية متحد
دار الامر بين الوصفية النوعية المطلقة او المقيدة وبين السببية كذلك فيؤخذ الارجح وهو اعتبار الوصفية لانجابها المرآتية والكشف عن الواقع
قلت مع انه لا اصل لهذه الدعوى ان الفرق بين اعتبار الوصفية واعتبار السببية مما لا يثمر ثمرة في الخارج الا ان يدعى الثمرة في مقام التعارض بها
مع الادلة والاصول فان رجحانها تتفاوت بتفاوت الاعتبارين اذ مع احدهما تعلو ومع الاخر يعطى عليها كما هو ظاهر في الادلة والاصول ثم
لا يبعد ثم انه بعد ملاحظة كون الاستصحاب مثلها على القول بالوصفية كما عليه المعظم فتدبر حق التدبر وكيف كان لو قال قائل باعتبار الفاسد
من باب السببية لم يكن بعيدا عن الصواب **قوله** في بيان ورود هذا الاصل آه **اقول** تفصيل الكلام ان الاستصحاب المعارض للقاعدة
قسمان احدهما الاستصحاب الملازم لها الغير المنفك عنها في الموارد كاستصحاب الفساد والاخر الاستصحاب المجامع لها تارة المفارق لها اخرى
بان يكون النسبة بينهما العموم من وجه كالاستصحاب المتعلق بالموضوعات الخارجية فمورد الاجتماع كاستصحاب عدم البلوغ المترتب عليه الفساد
فيما لو تنازع في ثبوته حال العقد وعدمه كاستصحاب عدم الرؤية كذلك المعارضين لاصل الصحة ومورد الافتراق من جانب الاستصحاب ما اذا
كان متعلق شك المكلف فعل نفسه بناء على عدم شمول القاعدة له ومن جانب القاعدة ما اذا تنازع الزوجان في وقوع العقد حال الاحرام او
الاحلال فلا يكون فيه استصحاب معارض للقاعدة لان استصحاب عدم وقوعه في الاحرام معارض بمثله وكما اذا تنازعا في وقوع الرجوع بعد الطلاق
في ايام العدة فيصح او بعدها فلا يصح فاصالة عدم وقوعه في العدة وعدم وقوعه خارجها متعارضان فيبقى القاعدة سليمة عن المعارض اما
القسم الاول فلا شك ولا اشكال في تقدم القاعدة عليه اذ لو اخذ به في مقابلها لزم لغوية ادلتها الواردة عن الشارع لبقائها حينئذ بلا
مورد سيما اذا جعلنا القاعدة من الامارات الناظرة الى الواقع واما القسم الثاني فاختلفوا فيه على اقوال ثلاثة احدها ما ذهب اليه الشهيد
من وقوع التعارض بينه وبين القاعدة على ما حكاه عنه المحقق الثاني في جامع المقاصد وكلام المتقدم انه انما اخذ فيه من قواعد يعطي ذلك وان رجح
بالاخرة تقديم القاعدة وثانيها ما اختاره العلامة والمحقق الثاني وموافقيهما عليها كما عرفت سابقا في مسئلة الضمان ونحوه ولعل نظرهما
الى كون الاستصحاب مزيلا بالنسبة الى القاعدة اذ لا يبقى شك في عدم الصحة بعد اجراء الاستصحاب وثالثها العكس وهو المشهور وليس مجمعا عليه
كما قد يتخيل لما عرفت من وقوع الخلاف فيه وهذا هو الاقوى في النظر بناء على كون القاعدة من الظواهر والاستصحاب من الاصول وان كان كلاهما
محل الكلام وذلك لانه لا تعارض حينئذ بين الاستصحاب والقاعدة في مقام اثبات الصحة ولو فرض بالنسبة الى غيره لعمل بمقتضاه وذلك لان
النسبة بينهما هي النسبة بين الحاكم والمحكوم كما لا يخفى نعم يقع الاشكال في ان المشهور مع ذهابهم الى تقديم القاعدة كيف حكموا في مسئلة
اختلاف الراهن والمرتهن في تقديم الرجوع عن الاذن على البيع وتاخره عنه بتقديم استصحاب الوثيقة كما مر بيانه وقد تفطن لذلك المحقق الثاني و
اورد عليهم بما عرفت واعتراض شيخ الجواهر عليه بمعارضة اصالة صحة البيع باصالة صحة الرجوع عن الاذن واسقاطهما والرجوع الى الاستصحاب السليم عن المعارض
ليس في محله لما قيل من ان وقوع الرجوع قبل البيع ليس مما رتب عليه الشارع حكما ولا عنوانا في كلماته بل هو من اللوازم العقلية للرجوع اذ لا معنى له الا
تحقق مفهومه لا بوقوعه قبل البيع بخلاف اصالة صحة البيع فانها لا تثبت الا الامور الشرعية المجعولة من الشارع فلو قلت يثبت بذلك الاصل
عدم وجود اذن المرتهن حين البيع وهو من الامور الشرعية التي موجودة في عناوين الشرع فان التصرف في مال الغير بدون اذنه حرام كما اوضحه قلت لا
في البطلان بين الاصل المثبت للامر العقلي بلا واسطة والمثبت للامر الشرعي بواسطة الامر العقلي مع ان الاصل لا يثبت لزيد عن عدم نفوذ الرجوع
الصادر عن المرتهن في الاقدام عليه بلا فائدة وهو يحصل باعتقاد المرتهن كونه قبله وان كان بعده في نفس الامر نعم يتم ذلك في مسئلة اختلاف الزوجين
بعد الطلاق في كون الرجوع قبل انقضاء العدة او بعده فيحكم بمقتضى اصالة الصحة بكونه قبل الانقضاء لان الرجوع في الطلاق من الامور الشرعية التي
عليها الاحكام في الشرع ويمكن ان يقال في بيان سر تقديم الاصحاب في المقام للاستصحاب على الاعتداد باصل الصحة انها لا تثبت الا الصحة التاهلية
بمعنى انه لو انضم الى العقد باقي الشرائط المعتبرة لاثر اثره من النقل والانتقال لا تثبت تحقق الشروط المتاخرة كاذن المرتهن لانه لا يعتبر في صحة
العقد تقدمه عليه ولا مقارنته له بل يكفي لحوقه له وبعبارة اخرى لا يقتضي عدم الرجوع قبل البيع الذي يلازمه عقلا وجود الاذن عنده حتى يكون
منافية لاستصحاب الوثيقة فلا منافاة بين كلامي المشهور لعدم التعارض في المقام وبالجملة الصحة قسمان صحة منجزة وصحة معلقة تاهلية ولا دخل
لاحدهما بالاخرى ولذا حققنا في محله في رد الاخباريين المنكرين لصحة البيع الفضولي استنادا الى الاخبار الدالة على عدم جواز بيع مال الغير وعدم صحته
ان المراد من الصحة المنفية فيها هي الصحة بالمعنى الاول ولا ينافي في اتصافها بذلك المعنى ثبوتها بالمعنى الثاني **قوله** فيكون نظير حكم الشارع
بكون الخارج آه **اقول** فانه اذا بال ولم يستبرئ ثم استنجى فرأى البلل بلا فصل فمقتضى استصحاب الطهارة الحاصلة بالاستنجاء هو الحكم بطهارة
البلل الا ان الشارع حكم بكون البلل الخارج قبل الاستبراء بولا وبعد الحكم به لا يبقى حكم للشك في بقاء الطهارة **قوله** لكن التحقيق يقتضي آه **اقول**
توضيح العبارة وتنقيح المطلب ان بديهة العقل دالة على ان المسبب لا يتحقق وجوده في الخارج الا بوجود السبب والمعلول لا يوجد الا بالعلة وكما ان وجود السبب

وعلة لوجود المسبب والمعلول فكذلك عدمهما سبب وعلة لعدمهما ولذا يورد على الشيخ ان عد علة الوجود علة العدم وهذا مسامحة ومجاز منهم بل
في الحقيقة انه لم يتحقق الموجود الذي هو علة الموجود الاخر كالغيم للمطر وذلك لما قرر في محله انه لا علية بين الاعدام كما انه لا تمايز بينها وبالجملة علة
عدم وجود المسبب او وجود ضد السبب ولا فرق في ذلك بين الاسباب والعلل العقلية والشرعية فان علة عدم المطر عدم الغيم او وجود غير الغيم علة
عدم حركة اليد علة عدم حركة المفتاح لا حركة غير المفتاح وهكذا فيما نحن فيه نقول ان سبب حصول النقل والانتقال اللذين هما من اثار البيع الصحيح هو البيع الصادر
عن البالغ وهو القاطع للحكم السابق والمزيل للحالة السابقة فعدمهما من اثار عدم البيع الصادر عن غير البالغ المتفرع على استصحاب عدم البلوغ لحصوله
بعنوان انه يكون في خطوه عدم حصول السبب فان قلت لا منافاة بين ترتيب اثار اصالة الصحة عليها وبين ترتيب اثار اصالة عدم البلوغ عليها اذ الاول من قبيل
الاقتضاء والثاني من قبيل عدم الاقتضاء لا اقتضاء العدم ليتنافيا والحاصل ان اصل الصحة يترتب عليه الاثر والاصل الاخر لا يترتب عليه فيتعين الاول
قوله بقي الكلام آه **اقول** بقي الكلام في امور مهمة لا بد من التعرض لبيانها ولنكتف منها بامرين الاول الحق عدم شمول القاعدة لفعل
الكافر لعدم تحقق الاجماع فيه ويرشد اليه قولهم في مقام الاستدلال لحمل الفعل المسلم على الصحة فيدل على ذلك بمفهوم الوصف ومفهوم
اللقب واما السيرة عليه ليس لاجل هذه القاعدة بل لاجل قاعدة الاقرار والالزام المستفادة من قولهم اقروهم على ما اقروا على انفسهم وقولهم الزموهم
بما الزموا على انفسهم فترتب لاجلها الاثار على فعلهم مع ظهور فسادها عندنا مع ان مورد القاعدة موضوع الشك والاثار تترتب على فعلهم مع العلم بعدم الصحة
الواقعية اذا علم صحته عندهم وقد ذكر كاشف الغطاء الفرق بين الحمل على الصحة في المقامين من وجوه احدها ما ذكر من ان الصحة في فعل المسلم
الصحة الواقعية وفي فعل الكافر هي الصحة عندهم وثانيها ان الصحة بالنسبة اليه مقصور عليه لشرط عدم التعدي الى غيره من المسلمين بخلاف المسلم
وثالثها تنزيهه عن المعصية فيحمل صدور الغيبة منه على محل الجواز بخلاف الكافر ورابعها سقوط التكليف في الواجبات الكفائية بفعل بعض المسلمين
عن الباقين ولا يسقط بفعل الكافر وللنظر فيها مجال واسع واما فرق المسلمين غير الامامية فيجري القاعدة في حقهم لعموم الاجماع والسيرة على اخذ
الجلود واللحوم من ايديهم مع اعتقادهم حصول الطهارة لجلد الميتة بالدباغ وعدم وجوب الاستقبال في التذكية وليس الحمل فيهم من جهة قاعدة الاقرار والالزام
والا لجرى في صورة العلم بالفساد الواقعي في افعالهم فيكون لمجرد القاعدة منضما الى عموم ما دل على اليد والسوق واطلاقاتهما ولا شك انهما من جزئيات القاعدة
منضما الى عمومها مع ان غالب اهل السوق في زمن الائمة عليهم السلم من اهل السنة واما من جهل حاله بالنسبة الى الكفر والاسلام فلا تجري القاعدة في حقه
بالنسبة الى الاحكام المختصة باحد الفريقين كحلية الذبيحة المختصة بالمسلم وجواز اخذ ثمن الخمر والخنزير من الكافر المختص سيما ان قلنا بان الكفر مضاد للاسلام
بمعنى انه عبارة عن الجحود وان قلنا بانه عدم الملكة بمعنى انه عبارة عن عدم الاسلام فيجري احكام الكفر لاصالة عدم الاسلام واما بالنسبة الى الاحكام المشتركة
بينهما كوجوب تعيين الثمن والمثمن في البيع فيجري بلا اشكال لعدم خلوه في الواقع عن احد الوصفين الثاني انه لا ريب ان هذا الاصل يدل على ثبوت وصف الصحة
وترتيب اثارها وانما الاشكال في اثباته الموصوف والموضوع نفسه والاشكال في مقامين احدهما في اثباته بقدر ما لا بد منه في تعلق الصحة وفيه قولان اثباته
وهو المشهور بل كاد ان يكون اجماعا وقد عرفته سابقا في كلام العلامة والكركي رحمهما الله في مسئلة الضمان حيث صرحا بانه يجري في صورة الشك في اشتراط الشروط
الفاسدة ويثبت بها العقد بمقدار تعلق الصحة به وعدم اثباته وهو مذهب الشهيد على ما يظهر منه في الحواشي المنسوبة اليه على القواعد كما حكاه عنه المحقق
الثاني في مسئلة تنازع المتبايعين في البلوغ والعقل وعدمهما حيث التزم بالمعارضة بين هذا الاصل واصالة عدم البلوغ فانه لو كان مثبتا للموضوع
كذلك لثبت البلوغ فلم يبق محل لاجراء اصالة العدم لعدم تحقق الشك حينئذ والاقوى هو قول المشهور لاستفادة اثبات الموضوع بهذا القدر من الاجماع
والسيرة وثمرة المسئلة تقدم هذا الاصل على الاستصحاب الموضوعية على القول بالاثبات وعدمه على القول بعدمه وثانيهما اثباته بجميع خصوصياته
واتخاذ قيوده الخارجية بحيث يترتب عليه جميع احكامه والمراد من كلماتهم في مسئلة التنازع في كون المبيع مما يصح العقد عليه كالعبد والخل او مما لا يصح
كالحر والخمر هو الاثبات وفي مسئلة الاجارة التي سبق الاشارة اليها عدمه وهو الحق لعدم وفاء الادلة باثبات ذلك كما لا يخفى وقد عرفت ما ينفع في
المقام فراجع **قوله** ولا اشكال في اصالة الصحة هنا ايضا آه **اقول** لا يخفى ان اجراء اصالة الصحة في الاقوال بهذا المعنى انما يقتضي الحكم
بان المتكلم اعتقد مؤدى كلامه ولا يكون كاذبا فيه لكنه ليس من شانه تشخيص مراد المتكلم فاذا تكلم من هو في زمرة المسلمين بما لو حمل على ظاهره لوجب تكفيره
كوحدة الوجود وان بسيط الحقيقة كل الاشياء وان اهل النار متنعمون فيها وان فرعون من اهل النجاة وان الحشر انما هو بالاجساد المثالية الهورقليائية
الى غير ذلك من العقليات التي لا تلائم ظواهر الشرع فمقتضى اصل الصحة ان يحمل كلامه على انه معتقد لمضمونه بمعنى انه لم يتكلم كذبا واما ان مراده هذا
الظاهر او لا بد من تاويله بمقتضى الاصل ايضا ففيه اشكال والاحتياط في الدماء والامر في تضييق التكفير يقتضيان الثاني لكن الاول ليس بعيدا عن مقتضى
القواعد وقد نقل في مجمع البحرين عمن نقل عنه انه راى رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام فسئل عن احوال الجمع على زعمه فقال صلى الله عليه وآله اراد ان يصل الى الله بلا
واسطة فسقط في النار والعياذ بالله الغفار نعم لا ريب في قوة الثاني اذا كان المتكلم معروفا بالزهد والايمان والايقان مشهورا بالتقوى في حقيقة
الايقان وقد سمعت بعض الثقات يقول ان الفاضل النراقي الاول ره كان يكثر الطعن على المحقق الفيض ره لولا والصافي في اعتقاده الى ان راى
في بعض الليالي في المنام المحقق المذكور وهو غضبان عليه فسئل عن السبب فقال لا تكثر الطعن علي فان المشي العلمي غير الاعتقاد القلبي فانزجر عن ذلك

تطلع على معتقداتي فانظر الى آخر ما صنفت وهي رسالة صغيرة الحجم سميتها بالانصاف فاستيقظ الفاضل متوحشا مضطربا فلما اصبح الصباح تشرف
بالتدريس ونسخ تلك فعاجله التذكرة وسط الدرس فارسل بعض تلامذته الى اخت المحقق ليتفحصوا عن الرسالة فما خرج عن الدار الا واحدا خفيا
دخل على الفاضل وقال بعد التسليم والتحية والجواب ايت جلبني الفيض في البارحة في عالم الرؤيا وقال لي ان احضر الى جنابك لقطا الانصاف ومعي
فاعطاها الفاضل فلما نظر فيها وجدها مستمرا على الطريقة الحقة المحقة تابعا للشريعة الغراء والملة البيضاء فترحم عليه ثم ترك الطعن عليه
بعد هذه القصة اعتذار المحقق الطوسي في اول شرح الاشارات بمثل ما اعتذر به الفيض مع ان الكتاب مشتمل على مطالب كثيرة ومطا
وغيرها لا تنطبق على الظواهر الشرعية كما يظهر للمتأمل فيه من اهل فن الفلسفة ثم ان كل ما ذكرناه في القول يجري في المكتوب في الكتب بعد تحقق النسبة
قوله والظاهر عدم الخلاف في ذلك الخ **اقول** ما ذهب اليه شيخ الحدائق على ما حكي عنه من التعميم واختاره كاشف الغطاء مبنيا على الحمل
محفوفة بالاجماع **قوله** وخصوص قوله عليه السلام الخ **اقول** هذا الخبر مروي في الكافي بطريقين كلاهما حسن ومضمونه ان اسمعيل ابن الامام
عليه السلام كان له بضاعة فاراد ان يعطيها رجلا مضاربة فاستشار اباه عليه السلام في ذلك فمنعه عنه معتذرا بذكر الناس ذلك الرجل بالسوء وشرب الخمر
اسمعيل اباه عليه السلام اعطاه البضاعة فما مضت مدة الا وقد ضاع بضاعته عند الرجل فحج ابو عبد الله عليه السلام مع اسمعيل فراه مبتهلا الى الله
في بيته الحرام يدعوا الله ويطلب منه الاجر في ضياع ما له فقال عليه السلام ليس لك من الاجر شيء لانك سمعت انه فاسق شارب الخمر عند المسلمين فصدقهم
الخبر وتقريب الاستدلال به ظاهر والجواب عنه ان المسلمون جمع محلى باللام فيفيد العموم ولا ريب في وجوب قبول شهادة جميع المسلمين لافادتها القطع
فلا يلزم منه قبول شهادة البعض ولو سلم عدم ارادة العموم الحقيقي لاستحالته عادة فلا اقل من ارادة الاستغراق العرفي وهو الاستغراق الجمعي فلا تكون
الرواية حينئذ دالة على حجية خبر المسلم فلا تدل على حجية خبر الواحد ومنه ان استعمال الجمع المحلى في جنس الافراد في غاية الكثرة كما في قوله تعالى ان
الله لا يضيع اجر المحسنين وقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين الى غير ذلك فاقرب المجازات هو جنس الفرد لا جنس الجمع وقد يجاب عنه
بان غاية ما يفيده وجوب التصديق وهو يحتمل على اسائة الظن الحاصل بالتوقف بعدا واعتقاد صدق المخبر بحيث اعتقاده فلا يختص بالمعنى
المطلوب في المقام فالخبر مجمل لا يمكن الاحتجاج به على انه لو ابقي على ظاهره لزم تقييد المخبر بورده لعدم ثبوت شرب الخمر بشهادة الواحد اجماعا وهو موجب لسقوط
الخبر عن درجة الاعتبار **قوله** وغير ذلك مما ذكرناه الخ **اقول** من الآيات الاخبار مثل قوله تعالى يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله
يؤمن للمؤمنين والاخبار الواردة في ذيله **قوله** بجملة ما ذكرناه في اخبار الاحاد الخ **اقول** مثل مفهوم آية النبأ وفاء ومن ان المؤمن وحده حجة والاصل
المقرر بان ملكة العدالة تعصم صاحبها عن الكذب في غير من الحاجة والمانع المحتمل مندفع بالاصل الى غير ذلك مما مر مع تضعيفه **قوله** حران الاصل
في الخبر كونه كاشفا الخ **اقول** حاصله ان حجية مطابقة للاعتقاد والواقع والمطابقة للاعتقاد ثبتت بالمسئلة السابقة ويثبت المطابقة للواقع
بالحاجة الاعتقاد فيلزم ما ذكر **قوله** ويترتب على ما ذكرناه الخ **اقول** فيمكن ان يكون اخبارا عن الواقع فيكون من باب الرواية او عن الاعتقاد فيكون من
باب الشهادة **قوله** وتفصيل القول فيها يحتاج الى البسط الخ **اقول** ونحن وان شاء الله وفقت علينا الا انا نتكلم فيها بقدر ما يسعه الوقت فنقول
لا كلام في مشروعية القرعة في الجملة ويدل عليها ضروب من الادلة الاول قوله تعالى في احوال يونس فساهم فكان من المدحضين وقد ورد الاحتجاج
به في الاخبار على مشروعيتها في هذه الامة والثاني الاخبار القريبة من التواتر بل هي على حد التواتر على ما ادعاه الفاضل النراقي ره منها رواية
محمد بن حكيم المروية في الفقيه والتهذيب عن الكاظم عليه السلام كل مجهول ففيه القرعة قلت له ان القرعة تخطئ وتصيب فقال كل ما حكم الله به فليس بمخطئ ومنها
المرسل في الفقيه ما تقارع قوم ففوضوا امرهم الى الله الا خرج سهم المحق ومنها الخبر المعروف من ان القرعة لكل امر مشكل او لكل امر مشتبه وان انكر وجود
هذا اللفظ ثاني الشهيدين ولعل ذلك من طرق العامة كما صرح به بعض الافاضل والثالث الاجماعات المنقولة على مشروعيتها من الاصحاب في المجمع
القرعة في تداعي الرجلين ولم نعرف مخالفا من هنا وعن الخلاف الاجماع ظاهرا على ان كل مجهول فيه القرعة وفي قواعد الشهيد ثبت عندنا قولهم
كل امر مجهول فيه القرعة بل الاجماع المحصل كما يظهر من التتبع في كلماتهم في الموارد الفقهية ثم المراد من المشتبه المشكل والمجهول واحد ومعناها كون الشيء
مشتبها لا سبيل الى رفع الاشتباه فيه بطريق معتبر شرعا فان كان له سبيل كذلك لم يكن منها ثم ان المشتبهات التي لها مدخل في الحكم الشرعي على انواع احدها
شبهة الحكم الشرعي بمعنى ان يكون هناك شيء لم يعلم حكمه من الشرع كلا او بعضا عموما او خصوصا ولا من العقل ولا قام عليه الاجماع تكليفيا كان الحكم
او وضعيا وثانيها شبهة الموضوع المستنبط من اللغة والعرف الحاصلة في معنى اللفظ وثالثها شبهة الموضوع الصرف بمعنى ان يقع الاشتباه
في ان هذا الفرد المشخص الموجود في الخارج مندرج تحت كلي معلوم الحكم اولا ولا ريب ان شبهة الحكم ليست داخلة في مورد القرعة ولا يشملها المشكل والمشتبه
والمجهول المذكورة في ادلتها لان الاشكال في الاحكام بعد ملاحظة ادلتها الاولية والثانوية اعني بها الاصول الشرعية المقررة لموارد الاشتباه فكل
مشتبه الحكم يدخل في عنوان اطلاق البرائة او اطلاق الاباحة او الاستصحاب او قاعدة الاحتياط عند القائل به ولا فرق في ذلك بين الاحكام التكليفية
والوضعية لاندراج الثانية ايضا تحت عنوان اطلاق الفساد او اطلاق الصحة او اطلاق العقد او قاعدة الاشتغال ومن هنا قال الشهيد في القواعد
ولا يستعمل في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا والقول بانها داخلة في البرائة من باب واحد لاخذ الجهل في موضوع كل منها فلا وجه لتقديم البرائة عليها كما

تخريج مجراها عن موارد القرعة مردود بتمحو مذكورة في محالها وناهيك منها ما اشار اليه شيخنا المصرح من عموم ادلة القرعة وخصوص ادلة الاصل فيخصص
الاول بالثانية وكذا لا ريب في ان شبهة الموضوع المستنبط ايضا ليست داخلة فيه لان لمعرفتها طرقا خاصة مقررة من الرجوع الى اللغة والعرف والا
ففي مقام التعارض الى التراجيح المقررة واما شبهة الموضوع الصرف فلها صور احديها ما يكون من مجاري الاصول الشرعية كما ذكره الاصحاب الاخيار
وذلك عليه الاخبار كالشبهة المحصورة التي يبنى فيها على البرائة او الاشتغال وغير المحصورة التي يبنى فيها على البرائة وقد تقدم الكلام فيهما وهذه الصور
خارجة عن موردها لوجود الاصل وثانيتها ما لا يكون كذلك فقام الدليل فيها على الحد احد الطرفين كما في ائمة الجماعة والسابق من المراعة والاشتغال
وهذه الصورة ايضا خارجة عنه لثبوت الدليل على الاخذ باحد الطرفين والاطراف الرافع للاشكال والاشتباه وثالثها ما لا يكون فيه دليل قائم على
ذلك حتى تنقطع به الامر سواء لم يرد في اصل الشرع فيه ترجيح وبيان اوورد وتعارض في الواقعة الخاصة وهذه هي مورد القرعة ومجراها ومن هنا ظهر لك ان
دليل القرعة مما لم يرد عليه تخصيص في مقام المقامات والمقامات الخارجة خارجة عن موضوع المشكل فليس الاخراج من باب التخصيص كما اختاره المصر كما
ولا من باب التخصيص مطلقا كما توهم بعضهم لعدم ارتفاع الموضوع حقيقة حتى في مجاري الاصول بل يكون تارة من باب التخصيص واخرى من باب الحكومة كما لا يخفى
قوله فلا بد من تخصيصها بها الخ **اقول** قد يقال في تشييد القول بكون ذلك من باب التخصيص ان القرعة غاية مجراها مع الحالة السابقة
وبدونها وغاية ايضا مرجحة كونها للتمييز والتشخيص تارة كما اذا استعملت في مقام تمييز الحلال المختلط بالحرام او بالعكس وللترجيح اخرى كما اذا استعملت
في مقام تشاح الائمة والمستبقين الى مكان او محل فعند ذلك انما يكون فيما اذا كان كل من طرفي الشبهة او اطرافها محتملا فالقرعة انما الترجيح احد المحتملين
على الاخرى لا التمييز المجرد عن غيرها والاستصحاب يختص بصورة الترجيح لترجيح احد طرفي الشك موهما بكونه له حالة سابقة فيختص ادلتها العامة بادلته
الخاصة وقد يجري التقرير الثاني في مقام النسبة بينها وبين اطلاق البرائة ايضا من حيث شمولها لغير الاحكام الالزامية ايضا واختصاص البرائة
بالالزاميات ويظهر ضعف ذلك التشييد بما في الوجه الثاني منه فان التحقيق ان القرعة مختصة بالتمييز كما خص الاستصحاب والبرائة بالترجيح اذ لا
تستعمل في موضع الا وتميز احد الطرفين عن طرف الشبهة في الامثلة المذكورة وان كانا متشابهين بحسب ظاهر الشرع لكن المطابق للواقع ونفس الامر هو الذي
اخرجته القرعة لا الاخر نظير الاستخارة وبذلك يشعر ادلتها كما يظهر عند التامل فيها وقد يقال في مقام تشييد عدم كونه من باب التخصيص ان مورد
العام والخاص المطلقان والنسبة بين ادلة القرعة وادلة كل من الاستصحاب والبرائة عموم من وجه من جهة جريانهما في كل من الاحكام والموضوعات واختصاص
الاول بالثانية اجماعا وربما يورد عليه بان المناط في تشخيص النسبة ملاحظة نفس الشيئين مع قطع النظر عن الخارج ولا شك ان ادلة القرعة ايضا
بظاهرها عامة شاملة للاحكام ايضا وفيه نظر يظهر مما ذكرناه واما ما يقال في المقام من ان القرعة من الامارات والادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع
والاستصحاب من الاصول المجعولة في المقام الظاهري فالنسبة بينهما نسبة التباين لا العموم والخصوص فليس شيء اذ لو سلم ذلك فلا يمنع من كون النسبة
نسبة العموم والخصوص لان مؤدى ادلة القرعة بناء على ذلك هو تحصيل الواقع سواء وجد الحالة السابقة ام لا ومؤدى ادلة الاستصحاب انه لا
عند وجود الحالة السابقة تحصيل الواقع بل يكتفى اخذ الحالة السابقة في مقام العمل فالاستصحاب الذي هو خاص بالنسبة اليها فان قلت لو كان كذلك
لاختص تقدم الاستصحاب بصورة عدم استعمال القرعة اذ مع استعمالها لا معنى لترك الواقع الى الظاهر مع انه مقدم عليها مطلقا قلت مقتضى القواعد
هو ما ذكر الا انا نثبت تقديم الاستصحاب مطلقا بالاجماع المركب على القول بالفصل بين الصورتين فتامل **قوله** لكن ذكر في محله الخ **اقول** وذلك لان
ادلة القرعة كظاهرها مثل ادلة نفي الضرر ورد عليها تخصيصات كثيرة لا يعلم مقدارها فهي مجملة بالنسبة الى الخارج والباقي وليس لها ظهور في الباقي بل
ربما يدعى ان الخارج عنها اكثر من الباقي والتخصيص بالاكثر الصفة جائز عندهم كما ذكره بعضهم في قوله تعالى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من
الغاوين مع ملاحظة قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلا يعمل بالقرعة الا بجابر يوهنها وهو عمل الاصحاب ومن هنا
اقتصر الاصحاب على اجرائها في موارد خاصة مثل مسئلة التشاح في ائمة الجماعة مع عدم المرجح ومسئلة قصور المال عن الحجتين الاسلامية والنذرية
ومسئلة اشتباه الموطوئة بغيرها ومسئلة تزاحم الطلبة عند المدرس والمستفتين عند المفتي او المجتهد مع عدم التسابق والتزاحم على المباح والمشترك
كمعدن ورباط مع عدم قبول القسمة ومسئلة المأذونين في شراء كل منهما صاحبه ومسئلة تلف احد درهمين احدهما للواحد والباقي للاخر ودبعة
ومسئلة تنازع صاحب العلو والسفل في السقف المتوسط وفي الخزانة تحت الدرج ومسئلة الوصية بالمشترك اللفظي بالثلث عن البعيد او العدد
المبهم والوصية بما لا يسع الثلث مع العلم بالترتيب والشك في السابق ومع الشك في السبق والاقتران وفي مسئلة ابتداء قسمة الزوجات ومسئلة
عود النفقة على المنفق عليهم ومسئلة اخراج المطلقة ومسئلة اخراج المعتق ومن عتق بقوله اول ما الله ومسئلة جماعة ومسئلة التداعي في الالتقاط
ومسئلة تعدد السيف والمصحف في الحبوة ومسئلة ميراث الخامسة مع المشتبهة بالمطلقة وميراث الخنثى والممسوح وغير ذلك مما يجده المتتبع في ابواب
الفقه **قوله** المقام الثالث في تعارض الاستصحاب الخ **اقول** ربما يحصل للمبتدي بل المتوسط من المنتهي الاشتباه بين قاعدة البرائة واستصحابها
ولا اختلاط في احكامهما وكذا قاعدة الاشتغال واستصحابها فينبغي ان نتعرض لبيان كل منها وبيان احكامه فنقول لا خفاء في الفرق بحسب المفهوم
فان مفهوم قاعدة البرائة هو انه لا اشتغال عند عدم العلم بالتكليف من غير نظر الى الحالة السابقة ومفهوم قاعدة الاشتغال انه يجب عند العلم بثبوت التكليف

بالخروج عن عهدته باتيان المحتملات من غير نظر الى الحالة السابقة الثابتة منهما وانما الخفاء في الفرق بحسب المصاديق والتحقيق ان الجليل الجلي من النظر يحكم
بالتساوي بينهما وبين استصحابيهما وعدم حصول الانفكاك بينهما لكن النظر الدقيق يحكم بان النسبة هي العموم من وجه فمورد اجتماع قاعدة البراءة
واستصحابها الدعاء عند رؤية الهلال فان قاعدة البراءة واستصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر يقتضيان عدم وجوبه ومورد افتراق الاول
هو ما اذا شك في تعلق التكليف بالكلي ليكون وجوب فرد خاص منه لاجل كونه مقدمة لوجود الكلي او بالفرد ليكون وجوبه لنفسه لا لغيره كما في المطلق
والمقيد كرقبة ورقبة مؤمنة اذ الحاصل الشك في متعلق التكليف منهما فان قاعدة البراءة تقتضي عدم الحكم بتعيين المقيد متعلقا للتكليف لان
الضيق والتعيين بمنزلة زيادة التكليف فينفى بقاعدة البراءة كما ينفى الزيادة واما استصحابها فلا يقتضيه لعدم اليقين بالبراءة عنه حتى يستصحب
لتساوي احتمالي تعلق التكليف بالكلي وتعلقه بالفرد ومثال العكس هو ما اذا شك في كون وجوب فرد من الافراد عينيا او تخييريا فيجري فيه استصحاب
البراءة عن وجوب فرد اخر يحصل به التخيير بخلاف قاعدتها لان مؤداها دفع العقاب وليس المقام مظنة العقاب لدوران الامر بين وجوب ذلك الفرد الاخر
تخييرا وبين عدم وجوبه اصلا واياما كان لم يكن هناك عقاب كما هو شأن الواجبات التخييرية حيث ان العقاب يرتفع بفعل فرد منها عن تلك الافراد
الباقية ومثال اجتماع قاعدة الاشتغال واستصحابها كثير جدا فان اكثر موارد القاعدة من هذا القبيل كالجاهل المصلي الى اربع جهات عند اشتباه
القبلة اذا بقي شيء من الجهات لو كان يصل اليها فيثبت وجوب الصلوة الى تلك الجهة بهما ومثال افتراق كل منهما عن الاخر هو ما اذا دار الامر بين كون الواجب
موسعا او مضيقا بالنسبة الى الوقت كما اذا دفع التسليل الوقت تجري القاعدة دون الاستصحاب لعدم الشك اذ هو من اول الاستصحاب والنسبة
الى ما بعده يكون الامر بالعكس ومثله الشك في كون المأمور به الفوري يراد فيه الفور الحقيقي او العرفي وذكر المحقق القمي ره في مقام التمثيل لمورد افتراق
البراءة عن استصحابها ما اذا صار مرتدا وشك بعد خروج وقته في وجوب قضائها وعدمه بناء على القول بان القضاء بامر جديد فان الدليل هنا كاف في
القاعدة تجري فيه دون استصحابها لتردد الدليل بين ايجاب القضاء وعدمه فلم يتيقن البراءة سابقا حتى يستصحب وفيه ما لا يخفى اذ البراءة عن اصل
التكليف اداء وقضاء ثابتة في حال الصغر فيستصحب ومنه ينقدح ضعف ما ذكره ايضا القصور في مقام التمثيل لما ينص فانه مثل له بما لو علم
المكلف صدور الجنابة والغسل كليهما اعني شك في المتقدم منهما فحينئذ يجري القاعدة بالنسبة الى الاحكام المترتبة على الجنابة كحرمة دخول المساجد
وقراءة العزائم ولا يجري استصحابها لعدم اليقين السابق بالبراءة لتردد الحال بين تقدم الغسل وتقدم الجنابة والتوضيح ان البراءة الثابتة في وقت
عدم تحقق هذا التردد والشك للمكلف يستصحب فيجتمع الاستصحاب مع القاعدة فلا يصلح ذلك مثالا لمحل الافتراق ثم ان ما ذكرناه من كون
النسبة هي العموم من وجه على مذاق المشهور ومشرب الجمهور واما على مذاقنا فالنسبة هي التباين توضيح ذلك ان قاعدة البراءة واستصحابها ان
مقتضى الاستصحاب هو اثبات الحكم الواقعي الذي تيقن وجوده سابقا وشك فيه لاحقا ومؤدى البراءة هو دفع العقاب وهو ليس حكما محمولا على شيء في
الواقع مع ان الشك في اليقين في الاستصحاب جهة المرآتية والشك في البراءة جهة الموضوعية للحكم بعدم العقاب مضافا الى ان هذا الاستصحاب على
تقدير جريانه اصل مثبت لا عبرة به لان عدم التكليف من اللوازم العقلية لاستصحاب البراءة التي معناها عدم العقاب نعم اذا كان اللازم الثابت
من اللوازم الشرعية كما اذا شك في وجوب الفريضة عليه فاذا استصحب البراءة عنها ثبت جواز التطوع له لعدم وقوعه في وقت الفريضة وهو لازم شرعي
لعدم وجوب الفريضة وتوضيحه في قاعدة الاشتغال واستصحابها يتضح بعد ما ذكرناه فان مؤدى الاستصحاب هو الاحكام الواقعية ومؤدى القاعدة
هو اتيان جميع المحتملات ليقين الامتثال وليس ذلك حكما واقعيا محمولا على شيء في الواقع مضافا الى ما مر من انه مع جريانه اصل مثبت لان لزوم
الصلوة الى الجهة الباقية في المثال المذكور من اللوازم العقلية لكون المكلف مأمورا ومطلوبا منه ويظهر الثمرة في جواز اجتماع كل من القاعدتين واستصحابها
في تعدد الدليل وعدمه بناء على ما ذكرنا الحاكم فيها التعارض وفي تعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب اخر قائم على خلافه وعدمه لانحصار
الدليل في نفس القاعدة فيقدم عليها اذ ذاك الاستصحاب وفي ترتب الثواب والعقاب على الاتيان بالفعل بمقتضى استصحاب الاشتغال والتارك له
نظرا الى كون الاستصحاب من الاحكام الظاهرية التي يترتب عليه الثواب والعقاب وعدمه نظرا الى ان الحاكم بالاشتغال هو العقل وحكمه
لا يترتب عليه شيء منهما اذ مدارهما على الواقع وخلافه **قوله** على طبق البراءة والاشتغال آه **اقول** ومثلها اصل الطهارة
فيكون الاستصحاب واردا عليه لان مورده صورة الشك وعدم ترجح احد طرفي الطهارة والنجاسة فمع وجود الاستصحاب يحصل الترجيح بخلافه
له مورد وبعبارة اخرى هو مغيى بغاية العلم في قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر والاستصحاب علم شرعي فلا مجرى له بعد وجوده **قوله**
فما كان بمشاقة آه **اقول** كقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا ان قلنا بكون الاخبار مقررة لحكم العقل واما اذا قلنا ان مفادها اثبات حكم
تعبدي هو الاباحة الظاهرية فان بنينا على الوصفية في الاستصحاب فالحكم كذلك لانه لا ترجيح بكونه دليلا اجتهاديا ولتقدمه على الاصل حينئذ
فيه وان بنينا فيه على السببية فهل يحكم بتقديمه عليها او تقديمها عليه او التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية فيقدم الاستصحاب
في الاولى على البراءة ويقدم المزيل على المزال في الثانية كائنا ما كان الى حد ولا فيقدم الاستصحاب اوجه اوجهها الاخير ولنذكر امثلتها ليظهر
سر ذلك فمثال تعارضهما في الشبهة الحكمية ما اذا شك في طهارة الغسالة بعد ما تلبس بالنجس فمقتضى استصحاب النجاسة ومقتضى اصالة البراءة هو الطهارة

فيقدم الاول على الثاني والسر في ذلك ان الشك في الثواب والعقاب انما هو بسبب الشك في الطهارة والنجاسة ولا يبقى ذلك الشك بعد الاستصحاب
فهو بالحقيقة مزيل بالنسبة الى البراءة في الشبهات الحكمية ومثال تعارضهما في الشبهة الموضوعية مع كون المزيل هو الاستصحاب ما اذا شك في
صيرورة الخمر المعلوم الخمرية خلا فمقتضى الاستصحاب هو النجاسة ومقتضى البراءة هو الطهارة والشك في العقاب وعدمه مسبب عن الشك في بقاء
الخمرية وبعد جريان الاستصحاب يرتفع الشك ومثال العكس مسألة جواز اجتماع الامر والنهي بناء على عدم جوازه وعدم ترجيح لاحد الوجهين
من زوال النهي وزوال الامر وعدم جواز مخالفة العلم الاجمالي فانه لا بد فيها حينئذ من الرجوع الى الاصول لاجمال الدليل اللفظي فيقدم مقتضى البراءة
وهو عدم العقاب على مقتضى استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة وهو فسادها لكون الاول مزيلا بالنسبة الى الاخر اذ الشك في فساد الصلوة مسبب عن
الشك في العقاب واما على القول بجواز مخالفة العلم الاجمالي فيعمل بكلا الاصلين ويحكم بفساد الصلوة وعدم العقاب مع ذلك واما وجه تقديم
الاستصحاب على البراءة في الشبهة الموضوعية مع عدم ورود احدهما على الاخر فلا يحتاج الى البيان **قوله** واما مثل قوله كل شيء آه **اقول**
وجه عدم كونه مثالا ان حكم العقل عدم اخذ المجهول منه لذا ذكروا ان ادلة الاحتياط حاكمة على ما كان من قبيل الاول ومعارضة لمثل هذا الخبر فان
المراد من النهي هو النهي بالخصوص لا النهي من حيث انه مجهول الحكم حتى يقال ان ادلة الاحتياط نهي **قوله** وهذا لا اشكال في الرجوع آه **اقول** لو
كان ورود المنع عن بعض الافراد كافيا للمنع عن الكلي لوجب ان لم نقل باعتبار الاستصحاب ايضا ان لا نرجع الى اصالة البراءة مع ان الامر ليس كذلك
قوله وقد ذكرنا في مسئلة اصالة البراءة آه **اقول** ذكره في بيان حكم الشبهة التحريمية الموضوعية لبداية **قوله** فهو لا يجامع استصحاب التكليف آه
اقول لان الحالة السابقة ان كانت هي وجود التكليف فيكون مورد الاستصحاب وان كانت عدمه فيكون مورد استصحاب البراءة فهما لا يجتمعان في
مورد واحد ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره بعض المعاصرين من انه لا بد حينئذ من ملاحظة مقام التعارض لاستصحابين وترتيب الآثار على وفق ما يتحقق منها
على حسب المذاهب والاقوال واضعف منه ما ذكره ثانيا من امكان نفي الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها بمعنى ان كل من قال بتقديم الاستصحاب على
البراءة قال بتقديمه على استصحابها وكل من قال بعدمه فيها قال بعدمه فيه وجهه يظهر مما ذكرناه **قوله** الا على ما عرفت سابقا آه **اقول**
قد تقدم الكلام فيه في الامر الثاني من الامور فراجع **قوله** ولا اشكال بعد التأمل آه **اقول** قد يدعى كون ذلك مما قام عليه الاجماع وفيه نظر لان
بعضهم خالف فيه وهو ظاهر شيخنا البهائي في حاشية زبدته فانه قال في مقام ذكر فروع حجية الاستصحاب ما لفظه وشك الحائض في انقضاء عادتها
فلا تصلي وشك ولي الطفل المجهول السن في البلوغ بالانبات مع غيبته فيتصرف في ماله بالولاية وشك السيد في موت الابق فيجب فطرته ويجري
عتقه عن الكفارة ولكنه في هذا نظر لمعارضته استصحاب شغل الذمة بالكفارة انتهى فيستفاد منه تقديمه على البراءة دون الاشتغال واستصحابه فلاحظ
قوله فاعلم ان الاستصحابين المتعارضين آه **اقول** اذا لوحظ الاعتبارات والحيثيات كان الاقسام اكثر مما ذكره فانهما اما حكميان
او موضوعيان بالمعنى الاعم منهما فيشمل الحكم الحكم الجزئي والموضوع متعلق الحكم وماهية العبادة والموضوع الصرف والمستنبط او مختلفان ثم الحكميان
اما تكليفيان او وضعيان او مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان وعلى التقادير اما ان يكونا في درجة واحدة من القوة و
الضعف بناء على المظنة في حجيتهما وعدمه او في درجتين وعلى التقادير اما ان يكون الشك في كل منهما سببا للشك في الاخر او يكون الشك في
احدهما كذلك او يكون الشك فيهما مسببا عن امر واحد او عن امرين وعلى التقادير اما ان يكون التعارض ناشيا عن ذاتيهما او عن امر خارج وعلى
التقادير اما ان يتحقق مرجح خارجي لاحدهما او كليهما من جهتين او لا ثم المرجح اما من الاصول او غيرها وعلى الثاني فاما ان يكون من الظنون المعتبرة او غير
وعلى التقادير فاما ان يكونا متفقين في سنخ المرجح او مختلفين وعلى التقادير فاما ان يتحقق الموهن لاحدهما او لا وعلى الاول فاما ان يكون من الاصول او غيرها
الى اخر ما مر وعلى التقادير اما ان نقول بحجية الاستصحاب من باب السببية او الوصفية باقسامهما وعلى التقادير فاما ان يكونا في موضوعين او
موضوع واحد الى غير ذلك من الاقسام المحتملة عقلا وقد يلوح تعارض سائر الاصول العملية مع تعارض الاستصحابين فيرتقي الاقسام الى ما لا يتناهى
الا ان الانسب البحث عن تعارضها في عنوان مستقل كما صنعه شيخنا الاستاد **قوله** وكونهما في موضوع واحد آه **اقول** لا يمكن اجتماع استصحابين
في موضوع واحد وهو فرد واحد واما عدم هذا القسم من الاقسام اذ الغرض تعداد الاقسام العقلية مع انه يصح على طريقة الفاضل النراقي ره
ايقاع التعارض بين استصحاب العدم الازلي وبين استصحاب الوجود على ما مر بيانه **قوله** الا من جهة واحدة آه **اقول** ظاهر هذا الكلام حصر
مباني التقدم والتأخر في المزيلية والمزالية وقد ذكرنا سابقا بعض الموازين الاخر ويظهر مما نقل عن شريف العلماء ره كون الموازين زائدة مما ذكره فانه
ذكر في المسئلة ثمانية اقوال احدها القول بالتوقف وثانيها القول بتقديم الوجودي على العدمي وثالثها القول بتقديم ما هو اكثر موردا على ما
هو اقل موردا ورابعها القول بتقديم الموضوعي على الحكمي وخامسها القول بتقديم ما له مرجح على ما ليس كذلك والتوقف مع عدم مرجح في البين و
سادسها القول بالجمع بين مقتضى الاستصحابين فيما امكن الجمع بان يكونا في محلين مختلفين وسابعها القول بتقديم استصحاب النجاسة على استصحاب
الطهارة وثامنها القول بتقديم المزيل على المزال **قوله** فغير معقول آه **اقول** قد يقال انه معقول وله امثلة لا يحصى منها ما لو القي الكر
على الماء القليل النجس القابل للتطهير دفعة فان الشك في بقاء نجاسة الماء مسبب عن الشك في كون الماء الكر الذي هو مزيل لها كما ان الشك في بقاء طهارة الكر

الشك في كون نجاسة الماء القليل مزيلا لها قوله وما توهم لزوم التخصيص اه اقول وكذا ما توهم الفاضل التراقي من التمثيل بما اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظاهر بتقريب ان اصالة عدم القرينة في الخاص سبب للحكم بارادة الحقيقة وهو سبب لتخصيص العام واصالة عدم تخصيص العام سبب للحكم بارادة
العموم وهو سبب للتجوز في الخاص وكذا لو اشتبه حال فرد من افراد العام انه مندرج تحت العام او الخاص كما اذا قال اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ثم
وشك في ان زيدا فاسق فلو ارتفع الشك عن العام في شموله له وعدمه لارتفع الشك عن الخاص ايضا وكذا العكس فالشك في كل منهما سبب للشك
في الآخر بوجه لا اندفاع في الاول لان الخاص اقوى لانه فهو بمنزلة النص بالنسبة الى العام فالشك فيه سبب للشك الآخر دون العكس وفي الثاني الآخر سبب
هو الذي ترتب عليه السبب لان ان الشكين مترتبان على الاشتباه الخارجي فهو سبب لهما قوله مندفع بان الشك في الاصليين اه اقول فيندرج
حينئذ في القسم الثاني غاية الامر ان المشتبه فيهما تارة يكون معينا متبينا واخرى مبهما مجملا قوله القسم الاول ما اذا كان الشك اه
اقول ويعبر عنهما في الاصطلاح بالمزيل والمزال وربما يعبر عنهما بالوارد والمورود وهو اعم من الاول لانه يتمشى بالنسبة الى جملة من المذاهب في باب
تعارض الاستصحابين فيتمشى في الاستصحاب المتقدم وتقديره والمتاخر كذلك وربما يعبر عنهما بالاجتهادي والفقاهتي وبالمنجز والمعلق وفيه تسامح
قوله مثال استصحاب طهارة الماء اه اقول هذا اذا كان الماء مشكوك القلة والكرية اذ لو تحقق احدهما لم يجر الاستصحاب وهذا المثال من قبيل ما يقع
الشك في الموضوع لكون النجاسة والطهارة منها ومن جملة امثلته ما اذا وقع الثوب المتنجس المغسول غسلا لم يعلم زوال النجاسة معه على الارض الطاهرة
فان زوال الشك عن النجاسة والعلم بوجودها بالاستصحاب يوجب زوال الشك عن الطهارة ايضا ومن امثلة الاحكام ما اذا وقع الشيء الطاهر في الماء الزائل
تغيره من قبل نفسه فان استصحاب طهارة الملاقي يقتضي الطهارة واستصحاب نجاسة الماء الثابتة قبل زوال التغير يقتضي نجاسته ونجاسة ملاقيه لكونه
من لوازمها الشرعية فيتنافيان مع كون الشك متعلقا بالحكم الكلي للماء الزائل تغيره من قبل نفسه مع تعلقه بالموضوع قوله مسبب عن الشك
في بقاء طهارة الماء اه اقول بخلاف العكس اذ لو ارتفع الشك عن الثوب لم يثبت نجاسة الماء الا مع ثبوت القلة ولا تثبت الا على اعتبار
الاصل المثبت مع ان طهارة الماء ملزومة لجريان الاصل الاول وقد تقدم ان الاصل لا يثبت الملزوم وان كانت شرعية فضلا عن غيرها كما لا يثبت
اللوازم العقلية والعادية قوله خلافا لجماعة اه اقول في المسألة وجوه ثلاثة وجدناها في مقابلة الثاني منها القول بتساقط الاستصحابين احدها وهو
الاشهر تقديم المزيل وثانيها وهو مختار بعض الفواضل الجمع بينهما وثالثها الرجوع الى وجوه الترجيح قوله لوجوه اه اقول ومن جملة الوجوه ما ذكره
بعضهم وهو التمسك بالاجماع المركب بيانه انا نفرض موضعا يحصل فيه استصحاب المزيل في الخارج حصول المزال كما في استصحاب نجاسة الثوب المغسول المشكوك
طهارته قبل وقوعه على الارض الطاهرة فانه لا شك حينئذ في صحة التمسك بالاستصحاب المزيل لعدم معارض له ثم في صورة الوقوع يحكم بعدم القول بالفصل
فان قيل الانفكاك بينهما غير معقول فان المزال لا ينفك عن المزيل ولو تعليقا فيتمسك في جانب المزال بالاستصحاب التعليقي فيستصحب في المثال الثاني
طهارة الارض لو قيل وقوع الثوب عليها استصحابا تعليقيا قلت ما سمعته من حجية الاستصحاب التعليقي انما هو في الاحكام دون الموضوعات كما تحرر
ووجه ذلك ان الاحكام الكلية لها تحقق قبل وجود متعلقاتها فيجوز الحكم بان حكم الشيء الفلاني اذا وجد هو النجاسة مثلا بخلاف الاحكام الجزئية
فانها لا وجود لها الا في ضمن الموضوعات الجزئية ومع فرض عدم وجودها فلا يمكن الاستصحاب ويمكن جعل ما نحن فيه ايضا من قبيل استصحاب الاحكام
لم يرتفع العذر ويتضح الامر بتقريب الارض مثلا انما حكم الشارع بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر بطهارتها فالحكم بطهارتها موجود قبل
زمان الشك فيستصحب على تقدير عروض الشك ليس المراد استصحاب طهارة الارض الملاقية للثوب المشكوك حتى يقال انها غير موجودة بهذا القيد ثم
ومنها ان الاصحاب اطبقوا على تقديم الاصول اللفظية المشخصة لموضوع الادلة كاصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة واصالة عدم التخصيص على الاصول
العملية مثلا التعارض لا شك ان الاولى من قبيل المزيل بالنسبة الى الثانية وذلك كتقديم اصالة عدم التخصيص في اوفوا بالعقود على اصل البراءة
عن وجوب الوفاء بالعقد فيما اذا شك في لزوم عقد واورد عليه بان النزاع في هذه المسألة انما يتمشى على تقدير كون مدرك الاستصحاب هو الاخبار
اذ لو بني على الاستناد فيه بالظن لم يتجه هذا النزاع لعدم وجود ظن في طرف المزال بعد تحققه في طرف المزيل لامتناعه وكذا على تقدير الاستناد
بالاجماع فانه لا بد من هذا المجمع عليه من كان مزيلا او مزالا مثل ما اذا شك في نسخ آية وجوب الصدقة قبل النجوى بالرسول صلى الله عليه وآله فاستصحاب
عدمه يقتضي وجوب الصدقة واصالة البراءة يقتضي عدم وجوبها فيبنى على الاول الذي قام عليه الاجماع وشكه سبب للشك الثاني ولو كان الثاني
مما قام عليه الاجماع كان يكونا من الاصول العدمية على ما قيل فلا بد من التخصيص وتعيين معقد الاجماع منهما لامتناع قيامه على الطرفين ثم
يوخذ بالمتعين مع عدم التعيين يكون حالهما كحال الخبرين المتعارضين من غير مرجح حصول الاجمال فلا بد من الرجوع الى دليل آخر وتقديم الاصول
اللفظية انما هو للاستناد الى الظن لا الاخبار ومع الاستناد اليه لا مناص عن ذلك لعدم امكان قيام الظن على المزال كما عرفت قوله كالطهارة
من الحدث والخبث اه اقول توضيح الامثلة انه اذا شك في زوال الطهارة بعد تيقنه يحكم ببقائها ويترتب عليها الاحكام من جواز الدخول
في الصلوة وغيره وكذا اذا شك في بقاء طهارة الماء المغسول به سابقا وكذا اذا شك في بقاء الكرية للماء المعلوم الكرية سابقا او بقاء الاطلاق
للمعلوم الاطلاق سابقا بعد الامتزاج بالمضاف وكذا اذا شك في حيوة الغائب غيبة منقطعة وكذا اذا شك في وجوب الحج عليه من جهة الشك في تعلق الدين به

حكموا باصالة البراءة عن الدين ورتبوا عليها وجوب الحج فانهم قدموا الاصل في الملزومات المذكورة ورتبوا عليها لوازمها الشرعية كطهارة القليل
الملاقي للكر بملاقاته بجواز التوضي منه وكوجوب النفقة ووجوب الحج مع ان الاستصحاب يقتضي عدم تلك اللوازم وليس هذا الا لبنائهم على تقديم
المزيل على المزال فان الشك في اللوازم انما ينشأ من الشك في ملزوماتها كما لا يخفى قوله ونحو ذلك اه اقول مثل حكمهم بنجاسة الغسالة
مع عدم تفصيلهم بين كونها من معلوم النجاسة كالثوب المغسول المشكوك في حصول الطهارة له مع ان الملاقي مستصحب النجاسة كان مسبوقا
بالطهارة قوله فيلزم من اهمال الاستصحاب اقول وبعبارة اخرى اوضح يلزم على الاول التخصيص في ادلة الاستصحاب والاخراج الحكمي بلا دليل اذ الحاصل
من ملاحظة ذلك الاستصحاب مع ادلة الاستصحاب والجمع بينهما حينئذ انه يجب العمل بالاستصحاب الا فيما اذا كان مزيلا بخلاف الثاني فانه يلزم منه التخصص والخروج
الموضوعي في الحاصل حينئذ ان في صورة اجتماع اليقين السابق والشك اللاحق في شيء يجري الاستصحاب ويكون موردا له الا اذا جرى الاستصحاب في
المزيل فانه لا يبقى موردا بالنسبة الى المزال لعدم وجود الشك الذي هو من مقومات مجرى الاستصحاب قوله ومن هنا يظهر فساد ما يتوهم اه اقول فيما
الا ان هذا التوهم لا يتجه الا على القول باعتبار الاصول المثبتة كما عرفت قوله ويندفع بان فرديتها احد الشيئين اه اقول بهذا التحقيق الانيق
للتعليق وهذا البيان القابل للايقان والاذعان يندفع ما قد يتخيل من التدافع بين ما قرره المصنف الاستاذ ههنا وما ذكره في مباحث حجية الظن
في وجه حجية مطلق الظن في دليل الانسداد من حيث ذهب الى انه يقدم الظن المانع اذا عارضه الظن الممنوع كما اذا قامت الشهرة على عدم حجية الشهرة نظرا الى انه بعد ثبوت
حجية الاول بدليل الانسداد لا يبقى مورد للثاني فراجع لتعلم انه انما يتم لو كان اثباته لحجية الاول متقدما على اثباته لحجية الثاني وليس كذلك لشموله
لافراد الظن على نحو سواء وليس بينهما ترتيب في الاندراج تحته ووجه التدافع ظاهر اذ يجري ما ذكره هنا في هذا المقام حرفا بحرف فتوضيح
الاندفاع وضوح الفرق بين الاحكام العقلية المستفادة من الادلة العقلية كدليل الانسداد وبين الاحكام الشرعية كالحكم بحجية الاستصحاب
فان ملاحظة الترتيب ممكنة في الجعليات لكون ملاكها الجعل دون العقليات فان العقل عند حكمه بشيء انما يحكم به على نحو الكلية من غير نظر الى ما
قرر في محله انه مدرك للكليات بالقاء الخصوصيات والغاء الاعتبارات فلا يحكم على وجه الترتيب مع ان خروج الممنوع لو تم هنا فعلى وجه الحكومة
وخروج الاستصحاب في الشك المسببي عن تحت ادلته على وجه التخصص لظهور ترتبه على الاستصحاب السببي مع فرض شمول الادلة للسببي لا يتحقق
حتى يدعى الاندراج ويحتاج الى الاخراج قوله وان شئت قلت اه اقول وان شئت قلت ان الحكم الشرعي بحرمة نقض اليقين بالشك انما
من الاحكام المحمولة للموضوع ومتعلقه الشك المقرون باليقين والشك ولا بد من تقدم الموضوع فبعد الحكم في الاستصحاب المزيل بابقاء اليقين وعدم الاعتناء
بالشك يرتفع الشك في المزال فلا يبقى موضوع ولا حكم وبالجملة الترتيب بينهما طبعي لا اعتباري فلو لوحظ الشك المسببي اولا واجري فيه الاستصحاب
كان تقدمه في قوة التاخر ولا ينافي لحاظ بلا خلاف مقدما او متاخرا كما في الاعتباريات مثل ما ذكره الرياضيون من الحكماء بعد تعريف الجسم بالقابل
للابعاد الثلاثة وبيانا ان معنى الابعاد انه الجسم لم يتعين يرتفع الاشتباه بين الطول والعرض من جهة ان تمايزهما بالتقدم والتاخير فالذي يفرض اولا
هو الطول والاخر هو العرض قوله وتلك الآثار ان كانت موجودة اه اقول ملخصه ان الغرض ترتيب الاحكام والآثار وهي ان كانت موجودة سابقا
لم يحتج في اثبات الاستصحاب المستصحب بل يستصحب نفس تلك الاحكام وان لم تكن موجودة فيستصحب عدمها بناء على هذا التقدير فلا ترتب على
المستصحب فلا يبقى ثمرة فائدة ففي المثال المذكور لو اريد باستصحاب طهارة الماء ترتيب الآثار السابقة كجواز التطهير من الحدث والخبث منه ونحوه من
الاحكام السابقة لم يحتج اليه فيه ولو اريد اثبات طهارة الثوب المغسول به فالمفروض عدم ترتبه عليه على هذا التقدير قوله لغى الاستصحاب في
الملزوم اه اقول يمكن تصوير الفائدة فيما اذا عارض استصحاب عدم اللازم استصحاب آخر كما في استصحاب حيوة الغائب لم يرثه من مورثه فان استصحاب عدم
مال مورثه اليه معارض باستصحاب عدم انتقاله الى الوارث الاخر فيتساقطان ويبقى استصحاب الحيوة انتقال المال الى الغائب لكنه قليل المورد لان
الخروج عن المعونة قوله قبيح بل قبح اه اقول ومنه يظهر سقوط الايراد بان تقديم المزيل على المزال في الاخبار انما هو في موارد خاصة فلا يثبت
المدعى وهو عموم الحكم ثم ان وجه الاقبحية من الترجيح بلا مرجح انه مجرد فعل قبيح وسلوك قسما اثبات امر لم يثبت للترجيح لا السبب المرجح وهذا ترجيح
غير المرجح والفرق بينهما ظاهر قوله ثم انه يظهر الخلاف اه اقول كان بنائهم على الرجوع الى المرجحات الخارجية اذ ليس المزيلية مناطا للتقديم
عندهم فاذا فقد المرجح عمل بمقتضاهما والا فالتخيير كما في تعارض الادلة الاجتهادية ولا يخفى فساد ذلك بيانا ان المرجح لاحدهما الا ان يكون من
الادلة الاجتهادية الناظرة الى الواقع كالشهرة والاجماع المنقول ومن الاصول وعلى الاول فاما ان يكون الترجيح بالنسبة الى مورد الاستصحاب او بالنسبة
الى نفسه فعلى الاول كما في مسألة ملاقاة الشيء الطاهر بالماء الزائل تغيره من قبل نفسه حيث يترجح فيها استصحاب نجاسة الماء بالشهرة فلا يمكن
الترجيح لانه ليس موردا للمرجح والترجيح ولعله اذ الاول ناظر الى مرحلة الواقع والثاني ناظر الى مرحلة الظاهر مع ان ذلك المرجح لو كان حجة في نفسه فهو
المرجع بل يزول به الاصل والا فلا دليل على اصالة حجيته للترجيح من حجية الشهرة ولو على القول بعدم حجيته في تعارض الخبرين انما هي للاخبار العلاجية
وكذا على الثاني كما اذا قامت الشهرة على عدم حجية الاصل المزيل والمثبت وكذا على الثاني من الاحتمالين الاولين وهو كون المرجح من الاصول لان ذلك المرجحات
كان على مرتبة من المرجح لاحد المتعارضين المذكورة كحلية الشك لما نحن فيه فهو الدليل المعمول به ليس مرجحا وان كان في مرتبته فهو المرجع بعد تساقط الاستصحابين ايضا

لا المرجح وان كان مشابها فلا دليل على ترجيحه فما يتخيل كونه دليلا من ادلة التخصيص في ادلة الاستصحاب على تقدير الحمل على المرجح بالفتح وكثرته على تقدير الحمل
بغير نظر الى ان الخارج على الاول هو الخالي عن الترجيح وعلى الثاني هو المرجح بالفتح والمرجح بالكسر خال عن التحقيق ولا يلزم على كلا التقديرين الا تخصيص
واحد لانه لا يلزم فيهما الا رفع اليد عن يقين واحد وان قام على احد اليقينين دليل او على الآخر دليل واحد وحينئذ فلا يتعين الخارج من الاستصحابين
عن تحت الادلة لما ذكر انهما في الاحتمال فيحصل الاجمال فلا بد من الرجوع الى اصل آخر نظير ما ذكر فيما اذا دار الامر بين تخصيصين لفرد احدهما اكثر
فان قلت افراد الآخر لا تصير مرجحا له كما عن الشهيد الثاني في مسألة من مسائل الحج وقد اشرنا اليها سابقا ثم ان التخيير بعد اليأس عن المرجح ايضا مما
لا مجال له في المقام اذ لو استند فيه الى ادلة الاستصحاب فنسبتها الى الاستصحابين على السواء فيفيد التعيين لا التخيير غاية الامر وجوب الرجوع الى الطرح
او تعدد امكان العمل بهما وتساقطهما بعد تعارضهما واجمال دلالتهما حينئذ ولو استند فيه الى الاخبار العلاجية فموردها تعارض الخبرين لا تعارض
كل دليلين مع ان الموجب فيهما ايضا هو احتمال الصدق في كل منهما ولو لخوف التقية وليس الامر في الاستصحابين كذلك كما لا يخفى ولو استند فيه الى حكم
فهو ممنوع في المقام وان كان مسلما في تعارض الخبرين ولو استند فيه الى العقل فالمسلم من حكمه انما هو مع عدم التمكن من الرجوع الى مرجع آخر بعد طرح
المتعارضين كما في تعارض الخبرين وليس الامر في الاستصحابين كذلك لامكان الرجوع الى الاصل الآخر بعد طرحهما لا ابقاء لهذا بعينه بعد طرح الخبرين
المتعارضين لامكان الرجوع الى الاصل بعد طرحهما فالفرق بين المقامين بجعل التخيير في احدهما من باب العقل وموافقا للاصول دون الآخر تحكم لا تأ
نقول يمكن منع كون التخيير في الخبرين المتعارضين ايضا موافقا للاصول كما صرح به بعض الاعاظم قائلا ان التخيير فيهما من باب حكم الاخبار والموافق للاصل
هو الرجوع الى الاصل بعد تساقطهما مع انه يمكن ابداء الفرق بينهما بامكان الرجوع الى مرجع آخر في مسألة تعارض الخبرين لحصول الاجمال في ادلة الاولى
وعدم حصوله في ادلة الثانية وبعبارة اخرى المستفاد من الدليل مطلوبية احد الاستصحابين حيث لا تعيين فيه فيحصل الاجمال ومطلوبية كل من الخبرين
تعيينا وحيث لا يمكن الجمع يحصل التخيير ومفاد الاول من قبيل عدم المقتضي لما ذكرناه من الاجمال والثانية من قبيل وجود المانع وهو عدم امكان الجمع
فيتقدر الزوال بقدر المانع نظير ما حققنا في مسألة عبادات الصبي من ان الصبا مانع على ما يستفاد من اخبار رفع القلم عنه بعد وجود المقتضي وهو عمومات
فتكون شرعية على جهة الاستحباب وليس البلوغ مقتضيا للتكليف حتى لا يكون عباداته من جهة عدم وجود المقتضي ومما بيناه يظهر ما نقلنا عن بعض
الاعاظم اذ لم نعتمد في التخيير على ادلة خبر الواحد حتى يرد لزوم استعمالها في معنيين بل اعتمدنا فيه على العقل بابداء الفرق فتدبر في المقام
انا ذكرنا سابقا موازين التقدم والتأخر وجعلنا الرجوع الى المرجحات غير ... في عرض المراتب الاخر ناعيا على قلة الجهل لما اخذ ذكرناه والمراتب
المراتبية فيكون المراد من المرجحات غير تلك المرجحات وقد قرع سمعك بعضها في كلام من نقلنا كلامه المشتمل على شيئين لا قول لكلا ريب ان اكثرها مما لا
نعم ربما يظهر من بعضهم الاعتناء بكثرة المورد بحيث يقدم الاكثر موردا على الاقل موردا كما في مسألة المتجزي حيث يتعارض فيها الاستصحاب
من المسبوق بالتقليد والمسبوق بالاجتهاد المطلق الذي زال عنه ملكة الاجتهاد المطلق في مرتبة المتجزي ليس بينهما التعارض من حيث الذات
انما انبعث من الاجماع المركب على عدم القول بالفصل بين قسمي المتجزي في جواز عمله برايه فانهم اطلاقا قال بعضهم بوجوب الجمع بينهما بان يعمل كل منهما
باستصحابه لعل السر في ذلك ما ذكرنا من كون التعارض بينهما عارضيا لا ذاتيا والاجماع الذي هو منشأه ليس كاشفا عن الواقع حتى لا يمكن مخالفته
وربما يقدم الاكثر موردا نظرا الى انه يوجب قلة التخصيص في اخبار الاستصحاب بخلاف العمل بالاستصحابين فانه يوجب كثرته ولان كثرة الموارد
كثرة الادلة فيوجب قوة الظن والتحقيق ان كثرة المورد لا يصير مرجحا لعدم دليل صالح عليه فما ذكروه مدخول كما يظهر بادنى تامل نعم يمكن ان يجعل
المثال الخاص للترجيح بطرف قلة المورد بان يعمل كل منهما على ما ادى اليه نظره بملاحظة دليل الافتاء لو سلم جريانه في المتجزي **قوله** والفرق بينهما
اخرى اه **اقول** لعل الفرق بينهما ان مناط صحة العتق هو الملكية كما يدل عليه ما ورد من قولهم عليهم السلام لا عتق الا في ملك والاصل ان الآبق والغائب
لا يخرجان عن ملك المولى ومناط وجوب الفطرة اما العيلولة ووجوب الانفاق وهما منتفيان بالنسبة الى الآبق **قوله** وقد صرح بعض الاصول المعتبرة **اقول**
هذا مذهب بعض العامة على ما نقل الشهيد في قواعده فجمعنا ذكر فروع حجية الاستصحاب ومنها عدم الالتفات لو تيقن الطهارة وشك في الحدث قال بعض
العامة يتطهر لان الصلاة ثابتة في ذمته بيقين فلا تزول الا بيقين الطهارة ورد عليه بالخبر المشتمل في هذه القاعدة ولعل مراده من الخبر ما تقدم من الطهارة
والحدث وارادة اخبار الاستصحاب مطلقا بعيد **قوله** وينبغي ذلك لبعض من عاصرنا اه **اقول** هو المحقق القمي ره فانه ذكر ان تعارض الاستصحابين قد يكون
في موضع واحد مثل له بالجلد المطروح وحكم بالجمع بينهما وقد يكون في موضعين مثل له بالثوب المتنجس ثم حكم بالجمع ايضا ودليله ان كلا منهما مشمول لادلة
الاستصحاب ولا ترجيح بينهما فلا بد من الجمع ورد عليه مضافا الى ما يستفاد من كلام المصنف ره انه ان اراد استصحاب الطهارة التي هي من الموضوعات ووجوب الاجتناب
الذي هو من الاحكام فلا منافاة بينهما لظهور عدم المنافاة بين وجوب الاجتناب عن الشيء وطهارة ملاقيه كما حققنا في الشبهة المحصورة وتوهم ان وجوب
الاجتناب ملازم للنجاسة فيثبتها فيحصل المنافاة فاسد اذ الاصل لا يثبت الملزوم الشرعي كاللازم الغير الشرعي وان اراد استصحاب الطهارة والنجاسة اللتين
كلتاهما من الموضوعات فلا يمكن الجمع كما لا يخفى وما ذكره من ان التخيير في الاستصحاب غير منحصر فيه خروج عن محل البحث اذ الكلام في تعارض الاستصحابين لا التعارض بينهما
على ذلك التقدير هذا خلف مع ان ما ذكره من جواز التيمم على موضع نشر الثوب والتجوز عليه محل نظر لان مقتضى اصالة ... اصل ... والعمل بكل فرد من افراد الاستصحاب

ومنها استصحاب اشتغال الذمة بالصلاة واستصحاب الامر واستصحاب الحدث فيجب العمل بها ومعه لا يمكن القول بجواز التيمم والتجوز عليه وهو ظاهر **قوله** فلا
يجوز الحكم بنجاسة الماء اه **اقول** اذ بعد ثبوت التلازم هناك اصلان يستلزم كل واحد منهما ثبوت امر هو مجرى اصل آخر فلا يجري الاصل
في شيء من الطرفين فاصالة عدم التذكية يستلزم نجاسة الماء الذي هو مجرى اصالة الطهارة وكذا اصالة الطهارة يستلزم طهارة الصيد الذي هو مجرى اصالة
عدم التذكية **قوله** ثم اعلم انه قد حكي اه **اقول** الحاكي هو الشيخ الشريف قدس سره وليعلم ان ههنا مرحلتين احديهما مرحلة المزيل والمزالية والثانية
مرحلة الموضوعية والحكمية ومعقد الاجماع الذي نقله الفاضل التحفة ره يحتمل المرحلتين كما هو التحقيق في كليهما فكما ان الاستصحاب المزيل مقدم على
المزال فكذا الاستصحاب الموضوعي مقدم على الحكمي وان توقف فيه سيدنا الاستاد ره وقد ذكر بعض امثلة المزيل في مرحلة امثلة الجلد المطروح المشكوك تذكيته
فاستصحاب الموضوع هو استصحاب عدم التذكية واستصحاب الحكم هو استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة ومنها الصيد المرمي في الماء القليل المشكوك في ان
موته بالماء او بالرمي فان استصحاب بقاء الحيوة على مذهب من يعتبر اصالة تأخر الحادث الى زمان الوقوع في الماء موضوعي بالاضافة الى استصحاب طهارة الماء
والسر في تقديمه وان كان في الحقيقة كونه مزيلا لظهور ان الحكم يتبع الموضوع ويتبدل بتبدله الا انه يمكن ان يتمسك له بوجوه آخر احدها الاجماع المذكور
ولا يعارضه الاجماع الذي نقله سيدنا الاستاد ره على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي قائما على خلافه لان
المستفاد من كلامه ان فساد الاستصحاب الموضوعي والحكمي في الرتبة حيث حكم بتساقطهما في مسألة نجاسة ماء الحياض حين اتصالها بالمادة بمجرد ملاقات
النجاسة ولو سلم فيفيد تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي لا تقديم كل استصحاب حكمي وثانيها الاجماع المركب القائم فيه في المزيل الحكمي وثالثها
الادلة وغيرها من اخبار الاستصحاب ان له مزية بالنسبة الى الحكمي حيث ان القائل بتقديم الحكمي قائل بتقديمه دون العكس ورابعها ما اشار اليه الاستاد ره في توجيه كلام الشيخ
ره من بناء العقلاء والعلماء واستمرار السيرة عليه **قوله** ولعلها مستنبطة اه **اقول** كانه اراد انه من قبيل دعوى الاجماع على القاعدة
نظير الاجماع المدعى في حجية الخبر من مثل المرتضى ره القائل بعدم حجيته **قوله** مع ان الاستصحاب في الشك السببي اه **اقول** اراد ان مدرج الاستصحاب
السببي في معقد الاجماع المذكور ومراد ما ذكر بعضهم هذا الاجماع في مقام الاستدلال على تقديم الاستصحاب السببي تقريبه من وجهين احدهما ما اشار
اليه المصنف ره وملخصه ان مورد الاستصحاب المزيل موضوع للاستصحاب المزال دائما فيكون المراد من الموضوع موضوع الاستصحاب من غير اختصاص له بالامور الخارجية
غاية الامر تحققه في الاغلب بالنسبة الى الامور الخارجية فيكون مؤدى معقد هذا الاجماع كمؤدى عبارة بعض الافاضل من ان الاستصحاب في التوابع الذي
لا يعارض الاستصحاب في المتبوعات والملزومات وثانيها ان يكون المراد من الموضوعي هو المزيل نظرا الى ان الشك فيه الغالب هو الشك في الموضوع وهذا الوجه
اولى كما لا يخفى على المتأمل فتأمل **قوله** واما القسم الثاني اه **اقول** من جملة امثلته في الموضوعات مسألة واجدي المني في الثوب المشترك حيث ان الشك
انما هو في الجنابة وفي الاحكام مسألة اتمام الماء كرا حيث يرجع الشك فيه الى الحكم الكلي وان الشارع هل حكم بطهارة هذا الماء اولا **قوله** كما لو علم
اجمالا اه **اقول** يمكن الفرق بين مثل هذا المثال الذي هو من الشبهة المحصورة في المكلف به وبين مثل مسألة واجدي المني في الثوب المشترك مما يكون من قبيل الشبهة
في المكلف بان يحكم بالاحتياط في الاول حيث يستلزم عدمه المخالفة للخطاب التفصيلي بالاجتناب عن النجس بخلاف الثاني فيعمل فيه كل من الواجدين باستصحاب
طهارته ومثل هذه المخالفة كثير في الشرعيات كما في مسألة اقرار احد الزوجين بالزوجية وانكار الآخر **قوله** كما في الماء النجس اه **اقول** فان استصحاب طهارة
احدهما ونجاسة الآخر يمنعه الاجماع لاتحادهما فيطرح الاصلان ويرجع الى اصل آخر وهو اصل الطهارة عند جماعة من قدماء الاصحاب **قوله** وجهان اه
اقول هو التساقط والعمل بكليهما معا **قوله** كما اذا علم اجمالا بطرو الجنابة اه **اقول** فان اصالة عدم طرو الجنابة على المكلف غير معارض باصالة عدم الطرو على
غيره اذ ليس له محل ابتلاء وقد سبق تحقيقه في مباحث اصالة البراءة **قوله** ولو لم يعارضه حلاه **اقول** وذلك لانه لا يترتب عليه شيء كما لا يترتب على الاول ايضا
تفريط الوكيل قال المحقق الثاني ره في شرح القواعد بعد تعليل تقديم قول الموكل بموافقته للاصل المذكور ما لفظه فان قيل الموكل يدعي على الوكيل
الخيانة بتصرفه على خلاف ما امره فيجب ان يقدم قوله باليمين لانه منكر والاصل عدم الخيانة قلنا هذا انما يتجه اذا اتفقا على الوكالة وذلك منتف هنا
لان اختلافهما في صفة التوكيل يقتضي الاختلاف في اصل التوكيل فلا يكون وكالة عند تحقق الحلف فلا وجه لتقديم قوله حينئذ انتهى **قوله**
وكذا لو تداعيا في كون النكاح اه **اقول** كلمات الاصحاب في هذه المسألة مختلفة فيظهر من بعضهم انها من قبيل التداعي لا الدعوى فيحلف كل منهما على
نفي مدعى الآخر وينفسخ العقد ظاهرا وكل مكلف بما يعلمه واقعا وهو الذي اختاره بعض مشايخنا ويظهر من آخرين انها من قبيل الدعوى فحكم بعضهم بتقديم
قول مدعي الانقطاع لاصالة عدم الدوام لا اصالة عدم وجوب النفقة والقسم والارث وغيرها وهو ظاهر المصنف ره هنا وبه صرح صاحب المقامع في موضع
من كتابه فجعل مدعي الدوام من قبيل المدعي فيلزم عليه اقامة البينة وان اختار ثانيا بجعل المسألة من التداعي والحق ان القول قول مدعي الدوام لاصالة
عدم التقييد بالمدة والاصل اللفظي مقدم على الاصل العملي وهو ظاهر من بيانها اخيرا وبه صرح المحقق القمي في جامع الشتات في كتاب القضاء وصاحب المقامع
ايضا في موضع آخر من كتابه **قوله** خاتمة في التعادل اه **اقول** بعضهم ذكر التراجيح بلفظ الجمع ولكل وجه اذ قد يلاحظ
نفس الحالة والفعل فيناسب الافراد وقد يلاحظ افراد الترجيح واقسامها بالنظر الى اقسام المرجحات فيناسب الجمع والانسب لفظا ومعنى هو الافراد ثم انه
قد نقل ان جعل الاصوليين سيما المتأخرين منهم هذه المسألة خاتمة للمباحث مع ان ... من المسائل الاصولية والاولى ذكرها في طي المباحث ويمكن توجيهه

اندراجها في مسائل الاصول اظهر من اندراج كثير من المسائل فيها كمباحث الالفاظ التي جعلها بعضهم من المبادي اللغوية ومقتضاه ان لا يكون من مباحث
الاعيه موضوعها مما يتعلق بالكتاب والسنة اذ لا يبحث في الامر والنهي مثلا من حيث كونهما شرعيين واردين في الكتاب والسنة وكمباحث حجية خبر الواحد
التي ذكر بعضهم انها من المسائل الكلامية دون الاصولية لان الموضوع في علم الاصول هو الدليل بوصف الدليلية والخبر انما يكون دليلا بعد ثبات الحجية
ولا بد مثله على هذه المسألة اذ لا يبحث فيها عن الحجية والدليلية بل عن احوال الدليل من التعارض ونحوه وكمباحث الاجتهاد والتقليد التي جعلها بعضهم
من المسائل الكلامية ايضا نظرا الى ان البحث فيها انما هو بحث في الحجة والمرجع الى غير ذلك من الامور المشتبهة التي اختلف في كونها من مسائل الاصول
وان كان للنظر فيما ذكروه مجال واسع فان موضوع مباحث الالفاظ وان كان عاما الا ان المقصود معرفة احوال الكتاب والسنة وللايعبر عنها بمشترك
الكتاب والسنة وهو داخل في المسائل الاصولية وكذا البحث عن حجية الخبر الواحد نظرا الى ان موضوع علم الاصول هو ذات الدليل او ان البحث
في الحقيقة الى ان السنة هل تثبت بالخبر اولا وبعبارة اخرى هل يثبت قول المعصوم عليه السلام الذي هو حجة قطعا بالخبر اولا بل لا بد في الثبوت من التواتر
وليس البحث في انه اذا ثبت قول المعصوم عليه السلام فهل هو حجة ام لا حتى يدخل في المسائل الكلامية وبما ذكرناه يسهل ادخال مسائل حجية الكتاب
الاجماع ودليل العقل في مسائل الاصول ومما يرشد الى كون هذه المسألة من مسائل الاصول في مقابله ان اندراجها في الفقه انما لو كانت فقهية
لامكن اعمال المقلد لها بعد الاخذ عن المجتهد ولا يمكن هنا الاحتياج اعمالها الى فهم سند الاخبار ودلالتها واشتراط ذا تأملت في امارات غير المسألة
في منعا الاندراج في العلوم تجدها موجودة هنا الا ما قد يخفى وجوده ثم ان الثمرة تظهر في جواز التمسك بالاخبار العلاجية فيها على تقدير كونها
فرعية وعدمه على تقدير كونها كلامية او اصولية الا عند من يكتفي بالظن في الاصول ثم ان وجه جعلها خاتمة مع اندراجها في مسائل الفن
تأخرها عنها طبعا فتدبر **قوله** وغلب في الاصطلاح اه **اقول** لا فرق في ذلك بين ان يكون المدلول هو المدلول المطابقي او التضمني
او الالتزامي بان يكون المدلول المطابقي لاحدهما منافيا للمدلول الاخر ويكون جزئه منافيا له او لجزئه او لازمه منافيا له او لاحدهما ولا بين ان
يكون التنافي بالذات وهو ظاهر او بالعرض بان يكون سبب التنافي امرا خارجا عن مدلول احدهما مثاله ما ورد ان المسافر اذا خرج عن مكة الى عرفة
والتنافي بينهما اربعة فراسخ قصر صلوته وورد ايضا انه اذا سافر الى اربعة فراسخ لم يفطر صيامه فهذان لا منافاة بينهما بحسب الذات لكنه قام الاجماع
ودل الدليل على الملازمة بين القصر والافطار فالتنافي انما حصل بالنظر الى الاجماع والدليل يمكن ادخال هذا القسم في الدلالة الالتزامية بتعميم
اللزوم بحيث يشمل اللزوم الشرعي وهذا الذي ذكرناه من كون التنافي ذاتيا او عرضيا مما اراده بعضهم في التعريف لكن لا يوافق لما ذكره الاستاد
كالسيد المجاهد من ان الذي ذكره المصنف الاشارة وهو الحق مما ذكرناه وذكرنا ذلك لان التعارض بالعرض لامر خارج انما هو فيما اذا كان الامر الخارج
قطعيا بحيث لا يجري فيه التعارض واما اذا كان مما يمكن ان يرفع اليد عنه فلا يلاحظ احكام التعارض بالنسبة اليه على مقتضى تعريف المصنف فان التعارض
بناء على ذلك هما الدليلان مع هذه الضميمة الخارجية فيجري احكام التعارض من الترجيح والتخيير وغيرهما بالنسبة الى الضميمة ايضا وانما على ما ذكرنا
فلا فان المتعارضين بناء عليه هما الدليلان من دون ضميمة الامر الخارج وانما هو سبب لوجود التعارض والتعريف لاخصر الاسلم هو الذي ذكره في العويز
قوله ولذا ذكروا اه **اقول** لا يخفى ان ذكر الدليلين بناء على انه انما يتحقق التعارض والا فقد يكون التعارض بين ازيد من دليلين فيشمله
التعريف ايضا كما يشير الاشارة اليه لو ذكر الدليل مفردا وجعل اللام للجنس كان اظهر **قوله** على وجه التناقض **اقول** او على وجه العموم من وجه
اما التنافي على وجه العموم مطلقا فالظاهر خروجه عن معنى التعارض اذ التعارض فيه صوري ابتدائي وبعد التأمل يقدم الخاص على العام قطعا فلا
يلاحظ احكام التعارض بالنسبة اليه ويشير بخروجه عبارات القوم في تعريف التعارض كالمعتبر فانه عرفه بتنافي الدليلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما ولا ريب ان
العام والخاص المطلقين يمكن الجمع بينهما ومنهم من جعله من موارد التعارض كبعض الاواخر وفيه ما فيه ثم ان المراد من الدليل الذي يقع فيه التعارض هل
هو الدليل القائم على الحكم الواقعي او يشمل الدليل القائم على الحكم الظاهري الذي يسمى في الاصطلاح بالاصل ظاهر كلمات القوم هو الثاني لكنه
اصطلاح كثير من المتأخرين حيث سموا بالاصل ما سمى بعضهم بالدليل الفقاهتي في مقابلة الدليل الاجتهادي كما تقدم مع ان التعارض بين الدليل
والاصل او بين الاصلين مما لا يعقل غالبا اذ عرفت ان عبارة عن تنافي الدليلين ولا تنافي بين مدلول الدليل والاصل لانه فرع التقابل مع ان
موردهما مختلف بالنسبة الى الدليل وكذا لا تنافي بين مثل الاستصحاب والبرائة لتقدم الاول على الثاني لان اخذ فيه الجهل بالواقع والاستصحاب كالرافع
وهو يمنع التعارض المتفرع على التقابل نعم يحصل التعارض بين الاستصحابين ثم ان اخذ الدليلية في التعريف يشير الى ان التعارض لا يتحقق بين الامارات
وهو كذلك الا ان الامارات ايضا مما قام الدليل على اعتبارها فهي من الدليل والا لم يكن موردا للتعارض اذ التعارض انما يتحقق في مقام العمل فلا يكون
فيها دل الدليل على نحو العمل به فما ذكره بعض المحققين من وقوع التعارض بينهما فهو محل نظر ولو اريد من الامارة الدليل القائم على الموضوعات فهو خارج
عن محل النزاع اذ الكلام في مبحث التعارض انما هو في التعارض في الاحكام فتأمل **قوله** والا لم يمتنع اجتماعهما اه **اقول** اي اجتماعهما
في العمل والا فاجتماعهما لا ضرر مع تعدد الموضوع بمعنى الامتناع **قوله** فلا يقتضي الاصل حليته اه **اقول** قال في الحاشية المنسوبة اليه هذا
حال الاصل بعد اطلاع المجتهد على الدليل واما نفس الدليل الدال على حكم الشيء مع قطع النظر عن اطلاع المجتهد عليه فهو شرط العمل مع قطع النظر عن

كونه معلوم الحكم او مجهوله وهو الحكم الشأني الغير المنجز على المكلف ولا منافاة بين الحكم الشأني لذات الفعل من حيث هو ثبوت ضده للفعل من حيث
صفة جهالة الحكم وللك ان تعبر بجهل بالحكم في دليل الاصل صفة المكلف فنقول لا منافاة بين كون المكلف من حيث هو محكوما بالحكم الشأني ومحكوما
بضده الفعلي من حيث هو كونه جاهلا بالحكم لكن الاول اوفق بادلة الاصول انتهى **قوله** فالحكم بالحرمة ليس طارحا للاصل اه **اقول** وذلك
لانه رافع لموضوع الاصل فيقدم عليه وليس هذا الامر مختصا بالدليل والاصل بل يجري في الدليلين والاصلين ايضا فكل اصلين او دليلين يكون
احدهما متاخرا عن الاخر بحسب الرتبة ويكون جريانه فيه رافعا لموضوع الاخر يقدم على الاخر ولا يلاحظ الترجيح بينهما وقد خفي هذا على كثير من الاعلام
حيث حكموا بوقوع التعارض بين ادلة نفي الحرج وادلة اثبات التكاليف فحكموا بترجيح الاولى من جهة عمل الاصحاب ولم يلتفتوا الى انها حاكمة على الثانية
لانها تبين بمدلولها اللفظية ان التكاليف انما هي في غير مورد الحرج **قوله** نظير الدليل الدال اه **اقول** من جملة امثلتها الواضحة ما تقدم من حكومة الادلة
النافية للعسر والحرج ومن جملة امثلتها الخفية حكومة خبر الواحد على الاستصحاب توضيحه انا اذا فرضنا ورود خبر على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب وهو حكم
بيقاء الحالة السابقة في ظرف الشك ثم البقاء فيحكم بعد ملاحظة ادلة حجية الخبر الدالة على وجوب تصديق خبر العادل وتنزيل ما يخالفه منزلة العدم
وجعله واقعا كما في صورة العلم بكونه حاكما على الاستصحاب المقابل له فلو فرض انه لم يكن للاستصحاب حكم كان ذلك لغوا اذ ليس لاحتمال الخلاف حكم في
نفسه بل يطرح الخبر فالخبر بملاحظة ادلة حجيته حاكم على الاستصحاب لكنه لا يخلو عن خفاء كما يرشد اليه التأمل في تعريف الحكومة **قوله** والفرق
بينه اه **اقول** قد مر بعض الكلام فيه ونقول هنا توضيحا للواضح ان محصل الفرق ان التخصيص انما هو بحكم العقل بعد اجتماع العام والخاص
فلا بد ان يكون المراد من العام هو الخاص بخلاف الحكومة فان الحاكم مفسر للمراد من العام ومبين له بمدلوله اللفظي من غير حاجة الى قرينة عقلية **قوله** هذا
كله على تقدير اه **اقول** توضيح المقام ان الحال في الفاظ الحقيقة يحتمل وجوها ثلاثة احدها ان يكون اعتبارها من جهة عدم القرينة في الواقع وهو
حينئذ حاكم اذ لم يعلم كونه قرينة حتى يرتفع به موضوعها وهو عدم القرينة واقعا ليكون واردا عليها لكن الشارع نزله منزلة القرينة المعلومة فلا بد
ان يرفع اليد عن ظاهر العموم للتنزيل المذكور ولا نعني بالحكومة الا هذا وثانيها ان يكون اعتبارها من جهة عدم القرينة ولو ظاهرا فالنص حينئذ
وارد عليه لانه قرينة ظاهرا فيرتفع موضوع الاصل وثالثها ان يكون اعتبارها من جهة الظهور العرفي وحينئذ يكون واردا عليها ايضا لانه لا يبقى
ظهور بعد ورود الخاص لبناء العرف على العمل بهذا الظهور **قوله** فان اصالة الحقيقة او العموم اه **اقول** وجه تخصيصهما بالذكر انهما
اصلان وغيرهما يرجع اليهما او لانهما اقويها **قوله** ثم ان التعارض اه **اقول** تفصيل الكلام في المقام ان الطرق المعتبرة امور احدها القطع ولا
شك ان اعتباره انما هو بنفسه لا بجعل جاعل ولذا لا يطلق عليه الدليل لان الدليل في الاصطلاح عبارة عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري وليس القطع كذلك لانه عبارة عن الوسط في الحجة وليس هو كذلك كما مر في اوائل الكتاب وثانيها الظن الفعلي الشخصي كما في الظن البرائي عند
بعض وكما في الاستصحاب عند شيخنا البهائي وثالثها الظن النوعي المطلق ورابعها الظن النوعي المقيد بعدم الظن بالخلاف وليس في الادلة
ما يكون اعتباره من باب التعبد الصرف بان يقطع فيه النظر عن الواقع كما في اصل البرائة والاستصحاب والتقليد فيحصل من ضرب هذه الاربعة في مثلها
عشر صور من التعارض الا ان ستا منها مكررة في المرتبة الثانية واحدة وفي الثالثة اثنتان وفي الرابعة ثلاث كما لا يخفى وبعد طرحها يبقى عشر صور
ست منها خارجة عن مورد التعارض وهي القطعيان سواء كانا عقليين او نقليين او مختلفين لاستلزامه تحقق صفة القطع في طرفي التناقض وكذا القطع
بالمتنافيين بل ولو عند التأمل الى القطع بوجود الشيء وعدمه والقطع مع الظن الفعلي اذ لا يبقى الثاني مع وجود الاول اذ المأخوذ في القطع عدم
احتمال خلافه فكيف يجامعه احتمال وجوده والقطع مع الظن النوعي بكلا قسميه المطلق والمقيد اما الاول فلان الادلة الموجبة للادلة الشرعية غاية ما يعتبر
مطلقا حتى في صورة حصول القطع والصور الباقية داخلة في مورد التعارض وهي الظنان النوعيان مطلقا والظن النوعي المطلق مع المقيد والفعلي واما
القطع النوعي مع مثله فلا يعقل له معنى اذ حجية القطع واعتباره انما هو من جهة حصوله بالفعل فمع زواله لا يبقى ما يقتضي اعتباره فما يفيد القطع نوعا
بل هو غير قابل للجعل كما سيشير اليه فيما سيأتي ومما حققنا يظهر ان ما ذكره المحقق القمي ره من عدم وقوع التعارض بين قطعيين ولا بين قطعي وظني
ويقع بين ظنيين مما وقع في محله ولا يرد عليه ما اورد بعض معاصريه كصاحب الفصول والمناهج والضوابط من ان المراد بالقطعيين ان كان القطعيين
في الصدور فنمنع عدم وقوع التعارض لوقوع التعارض بين الايتين والخبرين المتواترين والاجماعين وان كان القطعيين في الدلالة فان كان المراد كونهما
كونهما قطعيين فعلا فعدم وقوع التعارض مسلم ولكن وقوع التعارض بين الظنيين الفعليين ايضا واراد الفعلي في القطع والشأني في الظن ففيه تفكيك
وان كان المراد كونهما قطعيين شأنا فعدم الوقوع ممنوع لعدم التناقض وايضا عدم الوقوع بين القطعي والظني غير مسلم غاية الامر ترجيح القطعي وهو تعارض
توضيح عدم الورود اما في الاول فلان مراده من عدم الوقوع في القطعيين انما هو بالنظر الى جهة القطعية وفي الايتين ونحوهما يقع من جهة الظنية وهي
جهة الدلالة لا الصدور فيكون في الحقيقة من تعارض الظنيين واما في الثاني وهو النقض بالظنيين ولزوم التفكيك فلان التفكيك انما يستهجن اذا
كان عن غير وجه وليس المقام كذلك لعدم تصور القطع الشأني واشتراط الظن بعدمه وبين الفعلي مع استحالة التعارض بين الفعليين منه فلا بد من ارادة
الشأنيين واما في الثالث فلان التعارض معناه التنافي وهو فرع المقابلة والمقاومة كما عرفت ولا يعقل ذلك بين القطعي والظني فلا يعد تعارضا بل هو

تقبل الترجيح لا الترجيح نعم يرد على المحقق القمي ره الذي هو من ارباب الظنون المطلقة ان التعارض لا محل له عنده هو ولا ارتياد الظن المطلوب الظن الفعلي وقد عرفت عدم وقوع التعارض فيه ومنه يظهر انه لا محل له عند القائلين بالظن الطريقي من ارباب الظنون الخاصة ايضا كصاحب الفصول واخيه المحقق لان الدليل المعتبر عندهم هو ما يحصل الظن الشخصي باعتبار فلا يحصل الظن باعتبار الشارع لكلا الدليلين وكذا عند القائلين باعتبار الوثوق والاطمينان بالحكم الواقعي من الادلة كما هو الحق الحقيق فانه لا يمكن حصول الاطمينان في الطرفين ولا مفاد منه لغير المفيد للاطمينان معه ما يفيده فانحصر التعارض في مذهب القائلين بالظنون الخاصة فتدبر **قوله** اذ ليس هنا ما يكون اعتبار اه **اقول** جعل صاحب الفصول من القطع النوعي دليل القول بالجبر المعارض بالضرورة المفيدة للقطع ايضا **قوله** في القضية المشهورة اه **اقول** وقد ادعى عليها ابن ابي جمهور الاجماع ونفى الخلاف عنها في تمهيد القواعد والقوانين **قوله** اولى من الطرح اه **اقول** مرادهم من الاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله الاية وهو صريح محكي العلامة في التهذيب نعم قد يستدل في مقام الجمع باولويته من الطرح كما في العام والخاص فلا بد ان يراد من الاولوية معناها التفضيلي بان يراد ان الجمع اولى دلالة وبتعيين ببطلان ترجيح المرجوح لئلا يلزم المحذور كذا ذكره بعض الافاضل **قوله** قال الشيخ ابن ابي جمهور اه **اقول** حاصل مراده ان المراد من الجمع هو التصرف في الدلالة بارجاع احد الدليلين الى الاخر كالعام الى الخاص وكحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية ويقابله الطرح وهو التصرف في غير الدلالة بل في السند بحمل سند احدهما على التقية دون الاخر ووجه الصدور وكحمل احدهما على التقييد دون الاخر وكالحكم بالتخيير **قوله** واستدل عليه تارة اه **اقول** المستدل هو الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد على ما حكي عنه قال في القوانين بعد نقله عنه ما لفظه ولم يحقق معنى لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم المرجح والا فقد يوجب المرجح لاحدهما او يوضح ان بعد تعريه وجوب الجمع على ان الاصل في كل الاعمال الاحاجة الى قوله لاستحالة الترجيح بلا مرجح لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا ثم وجه كلامه بان المراد انه اذا امكن العمل بكل منهما فلو عمل بواحد وترك الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح بل لا معنى محصل له في هذا المقام لانهم يقولون بالجمع مع وجود المرجح ايضا ثم وجه اذ المفروض ان موضوع الحكم يتعارض الدليلين بعد الجمع فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد حجة ودليل على شيء اخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لتركه مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان مسئلة ثبتت بالكتاب واخرى منافية له بخبر واحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على حجيته واورد عليه صاحب الفصول بان مقصود الشهيد ره هو لزوم الترجيح بلا مرجح في ترك الجمع لا في ترك العمل باحدهما بعد الجمع اذ لا اشكال حينئذ في وجوب العمل بهما بعد ثبوت حجيتهما لعدم المنافاة حتى يستند فيه الى لزوم الترجيح من غير مرجح بل لا يستقيم التعليل لجواز وجود مرجح في احدهما بل كان للارجح او يعلل بان مراعاة المرجحات يتوقف على وجود منافاة بين الدليلين توجب العمل بهما وقد وجه هو كلام الشهيد بوجه اخر سليم عن الايراد باعتقاده وحاصله ان مراده بالامكان هو الامكان بحسب متفاهم العرف ومراده من التعليل انا اذا علمنا باحد المتعارضين وطرحنا الاخر مع امكان الجمع لزم ذلك اذ ليس طرح احدهما والعمل بالاخر اولى من العكس اذ لا تصلح المرجحات الداخلية والخارجية للترجيح مع امكان الجمع بحمل الظاهر على الصريح مثلا اذا تعارض العام والخاص وكان الاول اقوى سندا فقوة سنده لا تصلح للترجيح مع ضعف الدلالة واورد عليه في المناهج ايضا بان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما كان هناك امران لم يمكن فعلهما معا ففعل احدهما ترجيح بلا مرجح اما لو كان امران وجب فعلهما ويمكن جمعهما ففعل احدهما وترك الاخر لا يقال انه رجح احدهما على الاخر فان من ترك صلوة الصبح وصلى المغرب مثلا لا يقال انه رجح صلوة المغرب نعم قد يقال في مقام الذم لو كنت تترك احديهما فلم رجحت صلوة المغرب هذا ايضا يرجع الى لابدية ترك احديهما ولو بجهة الدواعي الباطلة **اقول** لا يخفى ما في كل من الايرادين والتوجيهين من الاعتراض لما الاول فلانه انما يتم اذا حمل التعليل على ما فهمه وهو خلاف الظاهر بل الظاهر ان العلة متعلقة بالجملة الاولى وهي بيان ان الاصل الذي ادعاه والمختار المراد ان الاصل هو الاعمال لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح ويمكن ايضا ان يتعلق بما يفهم من الكلام من وجوب الجمع دون مجرد الجواز او الاولوية واما ثانيا فلان العلة اما ان تتعلق بما ذكرناه او بالجمع فعلى الاول لا حاجة الى ما ذكره وعلى الثاني فيلزم استناد ذكر الاصل اذ هو في قوة التعليل للجمع نكانه قال يجمع بين الدليلين مهما امكن لان الاصل اعمال كل دليل ودليل الاصل هو استحالة الترجيح بلا مرجح كما ذكرناه فلا حاجة الى هذه العلة الاسناد للعلة الاولى مع ان الظاهر ارادة تعليل مستقل مع ان قوله فبعد ملاحظة القرائن الخ لا يصح اذ لو جعل تقية ما فرضه لم يحتج فيه الى قرينة لانه فرض مسئلة ثبتت بنص الكتاب واخرى منافية لها بخبر الواحد فلا يحتاج شيء منهما الى قرينة لفرض التباين ولو جعل من تتمة توجيه الجمع لم يصح ايضا اذ الترجيح بلا مرجح فيه صار سببا لبطلان العمل باحد الدليلين عنده وقد جعل ذلك في كلام الشهيد ره علة لبطلان اسقاط احد الدليلين لا قرينة في المقام لا في الاول ولا في الثاني ممن ابرز القرينة واما الثالث فلان المراد من المرجح بناء عليه هو المرجح العرفي كما لا الترجيح بدونه مع وجود المرجح الشرعي من قوة السند ونحوها ممنوعة واما الرابع فلان ترك الجمع مع المفروغية عن عدم جواز ترك كلا الدليلين عبارة اخرى عن العمل بواحد من الدليلين الذي هو عبارة اخرى عن ترك العمل بكليهما واما الخامس فلان الترجيح انما هو في مقام الالتزام والاتيان استحقاقا فعل ويرده

غيره واما في مقام ايجاد الفعل في الخارج والمراد هو الثاني ولا يجري فيه ما ذكره المعترض مع ان المراد احد الفعلين اللذين يمكن الجمع بينهما انما يجعلهما واجبين او اعتقادا ثم يختار فعل احدهما وترك الاخر كما اشار اليه المعترض في اخر كلامه والتحقيق ان يقال في توجيهه مضافا الى ما استفيد من كلماتنا ان العمل لما كان مقدما على الابطال للاصل المذكور فههنا اما يعمل باحدهما دون الاخر او بكل في وجه دون الاول وهو عمل بلا سند بل سند وتبعية ورده مثلهما في الدليل الاخر ترجيح بلا مرجح ولو قيل يمكن فرض المرجح فلا يتم الاطلاق قلنا مقصوده فيما امكن الجمع ويرفع به التعارض والا فيندرج فيما تعارض الدليلان ولاحدهما مرجح ظني وهو كغيره من علمائنا يقدمه فانه المرجح على الاخر خلافا لقوم من العامة فاذا يتعين العمل بكل بوجه لتعارض الدلالتين الاصليتين وتساقطهما فيتبع الدلالتان التبعيتان لكنه يتم فيما قام على ارادتهما شاهد والا فالمفروض تبعية الدلالة فبرفع الاصل يرتفع التابع فتامل **قوله** واخرى بان دلالة اللفظ اه **اقول** يتقرر الاخراج بتقرير وبيان هو ان ابعده دفع اليد عن كليهما والعمل بكليهما والعمل باحدهما دون الاخر والعمل بكل منهما في بعض مدلوله والكل باطل سوى الاخير اما الاول فلانه خلاف الاصل اذ الاصل هو الاعمال واما الثاني فلان المفروض عدم امكانه واما الثالث فلاستلزامه الترجيح من غير مرجح وبتقرير ثان ان لكل من الدليلين دلالتين اصلية وتبعية والاصل العمل بكل منهما فيهما والتعارض مانع منه فاما لا يعمل بشيء من الدلالات الاربع او يعمل ببعضها والتقدير الضرورة بقدرها يتعين الثاني وهو اما يكون بالعمل بواحدة منها او اثنين او ثلث ولدفع الضرورة بالاخير يتعين هو العمل بثلاث دلالات تبعيتين واصلية لا اصليتين وتبعية لعدم انفكاك تبعية كل عن اصلية فيتعين العمل بهذه الثلاث وهو يكون بان يعمل باحدهما من جميع الوجوه والاخر بعضها **قوله** وهو اولى مما يلزم اه **اقول** اعترض عليه العلامة ره في محكي التهذيب بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك ان الاولوية العمل باصل وتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين ونظر فيه بعضهم بان العمل باصل وتابع انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من الدليلين واما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا اذ يلزم منه تعطيل اللفظ الاخر القابل بالكلية والتاويل اولى من التعطيل ومال الاعتراض الى منع صغرى الدليل وتبديلها بصغرى اخرى وضم كبرى اخرى لاثبات خلاف مطلب المستدل ومال الرد الى منع كبرى المعترض وتبديلها بكبرى اخرى غير كبرى المستدل واثبات المطلوب فهو اثباته بدليل اخر لا تصحيح لدليل المستدل كما لا يخفى والمحقق القمي ره بعد ان بين التنظير بين مناقضة المعترض بان العمل بالدليلين حينئذ خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر لاصالة البراءة واستحالة العمل على ما ورد عليه او وجه المحقق على اصل الدليل والايراد والرد بما لا يطيل بذكره والنقض والابرام فيه والتحقيق انه لا معنى لاخذ بعض مدلول الدليل دون البعض الاخر اذ هو العمل بما لا يرضى به الشارع اذ المفروض انه اراد الكل ولم يرد البعض الا في ضمنه فالعمل بالبعض ليس عملا بذلك الدليل على انه طرح للدلالة الاصلية في كليهما لان الاخذ بالبعض دون الاخر موجب لطرح معنى المطابقي الذي هو مدلول الاصلي في كليهما بخلاف الاخذ باحدهما فان فيه طرحا للدلالة الاصلية في احدهما وهو اولى كما هو ظاهر **قوله** توضيح الفرق اه **اقول** يصلح التوضيح ان الظهور حجة من باب اصالة عدم القرينة على خلافه ولا اشكال ان القطع قرينة على الخلاف ولا يعارضه الظهور ولا يزاحمه بل القطع قرينة صارفة عنه بخلاف ما نحن فيه فان الظاهر في كل منهما معارض لسند الاخر ومزاحم له وليس لسندها كما عليه ان كلا منهما مما قام الدليل على اعتباره فلا يكون السند قرينة صارفة عن ظاهر الاخر كما في القطع الذي هو مؤيد لما ذكرنا ورد على الاخر **قوله** بالنص الظني السند اه **اقول** المراد به ما يشمل مثل العام والخاص لا وجود النص بين الالفاظ معركة للاراء قال العلامة ره في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع من النقيض وان احتمل كان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي ره كلامه ومثل لها الا النص فلم يمثل له وقال شيخنا البهائي ره في زبدة اللفظ ان يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح ماول الى اخره ومثل الشارح الجواد ره للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي ره في الحاشية على قوله هذا اي بحسب متفاهم اللغة نحو قوله ما في السموات والارض الفاضل الغري ره بعدما استشكل في كلام الشارح الجواد ره بعد الفرق بين السماء والارض وبين الاسد لاحتمال التجوز في الفوق والتحت من الاولين كالرجل الشجاع من الاخير وحمل تمثيل البهائي على ارادة عدم الاحتمال بالقرينة في الاية على ان ردده فيه جعل التنصيص والظهور من الامور الاضافية وجعل مراتب الظهور مختلفة نظرا الى ما يتراءى من الفقهاء من انهم قد يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي والظني عليهما مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص من جهة اخرى غير التخصيص ايضا وتحقيق الكلام فيه يطلب من محله **قوله** فليكن نصا ولا ظاهرا اه **اقول** لا يخفى ان النظر الى مجموع كلامه يرشد الى الحكم بالظهور فانظر الى لفظ التاويل والحرص والاجتهاد فهل يمكن من ان نقول ان مثل حمل العام على الخاص يكون من جهات التاويل ويحتاج الى الحرص والاجتهاد فتدبر **قوله** واما تقدم من عوالي اللئالي اه **اقول** ملخصه ان مرادهم من اولوية الجمع بين احد الدليلين وكليهما على الظاهر انه يجب التخصص عن القرائن القطعية والحالية والعرفية والعمل بمقتضاها والا فمجرد الجمع لا يكفي لاخراج احد الدليلين

اوكليهما عن الظاهر انه يجب التفحص عن القرائن اللفظية والحالية العرفية والعمل بمقتضاها والا فمجرد الجمع لا يكفى لاخراج هذا الدليلين كليهما عن الظاهر واولهما
وان لم يظهر للمجتهد قرينة بل ربما يوجب ذلك هجر الدليل الشرعى رأسا والاخذ بما لم يصدر عن الشارع كما فعلوه فى مسئلة حنطا الولد بل يظهر من الاخبار
خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى المرجحات لا بالجمع بينهما بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا
يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا ان الاختلاف متاو وربما يجيبوا باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولو بالتاويل البعيد
قوله فلا يظن بحسبان الغفول له اه **اقول** كيف لا يظن به وبمن دونه مع ما يرى من شيخ الطائفة من الجمع بينهما بالتاويل البعيدة التى لا يحتمل على
ان مراده منه حفظ الناس عن الاضطراب من النظر الى اختلاف الاخبار والا فليس كل جمع ذكره يرضى به ولذا يقول غالبا يحتمل كذا ويريد انه انما يلزم
التنافى اذا لم يحتمل التوجيه يحتمل ان يكون هناك قرائن لو بقيت لما حصلت بين ظاهريهما تناف وذهبت القرائن بالحوادث وبالجملة هو يرجع ولا
العيب بالمرجحات ويجعل المفتى به ثم ياتى بالمعارض الذى ليس بحجة ويأوله حتى يرجع الى الحجة **قوله** على اقسام ثلاثة اه **اقول** بعبارة اخرى ما يحتاج
الى الجمع اما ان يكون بسبب التباين او بسبب العموم والخصوص مطلقا او من وجه وبعبارة ثالثة الدليلان المتعارضان على ثلاثة اقسام احدها ما يحتاج فى
رفع التنافى بينهما الى شاهد من الخارج اصلا فيحمل احدهما على الاخر عرفا كالنص والظاهر كقولك لا تكرم الفساق وانت ماذون فى اكرام زيد الفاسق
كالظاهر والاظهر كالعام والخاص والمطلق والمقيد ومن هذا القبيل تعارض الاحوال كالمجاز والتخصيص والاضمار وغيرها وهذا بالنسبة الى الغالب
الا فقد يكون العام والخاص من قبيل الظاهرين من تقديم الخاص او اعتضاد العام بعمل وغيره وثانيها ما يحتاج فى رفع التنافى عنهما الى شاهد على
دليل شاهد لكونهما فى مرتبة واحدة من الظهور كالمتباينين والعموم والخصوص المطلقين فى بعض الموارد وثالثها ما يحتاج فيه الى شاهد واحد كالعام
والخاص من وجه **قوله** اما الاول فهو الذى تقدم اه **اقول** ربما يتوهم شمول القاعدة له وهو مناسب لوجوه اليها المصنف الاشارة و
تفصيل الكلام فى المقام انه لو دخل فى القاعدة لزم الهرج والمرج فى الفقه وحدوث فقه جديد بعد البناء على الجمع على النحو الوارد فى الاخبار كما ورد خبر دال
على وجوب صلوة الوتر وخبر دال على الارادة وجوبها على النبى صلى الله عليه وآله كما ورد فى الخبر ان الفقيه لا يعيد الصلوة الشامل للشك فيما دون
الركعتين فى خبر آخر ان المراد ما فوق الركعتين ولزم لغوية اخبار العلاج ايضا الا انه لا يبقى لها حينئذ مورد اصلا لوجوب الجمع فى العموم والخصوص بقسميهما
الى مخالفة للاجماع مع ان المحققين ذكروا انه يعتبر فى اعتبار كل دليل امور ثلاثة اصالة الصدور وهى التعبد بصدوره عن المعصوم عليه السلام واصالة وجه الصدور
بمعنى الحكم بصدوره للحكم الواقعى لا لاجل التقية وشبهها واصالة الظهور ففى صورة التعارض يتعارض الاصول الثلاثة فى كل من الدليلين لا وجه للترجيح
اصالة الصدور وطرح اصالة الظهور فيهما بل قد يتخيل العكس لكنه ضعيف كما حققه المصنف ره ايضا فلو قلت ان العلماء يرجحون اصالة الصدور
على اصالة الظهور فطبق لسند المتباينين وكذا فى العام والخاص المطلقين وكذا النص والظاهر فانهم يحكمون بوجوب التوقف فيه وعدم جواز الرجوع
الى الاصل مع انه مما يلكونه من الوجه الاول من كون احد القطعيين قرينة على الاخر وكون الخاص حاكما على العام موجودا فيما نحن فيه لان العلم الشرعى
كالعلم الواقعى وقد عرفت فى اوائل الكتاب ان القطع الطريقى يقوم مقامه الامارات وبعض الاصول فيحكم بالورود والحكومة هنا كما يحكم بهما هناك قلت
قد عرفت جوابه فى كلام المصنف ره وحاصله يرجع الى ان اصالة الصدور فى الظنيين لا يكون لها حكومة على اصالة الظهور لان كلا منهما مسبب عن سبب آخر ونزيد
فيهما جوابا بان لا يرجع الى مسئلة الحكومة وهو ان الدليل الدال على حجية الخبر كآية النبأ مثلا لا يدل على اعتبار مجرد الصدور بل انما يدل على الصدور
بذلك اللفظ الذى صدر هو لا اقول انه يدل على اعتبار ظهور لفظ الخبر كما ذهب اليه المحقق التفتازانى والفاضل التونى بل اقول ان مثل آية النبأ
يدل على وجوب تصديق المخبر فى الخبر على النحو الذى اخبر به لا بد ان يعمل بالخبر على نحو ظهوره بمعنى ان ظهوره ان كان فى مرتبة اضعف الظهور الاخر بان يكون
اظهر فيقدم على الاخر وان كان مساويا للغير بحيث لا يعد قرينة لم يقدم عليه كما لا يخفى ومما ذكرناه ظهر فساد ما قد يتوهم كما فى مرآة ادا وردا امر ونهى
متباينان وجب حمل الامر على الرخصة والنهى على المرجوحية نظرا الى ان الامر نص فى الرخصة وظاهر فى الوجوب والنهى نص فى الكراهة وظاهر فى
التحريم فيقدم النص فى كل منهما على ظاهر الاخر فيجمع بينهما كذلك توضيح الفساد انهما متباينان بمعنى ان الامر ظاهر فى الوجوب وليس نصا فى
الرخصة لعدم كونها مدلوله وكذا النهى ظاهر فى التحريم وليس نصا فى الكراهة لما ذكر فلا يكون نصوصية فى البين حتى يرفع الظاهر ولذا ذكر
المحقق القمى ره انه يحتاج فيه الى ملاحظة الترجيح والمرجحات نعم الامر المعارض لرخصة الترك يحمل على الاستحباب عرفا وكذا النهى المعارض لرخصة
الفعل يحمل على الكراهة كذلك فان ما يدل على الرخصة فى الفعل او الترك قرينة على ما ذكر عرفا ومنه يظهر ان طعن صاحب الحدائق على المجتهدين فى المقام
تعارض الاخبار كيف حملوا على الاستحباب فى غير موقعه هو ظاهر فانهم **قوله** واما الثانى فهو تعارض اه **اقول** لا يخفى ان بناء
العرف على الجمع بينهما وعد الخاص قرينة على العام من غير ملاحظة التعارض بينهما وكذا العلماء فانهم متفقون على ذلك ولم يشترط احد منهم
عدم وجود الترجيح بينهما فهو خارج عن مورد الاخبار العلاجية كما اشار وسيشير اليه المصنف فان قلت فما معنى قولهم ربما يقدم العام على الخاص قلت
كلامنا فى العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز فى الخاص اولى من التصرف فى العام من جهة مرجح خارجى
مثل كون مضمونه موافقا للدليل العقلى القطعى او موافقا للكتاب او مخالفا للعامة فلا يمكن رفع اليد عنه بمجرد خاص ظنى السند غير معلوم الصدور او كونه فى مقام

الامتنان كقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان لو كونه فى مقام اعطاء
القاعدة كقوله لا يحل مال امرئ الا بطيب نفسه المؤيد بالعقل القاطع بحرمة مال الغير مع الرواية الواردة بجواز الاستمتاع بامة المرتهن بغير اذنه بها وكذا
قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن المؤيد بالعقل والنقل مع تلك الرواية او كون الخاص موهونا بحيث يسقط عن الاظهرية الى الظهور كالرواية المذكورة
المخالفة لحكم العقل وبالجملة الامور الخارجة كثيرا ما يجعلهما كالمتباينين فلا بد فيهما من الرجوع الى اخبار العلاج وبعد اليأس عن العلاج فالرجوع الى
الاصول الموافقة لهما لا المخالفة لهما لئلا يلزم المخالفة القطعية العملية ثم التخيير مع عدمها وما ذكرناه يظهر فساد ما صنعه سيد الرياض ره من ايقاع
التعارض بينهما كما سيأتى الكلام فيه **قوله** واما الثالث اه **اقول** ضابطه تعارض الظاهرين الغير المتباينين فيشمل مثل العموم من وجه ومثل
المثال الذى ذكره المصنف ره فى دخول هذا القسم تحت قاعدة الجمع وعدمه كما هو المشهور وجهان بل قولان من ان اخبار العلاج موضوعه المتحير وهنا ممنوع التحير
فيرجع منه اليها ومن ان التحير فيه ليس من جهة الصدور حتى يرجع فيه الى المرجحات الصدورية بل منشأ التحير هو الظهور وعليه يرد ان ذلك يتعبدهم بالصدور فى
مادة الافتراق فتحيرهم فى الصدور بالنسبة الى مادة الاجتماع بعيد ان كان التبعيض من حيث الصدور امرا ممكنا فى نفسه نظرا الى الامكان اقترانه بحين الصدور
بقرينة خفيت على السائل فيحسن ضعفه صدورا بالنسبة الى البعض بالشهرة وغيرها ويطرح بالنسبة الى البعض الاخر ولذا ترى الفقهاء فى مسائل الفروع
يعاملون مع الخبر هذه المعاملة اكثر من ان تحصى منها ما صنعه صاحب الرياض ره فراجع كتابه تطلع على حقيقة الامر من المواضع التى صدر منه ذلك فيها مسئلة تنجيس الماء
بتغيره باحد الاوصاف الثلاثة فاستدل بالنبوى المشهور وجعل ضعفه منجبرا بالاجماع فى المقام وغيره ورد الاستدلال بالخبر كفاية تغيره بالمتنجس لعدم جابر
لضعفه وقال الشهيد الثانى فى المسالك فى مسئلة الوصية بالمضاربة ان الخبر الضعيف مجبور بالشهرة **تنبيه** ومما ذكرناه من الفرق بين الاقسام فى
الاندراج تحت قاعدة الجمع وعدمه انما كان بملاحظة اخبار العلاج واما مع قطع النظر عنها فهل القاعدة تقتضى الجمع او الطرح فالتحقيق ان مقتضى
القاعدة فى جميع التعارض هو الجمع بمعنى انه يتوقف فى الفتوى ويعمل بالاصل الموافق لاحد الخبرين ان وجد والا فالحكم بالتخيير العقلى بناء على ان مقتضى الادلة
خبر الواحد هو مجرد وجوب تصديق الخبر العادل من غير دلالة على وجوب العمل بطبقه ايضا كما هو الحق كما اشرنا فعلى هذا يصير الخبران المتعارضان الصادران عن
العادل فى حكم الدليلين القطعيين فكما انه لا مجال فيهما للرجوع الى المرجحات الصدورية بل لا بد من التوقف فى الفتوى والعمل بالاصول ثم التخيير فكذا الامر فى
المقام واما اذا بنينا على ان مفاد ادلة حجية الخبر وجوب العمل على طبقه كما ذهب اليه اهل الظاهر فمقتضى القاعدة حينئذ هو الطرح بالمعنى المذكور وذلك لان وجوب
العمل المستفاد من الادلة لا يتعلق الا بما كان ظاهر الصدور من الخبرين فلا بد اولا من تشخيص ما هو كذلك والمخصص عنه بالرجوع الى المرجحات فان وجد مرجح لاحدهما
فهو المتبع والا فالحكم بالتخيير الشرعى **قوله** الا ان العرف يرجحون اه **اقول** فبعد الترجيح العرفى للاظهر يصير كالنص ويعامل معه معاملة الحاكم
بالنسبة الى المحكوم لانه يمكن ان يصير قرينة للظاهر ولا يصلح الظاهر ان يكون قرينة لعمل او رد النص فيه حتى يحتاج الى قرينة من الخارج والاصل عدم قوله
ويترتب على ذلك ثمرات اه **اقول** حاصل مراده على ما يستفاد من ظاهر كلامه ان الجمع ههنا لا يثمر ثمرة زائدة مما يحصل فى صورة الطرح اذ مقتضى الجمع
هو اخذ سنديهما واحد ظاهريهما فلا يوخذ الا باحد الظاهرين وهو يحصل بالطرح ايضا بناء على احد الوجهين المذكورين فى المتن فلا فائدة فى الجمع
قوله فرع فى تمهيده اه **اقول** فرع الشهيد ره على القضية هذا الفرع وغيره فيما فرعه عليهما ما لو اوصى بعين لزيد ثم اوصى بها لعمرو فقيل بالحكم بالتشريك
بينهما عملا بالوصيتين ولا يخفى ما فى هذا التفريع فانه لا ربط له بالقضية بل الوصية الثانية رجوع عن الاولى كما احتمل هو ايضا ولعل مراده مجرد ذكر ما
احتمل فرعيته كما هو دأبه فى تمهيده مما فرع عليها تفضيل فعل النافلة فى البيت على المسجد الحرام فان قوله صلى الله عليه وآله صلوة فى مسجدى هذا تعدل الف
الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضى تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله صلى الله عليه وآله افضل صلوة المرء فى بيتها
الا المكتوبة يقتضى تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد النبى صلى الله عليه وآله فبينهما عموم من وجه من جهة ان الصلوة فى الاول تشمل النافلة
والفريضة وفى الثانى تختص بالنافلة ولكنه اعم من حيث المسجد وغيره من المساجد القصادى والبرارى وغيرهما فال ره ويترجح الثانى بان حكمه احبابه البيت
على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدى الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهى الشرف المقتضى لزيادة الفضيلة على ما عداه
مع اشتراك الكل فى التصحيح وحصول الثواب وتحصيل الصحة اولى من تحصيل الزيادة ثم قال ره ويمكن رد هذا الى الاول بتخصيص التعارض الذى يجمع فيه بين الدليلين
مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وخصوص فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة
وهذا هو الاصح وينبغى للشاغل الدليلين مهما امكن من اطراح احدهما وقال المحقق القمى ره بعد نقل كلامه الفرق بين المقامين ان الاول يرجح الرواية الدالة
على فعل النافلة فى البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها فى المسجدين ضمن عموم صلوة فى مسجد وفى الثانى لم يطرح دلالة الا انه بل يخص
عمومها بامر خارجى ويحمل قوله صلوة فى مسجد على ارادة صلوة فريضة لا لامر الخارجى هو عدم مراعاة الرياء للفريضة غالبا فهى قرينة على انه اراد منه
صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين هنا بابقاء احد العامين مرجحه على عمومه وتخصيص العام الاخر وهو صلوة فى مسجد بالفريضة بامر خارجى لا بالعام
الاخر وهذا يلزم الصدور **اقول** لا يخفى ما فيه فانه يرد عليه مع منع حجية جمع لا يكشف عن الارادة وما ذكره من الاستحسانات الموافقة لا حجية
فيها الا ان يكون كاشفا عن الارادة وليست لا اقل من الشك هو كاف فتوهم ان ما ذكره من الحكمة قرينة ولا يشترط فى القرينة ان يكون مما يكون حجة فى نفسه كالظواهر

مدفوع بانه لابد من قابلية القرينة للحصر وهي منتفية ههنا اذ ان الحكمة كذلك فالحكم لا انحصر لها والا فيمكن النافلة في المسجد من غير شانية حتى بعض الناس

يبتوي من نفسه الحفظ من الرياء وان زاد ان الدليل هو القاعدة فنقول ما ذكره من تقديم النافلة ليس فيه جمع بل هو طرح لدليل المسجد اذ ليس فان العام

انما هو في مادة الاجتماع فبعد الاخذ فيها باحدهما يطرح الآخر على انا نقول ليس بينهما عموم مطلق من وجه ان الملحوظ في نظرهم من فضيلة النافلة في البيت

التسبيب المساجد لا مثل الحصر ونحوها ومع جميع ذلك الى آخره تكرار ومن التامل فيما ذكرناه تقدر على استنباط ضعف ما ذكره

قوله قد يقال بل قد قيل اه اقول ومما يستدل عليه بوجه اخر هو ان الجمع غير ممكن كما هو المفروض والترجيح بلا مرجح باطل فلا بد من
الحكم بالتساقط وفيه ان الحصر غير حاصر لاحتمال التخيير الشرعي على ما بيّنا قوله لان دليل الحجية اه اقول هذا ما استدل به السيد
وملخص مرامه بدلالة اخر ان مدلول دلالة الخبر اما ان يدل على الوجوب التعييني فقط فهو المطلوب او التخييري فقط ولم يقل به احد مع استلزام التخيير
عدم التعارض ايضا فيا اخذ المكلف بمؤداه او بالاصل وهو بديهي البطلان او على القدر المشترك بينهما وهو مطلق الوجوب وهو باطل
لمجازيته مع قصد الخصوص فلا بد من القرينة فيلزم على الوجوب التعييني في صورة عدم التعارض لعدم القرينة فيلزم التوقف فيه فان قيل
القرينة موجودة وهي عدم وجود المعارض قلت القرينة ما يعين المعنى المجازي ويرفع الاحتمال وعدم ظهور المعارض ليس كذلك اذ لا يعين الوجوب
العيني لان عدم وجدان المعارض اعم من عدم وجوده او على التعييني والتخييري معا وهو باطل ايضا لعدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى
واحد ولو بنينا على جوازه لا يجوز هنا الا انه مرجوح وقد يقال لا تزيد وبين التقييد في ادلة حجية الخبر بصورة عدم التعارض
وسواء كان القرينة في محل قوله ولكن ما ذكره من الفرق اه اقول الكلام المستوفي والبيان المستقصي الجواب عن دعوى عدم شمول
الاجماع هو ان يقال ان المانع من دعوى الاجماع في محل الكلام ان كان وجوب المخالف من جهة ذهابه الى الحكم بالتساقط فجوابه انه لا ضرر
لا ينافي الاجماع اذ المراد هو الاجماع على القاعدة الكلية المقيدة وهي حجية كل خبر واحد الا ان يقوم الدليل على عدم حجيته والقائل بالتساقط
لا ينكره بل يدعي في هذه الصورة وجود الدليل على عدم الحجية وهو وجود التنافي وبمثل ذلك يجاب عما يقال في مسئلة حجية الكتاب من ان
الاجماع لم يقم على حجيته في مقابل الخبر والقدر المسلم منه هو صورة عدم وجود الخبر في مقابله بيانه ان المخالف لم يخالف الاجماع بل يدعي قيام
الدليل على عدم حجيته حينئذ وهو الاخبار القطعية وان كان المانع عدم امكان تحقق صورة التعارض لعدم القابلية ففيه ان المانع ان كان
هو ذات كل منهما مع قطع النظر عن المعارضة فضعفه ظاهر لان احدهما مع الاخر حينئذ كالحجر الموضوع بجنب الانسان وان كان المانع تعارضهما
فنقول ذلك لا يوجب السقوط عن الحجية نعم ينفع ذلك في حجية الالفاظ والتعارض من حيث الدلالة اذ ورد عامّان متعارضان مثل اكرم العلماء
ولا تكرم العلماء فان كلا منهما يسقط الاخر عن الظهور فيسقط عن الحجية لابتنائها على الظهور فيتساقطان ولذا نقول بالتساقط
هناك ولا نحكم بالتخيير لانه بعد احراز الدليلية والمفروضية والافادة الظن عن كل منهما بالاخر وكذا التعارض في الاصول العملية كما اذا تمم
الماء الطاهر القليل كرا بالنجس فان استصحاب طهارة المتمم بالفتح يقتضي طهارة المجموع واستصحاب نجاسة المتمم بالكسر يقتضي نجاسته فيحكم بالتساقط
والرجوع الى سائر الاصول كحصول الاجمال في ادلة الاستصحاب من جهة التعارض الموجب للسقوط عن الاعتبار ولا ينفع في التعارض من حيث الصدور
كما فيما نحن فيه وان ادعي بذلك ان التعارض يوجب عدم قيام الاجماع على حجيتهما فهو التزام بالحجية وقد يقال في الاعتراض عليه بان ادلة الاجماع
محلي فلا شك ان عمل الاصحاب على الاعتبار في كل منهما ولذا كان اصحاب الائمة عليهم السلام يسئلونهم عن حكم المتعارضين ان ادلة الاجماع القولي لم
يفصل احد في الحجية بين الصورتين وهو كما ترى قوله واما ما كان وجود احدهما اه اقول وذلك كالخاص بالنسبة الى العام بناء على
حجية ظهوره من باب الظن التخصيصي كالاخبار شريف العلماء قوله فافهم اقول لعله اشارة الى ان هذا انما يتجه اذا كانت الامارة المانع عنه
وليس المقام كذلك فان وجود كل من المتعارضين يمنع عن جواز العمل بالاخر من دون تعيين الامارة المانعة عن الممنوعة فكل منهما مانع وممنوع
قوله لكن هذا كله اه اقول لا يخفى ان المشهور المستنبط من كلمات الاصحاب في مسئلة التقليد وغيرها هو التخيير البدوي الا ان المراد في بادي النظر
على مقتضى هذا التحقيق هو الحكم بالاستمرار كما ذهب اليه بعضهم لانه على تقدير سببية الاخبار انما تكون المصلحة في نفسها وليس المراد في
ادراك مصلحة الواقع ولما لم يمكن جمع المصلحتين يحكم بالتخيير بينهما ولا شك ان الخبر الاخر لا يزول مصلحته باختيار هذا الخبر بل هي باقية
غير مجتمعة مع مصلحة هذا الخبر فللمجتهد ان يختار احدهما اولا ثم يختار الاخر وبما قررناه ظهر لك ان العمدة في اثبات الاستمرار هي احراز المقدمة
المذكورة فيهما اعني كون التخيير مبنيا على السببية ثم لا حاجة الى ما استدلوا به على الاستمرار ولو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن لما ادعيتها
الاشارة اليه بالتخيير نحو العقل وهو لا يفرق بين الصورتين وفيه انه انما يتم اذا تم التخيير على طريقة الاخبار لكون مؤدى الخبر المختار حكما واقعيا
لكنه لا يتم كما عرفت واما ما يقال في الجواب عن انا نمنع تساوي الصورتين لان العقل انما جوز ترجيح المختار فلا يجوز غيره فليس على ما ينبغي كما هو ظاهر
ومما استدلوا به ايضا اطلاق الاخبار فلا وجه لتقييدها وفيه ان اطلاقها وارد في مقام الحكم باصل التخيير فلا يتمسك به نظير ما ذكره الفقهاء في
رد الشيخ ره حيث استدل باطلاق قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم على طهارة موضع عضة الكلب من الصيد من ان الاطلاق وارد في مقام الحكم
الاخر وهو الحلية فلا يمكن التمسك به في اثبات الطهارة وربما يستدل بالاستصحاب ايضا وفيه انه انما يتم على القول بالسببية المحضة العرفية احراز الموضوع
واما على القول بالمداقة العقلية فلا يتم لاحتمال مدخلية التحير في الموضوع وقد زال باختيار احد الخبرين هذا لكن النظر الدقيق لاهل التدقيق
والتامل الحقيق لارباب التحقيق يحكم بصحة المشهور استنادا الى ان الامر دائر بين تعيين الابتداء والتخيير بينه وبين الاستمرار والاصل يقتضي الاول
كما اذا علم بوجوب عتق الرقبة المؤمنة وشك في تعينها بل الامر هنا اوضح اذ الشك هناك انما هو في التكليف والمكلف به فتجري البرائة وهنا في طريق الامتثال

فلا تجري وقد يتمسك فيه بالاستصحاب ايضا والمراد استصحاب حكم الخبر المأخوذ اولا ويرد عليه ما اورد على الاستصحاب السابق مع انه معارض باستصحاب
التخيير لزوال الشك فيستعمله وربما يتمسك بلزوم الهرج والمرج لو بني على الاستمرار لاختلاف الدواعي في الاوقات بالنسبة الى الاشخاص والاحكام
اعترض عليه للتعادل قليل من جهة الاكتفاء بمطلق الظن في باب الترجيح مع قلة اختلاف الدواعي ايضا ثم على المختار هل يكون غاية التخيير مجرد الاخذ
او انقضاء وقت العمل بالمأخوذ ولو لم يعمل به او نفس العمل وجوه او اقوال يستفاد من كلماتهم في مسئلة التخيير بين المجتهدين وغايته ما يمكن ان يستدل
به للاول اطلاق الاخبار وللثاني ان الاخذ مقدمة العمل فلا يجب قبل وجوب نفسها فيجوز تركها وعلى الثالث ان المقصود من الاخذ هو الاطاعة وهي
لا تتحقق الا بالعمل والاقوى هو الاول لما ذكر والاطلاق ساكت محل بعد ملاحظة مرحلة المقدمية بل لانه لما كان الاطلاق مجملا فلا بد من الرجوع الى الاصل
الجاري في المقام ولا ريب ان الاشتغال يقتضي كفاية الاخذ في جواز العدول الى الاخر مع ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج المأخوذ اولا عن تحت الاصل
وخروج الثاني غير معلوم قوله فهل يحكم بالتخيير او العمل بما طابق اه اقول الاحتمال الثالث هو التوقف الذي جعلناه من الاقوال المشار اليه
سيشير اليه المصنف من ان التوقف في الفتوى لانه لا احتياط في العمل وقد عرفت مما ذكرناه دليل القول بالتساقط والقول بالتخيير واما التوقف فاستدل عليه
بوجوه الاول ان المفروض عدم امكان الجمع فلا بد من التوقف لان الضرورة تتقدر بقدرها فلا بد ان يحكم بخروج واحد منهما وسقوطه عن الحجية لا الواحد
المعين لبطلان التخيير بل الواحد المعين عند الله المترجح بمرجح واقعي فيكون الامر بين الحجة واللاحجة وهو موضع التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل
ان امكن والرجوع الى الاصول ان لم يمكن اذ وجد هناك اصل والا فالتخيير وهذا مما لا كلام فيه وورد بانه لا دليل على المرجحات المنصوصة المعلومة لوجود
مرجح في الواقع لا يكفي في الترجيح فيكون الامر بين الحجتين فمع عدم امكان الجمع يحكم بالتخيير الثاني ان كلا من الخبرين يدل على نفي مؤدى الاخر ونفي
غيره من الاحكام الخمسة فهما متفقان في نفي غير مؤداهما من الاحكام ومختلفان في مؤداهما ولا ريب في حجية كليهما فلا بد من العمل بهما فيما اتفقا فيه
فيبطل القول بالتساقط ولا بد من طرحهما في محل التعارض لا التخيير للتنافي بينهما فيبطل القول بالتخيير ايضا ويجاب عنه اولا بان مثل ذلك التخريج في
ادلة حجية الخبر بالنسبة الى مدلولها المطابقي بمعنى مطلق الالتزام بالوجوب والالتزامي بمعنى الوجوب العيني فيثبت التخيير وثانيا بان العمل بالمدلول الالتزامي
بالنسبة الى سائر الاحكام وعدم العمل بالنسبة الى المعنى المطابقي غير معقول لتبعية الاول للثاني وهذا نظير القول بنفاء مرتبة ضربوا الدرهم
التزاما مع فساد دليل على ارتفاع حرمة الثاني فيحكم بموجود من الموارد والقول بفساد صحة العقد الدال على الزوجية بل بلزوم الوفاء التزاما بعد قيام الدليل
على عدم لزوم عقد خاص الثالث بناء العقلاء كما اذا ورد للمريض من قبل الطبيب خبران متعارضان في شرب الدواء المخصوص وعدمه وللوكيل من قبل
الموكل في ايقاع المعاملة المخصوصة وعدم ايقاعها واجيب بانه قياس مع الفارق اذ الامور العادية العرفية مبنية على الظن لتعلقها بالمصالح الاشتغال
كثيرا ولا يحصل الظن في صورة التعادل لامتناع الظنين المختلفين فلا يبقى فيهما من التوقف بخلاف الشرعيات فانها انما يطلب فيها الاطاعة ولا يمكن
الاعتذار فيهما بعدم معرفة المطلوب بعينه بعد التمكن من العمل باحد المتعارضين مع ان باب العلم مفتوح غالبا في الاولى فلا بد من التوقف بخلاف الثانية
ولذا لا نحكم بالتخيير بالنسبة الى الحاضرين والمشافهين بل نحكم بالتوقف كما هو صريح الاخبار العلاجية مضافا الى ان الاولى لو توصليات يقصد بها الوصول
الى الواقع كبرء المرض مثلا بخلاف الثانية فان المقصود منها الاطاعة وهي تحصل بالتخيير الرابع الاخبار وسيجيء الكلام فيها قوله وقد طعن في
ذلك الثاني بعد اه اقول قال صاحب الحدائق في رد رواية الغوالي فانا لم نقف عليها في غير كتاب الغوالي مع ما هو عليه من الترتيب والارسال وما عليه
الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى قيل ويشهد بذلك ملاحظة كتاب
المجلي فانه مشتمل على اخبار لم يذكر في كتاب الا كتاب مشارق الانوار للحافظ البرسي او غيره من كتبهم فانه لا يلاحظون سند الاخبار كما في هذه
الاعصار وقد يعترض بانه يناسب المقام في اخبار البرائة قوله فهي محمولة على صورة التمكن اه اقول اخبار التوقف التي استدل بها طائفتان من
الدالة على التوقف عند الشبهة مطلقا والدالة على التوقف عند الشبهة الناشئة من تعارض النصين ويرد على الاستدلال بها مضافا الى ما ذكره من
الاشارة ان الطائفة الاولى لا دلالة فيها على المطلوب لان نظرها الى الحكم الواقعي واخبار البرائة التي يرجع اليها التخيير ناظرة الى الحكم الظاهري
فلا منافاة ولو سلم فيحصل التعارض بينها وبين اخبار البرائة والترجيح للثانية لكثرتها وصحة طرقها وموافقتها للكتاب والسنة والاجماع
والعمل ولو سلم فيحكم بالتخيير كما هو الاصل في تعارض النصين كذا قيل ولا يخفى ما فيه من التعقيد بلا دليل والمصادرة في التعليل والحق في
الجواب ان يقال ان اوامر التوقف ارشادية تابعة للارشاد اليه لا تدل على الوجوب بخلاف اخبار البرائة فانها في مقام جعل الحكم الظاهري فلا بد من
اخذ مؤداها او يقال ان الاولى عامة لصورتي العلم والجهل والثانية خاصة بالثانية فيحمل العام على الخاص فلا تنافي بينهما وقد تقدم الكلام
المناسب للمقام في مباحث البرائة مستقصى واما الطائفة الثانية فهي معارضة باخبار التخيير التي هي اقوى بملاحظة المرجح الداخلي من كثرة
والقصد والخارجي من عمل الاصحاب واما الجمع بين اخبار التخيير والتوقف بحمل الاولى على الجواز والثانية على الاستحباب كما نقل عن الفاضل
المجلسي او حمل الاولى على موارد العبادات المحضة كالصلوة والصوم والثانية على حقوق الادميين كالزكوة والنكاح والدين ونحوها كما صدر عن
المحدث الاسترابادي او حمل الاولى على ما يضطر الى العمل باحدهما والثانية على ما لا يضطر الى العمل باحدهما كما حكي عن صاحب الغوالي او حمل الاولى على

التناقض الثابتة على صحو عند التناقض كما صنعه بعض خرفهما الاشاهد عليه من الاخبار والامعاضل من لا عنبار **قوله** في تحديد المشا

على ما استظهرناه آه **اقول** فلنذكر في مبحث شيئا من الكلام مما يناسب المرام فنقول هنا اختلف الاصحاب في ان حجية الاخبار على القول بها

هل هي من باب التعبد او من باب الطريقية والوصف الظاهر ان مراد القائلين بالتعبد ليس مجرد التعبد الصرف اذ القائل بمثل ذلك السير بحاغير

موجود بين الخاصة وانما القائل به طائفة من العامة وهم الحشوية حيث ذهبوا الى التعبد المحض وان لم يفد الوصف بالطبع كخبر القائل الكثير

الشهود بل مرادهم ضبط بل يحتمل كلامهم وجهين احدهما ان يكون الخبر معتبرا عندهم مع افادته الوصف بالطبع وان لم يفد

الوصف بالشخص لمعارض والثاني ان يكون معتبرا عندهم افادته الوصف شخصا ايضا والظاهر الاكثر هو الاول فانهم عملوا وان عارضه الشهرة بل

بعضهم على العمل به مع افادته الوصف شخصا ونوعا كما صححه المدارك يتوقف في بعض المقامات الذي حصل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة وبقول

ان العمل بالخبر المخالف للشهرة مشكل ومخالفة الاصحاب من غير دليل اشكل وهذا لا ينافي عمله بالخبر الصحيح في موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا

للوصف كيف كان فمما يدل على الطريقية ما اشار اليه من بعض المرجحات والتعليلات المذكورة في الاخبار العلاجية مثل تعليق قوله

ومثل التعليل بقوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في موارد اشرنا اليها في مبحث الاخبار **قوله** وان كان وجه

المشهور آه **اقول** لمنع ما ذكروا من كون ذلك وظيفة المجتهد والاخذ للمقلد فيه لان المناط في الاختصاص بالمجتهد عدم قدرة المقلد

على الاعمال بالتكليف المقلد وعدمها ولا شك انه لا يقدر المقلد على الاختيار احد الخبرين واما الاخذ بقول احدهما فهو مما يقدر عليه بعد تعيينهما

المجتهد هذا ما يقتضيه النظر على مذاق القوم والذي يقوى في نفسي ان لم اقف على من تنبه ان يبني هذه المسئلة على المسئلة التي

التي تكلمنا فيها اعني ان التخيير في المسائل هو بدوي او استمراري فيحتمل الاول على الثاني والثاني على الاول توضيح ذلك انا اذا بنينا على الا

في التخيير فللمجتهد العدول الى اختيار الخبر الآخر وكان بعد اختيار احد الخبرين باق على حالة التحير والتخيير فحكمه حينئذ ان يخير المستفتي فيتخير الخ

كالمفتي واما اذا بنينا على الابتداء فيه لكن المختار لا يجوز له العدول عنه فكان تعين في حقه والمقلد انما يجب عليه اخذ ما يكون حكم الله في حق

مجتهده فلا بد ان يفتيه بما اختاره لانه حكمه ويمكن الايراد عليه بان هذا ليس قوي منشأه مجرد الرأي المجتهد استبكرا والتطرح كما

من المحققين منهم المحقق القمي ره انه لا يجب على المجتهد اعلام مقلده ليرجع عن قوله الاول وما يتوهم من ان عمل المستفتي يبقى ح بلا دليل فيجب

مدفوع بان طريق بقاء الدليل الاول بالاستصحاب كما ان طرو الاصل عدم نحو الاخبار فاذا كان تكليف المستفتي هناك البقاء على ما استنبطه المجتهد

اولا مع تجدد رأيه فالحكم هنا بوجوب اخذ ما اختاره المجتهد عليه على كلا القولين ذغاية الامر على القول بالاستمرار امكان العدول وهو ليس

مرئي نوع فيه نظر فان للمجتهد العدول لجهة تساوي اختيار احد الخبرين على القول بالاستمرار ولا يجوز له العدول هناك الا مع تبدل الرأي

الاول فالفرق بين المقامين ظاهر مع انا نمنع عدم وجوب الاعلام للمقلد في المجتهد حتى مع الاعلام ونظير الاعلام فيه استمرار التخيير في المقام فتامل وكيف

كان فلا كلام ان الاحوط للمجتهد الاختيار حتما والمقلد اختياره **قوله** لما عن النهاية آه **اقول** المحصل ان الحاكم بالتخيير هو العقل وهو

لا يفرق بين الصورتين وفيه انه انما يتم اذا تم التخيير على طريقة الاخبار لكون مؤدى الخبر المختار حكما واقعيا كما عرفت وقد يجاب بمنع العقل حكم

العقل انما جوز ترجيح المختار فلا يجوز غيره وفيه ما فيه **قوله** فلا اطلاق فيها بالنسبة آه **اقول** حاصله منع الاطلاق وانما التقييد بالنسبة

ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان الاطلاق اذا ورد مورد حكم آخر وقد قرر في محله انه ليس بحجة اذا كان كذلك ومثل ذلك اجاب الفقهاء عن الاستدلال

التمسك على طهارة موضع عض الكلب من الصيد باطلاق قوله تعم فكلوا مما امسكن عليكم لا ابن فعا لو ان الاطلاق وارد مورد حكم آخر وهو الحلية

فلا يمكن التمسك به بالنسبة حكم الطهارة **قوله** والاصل عدم حجية الآخر آه **اقول** يمكن تقرير هذا الاصل بوجوه ثلاثة احدها ان الا

الاولى عدم ثبوت حجيته من الشارع الثاني ان مقتضى العقل الا ان ذلك والا عدم الدليل دليل العدم فان قلت ينقطع الاصل الاول بدليل المتخير

بادلة التخيير قلنا الادلة لا تقتضي التخيير الا في صورة التحير كما ذكرنا فيثبت التخيير الابتدائي فلم يخرج لك عن تحت الاصل وثانيها ان المراد

اصل الاشتغال بتقريب ان الامر في المقام دائر بين تعيين الابتداء والتخيير بينه وبين الاستدامة والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية كما اذا

علم بوجوب عتق الرقبة المؤمنة وشك في تعينها بل الامر فيما نحن فيه اوضح اذ الشك هنا في التكليف والمكلف به في تحري البراءة وهنا في طريق

الاطاعة فلا يجري وثالثها استصحاب حكم الخبر المختار اولا وهو بعد ملاحظة عدم امكان الجمع يثبت عدم حجية الآخر لكن خبير بانه من الاصول

المثبتة مع انه معارض باستصحاب الابتداء بل هو متوقف بالنسبة له لو تم التمسك به لو قال الشك فيه فعل ونها يتمسك في اثبات الحجية به بعد نفي الا

بلزوم الهرج والمرج لو بنى على الاستدامة لاختلاف الاحكام بالنسبة الاوقات والاشخاص واعترض عليه بان التعادل قليل الوقوع في نفسه

بمطلق الظن في باب الترجيح **قوله** لان الثابت سابقا آه **اقول** حاصله ان بقاء الموضوع شرط في الاستصحاب والموضوع غير باق هنا

بناء على اعتبار الموافقة كما هو مقتضى التحقيق مع ان استصحاب حكم العقل لا معنى له كما لا يخفى ثم على القول بالبدوية كما هو الاشهر مما لا اظهر في النظر

هل يكون غاية التخيير مجرد الاخذ والتفتي او وقت العمل بالمأخوذ ولو لم يعمل به او نفس العمل وجوه اقوالها اقربها عن كلامهم في مسئلة التخيير بين المجتهدين

دغاية فا يمكن ان يستدل به للاول اطلاق الاخبار وللثاني ان الاخذ مقدمة للعمل ولا تجب المقدمة قبل وجوب ذيها فيجوز تركها وعلى الثالث ان المقصود

من الاخذ هو الاطاعة وهي لا تتحقق الا بالعمل والاقوى هو الاول لما ذكر من الاطلاق ساكت مجمل بعد الاخذ مرحلة المقدمية بل لانه لما كان الاطلاق مجملا

فلا بد من الرجوع الى الاصل الجاري في المقام ولا ريب ان الاشتغال يقتضي كفاية الاخذ في عدم جواز العدول الى الآخر مع ان الاصل عدم العمل بالظن خرج ما

او لا عن تحت الاصل وخروج الثاني غير معلوم **قوله** ثم ان حكم التعادل في الامارات آه **اقول** الامارات المنصوبة في الاحكام اما الاخبار او غيرها

كالاجماع المنقول والكلام فيهما ما مر غاية الامر ان الاستدلال بالاخبار لا يتمشى في الاجماع المنقول ونحوه واما الامارات المنصوبة في غيرها فالتعارض

والتعادل بينها اما في الموضوعات المستنبطة واما في الموضوعات الصرفة وقد خلط بينهما الاستاد فلا بد لنا من بيان حكم كل منهما على وجه الامتياز

والاستقلال فنقول اما الموضوعات الصرفة فاما ان يكون التعارض فيهما من خبرين في محلين كالخبر بنجاسة هذا الاناء المخصوص لا غير والخبر بنجاسة ذلك

الاناء المخصوص كذلك وفيه اربعة اقوال **الاول** الحكم بنجاسة كل منهما لان النجاسة شرعية ذاتية لا خبار العادل بها **والثاني** الحكم بنجاستهما

نجاسة شرعية واجبة الاجتناب استنادا الى ان للخبرين دلالة مطابقية على نجاسة متعلقيهما ودلالة التزامية على وجود نجس غير معين معلوم

فيحكم بالتساقط في الدلالة المطابقية للتعارض والتكافؤ ويعمل بالالتزامية فيحكم بنجاسة احدهما الغير المعين ويترتب عليه احكام الشبهة المحصورة

من وجوب الاجتناب وغيره **والثالث** الحكم بطهارتهما معا المرجحية قاعدة الطهارة بناء على كون الاصل مرجحا **والرابع** الحكم بها للتساقط والرجوع

الى الاصل وهو الحق واما الاقوال الباقية فهي ضعيفة جدا سيما الاول لانه يرد على اولها انه في الحقيقة يستلزم طرح كلا الخبرين لان مؤدى كل منهما

طهارة الآخر فمؤدى القولين طهارتهما لا نجاستهما وعلى ثانيهما ما ذكرناه سابقا من عدم جواز التفكيك بين الدلالتين في اخذ التابع وترك المتبوع او من

خبرين في محل واحد هذا اما في البينتين كشهادة احدهما على كون القيس زيدا والآخر كونه لعمرو ومعا التزاع في احكام مخصوص منقوص لا نجم

لتناسبه للاصل فيهما واما ان يكون في غيرها وهو على قسمين لانه اما ان يمكن فيه التنصيف كما في اختلاف البينتين في عين انها لزيد ولعمرو واما لا يمكن

كما اذا تعارضتا في نجاسة اناء مخصوص وطهارته اما الاول ففيه قولان التنصيف لقاعدة الجمع ولان دلالة البينة ظنا الله على اعتبارنا ولو في غير التعارض

والضرورة تتقدر بقدرها والتساقط والرجوع الى الاصل وهو الحق لاجمال الادلة فيصير المقام من قبيل ما لا نص فيه مع ان الحكم بالتنصيف يستلزم طرح

كلتا البينتين واما الثاني ففيه ثلاثة اقوال فقيل بالنجاسة الشرعية لانه من قبيل الشبهة المحصورة وقيل بالنجاسة الاصلية نعم لا التجانب

الحرمة والنجاسة وقيل بالتساقط للاجمال في دليل البينة بعد تعارضهما لخروج احديهما قطعا لا بعينه فيرجع الى الاصل وهو هنا الطهارة وكونه من

قبيل الشبهة المحصورة والاجتناب عن كل شبهة لا دليل عليه نعم لو تقدم النجاسة ترجيح بلا مرجح هذا في الموضوعات الصرفة الغير المرتبطة بالاحكام

واما المرتبطة بها وهي الموضوعات الرجالية فلا يتحقق التعادل فيها على القول بالظنون المطلقة في الاحكام والموضوعات الرجالية لانه اما ان يحصل

الظن من قول واحد من المتعارضين من اهل الرجال او قليل التعارض او دليلين صار على مبنى القول لا بعنوانه على الظن الشخصي كما عرفت ويحصل الظن

دون الآخر فالدليل ذا حكم على القول بالظنون الخاصة في الاحكام والمطلقة في الموضوعات الرجالية كما ربما يستظهر من بعضهم لما مر فيختص تحققه

في القول بالظنون الخاصة في الموضوعات الرجالية ايضا اما من جهة الدخول قول اهل الخبرة فيها تحت الخبر او الشهادة او من جهة دلالة الدليل على كفاية

مطلق الظن فيها وحكم التعادل حينئذ ما ذهب اليه المشهور من تقديم الجارح على المعدل اذا كان مرجع النزاع الى العلم وعدم العلم والا فيرجع الى

المرجحات ان وجد والا فيحكم بالتساقط ويرجع الى الاصول فيجعل كما لم يكن خبر في البين وبسط الكلام فيه محل آخر واما الموضوعات المستنبطة فقد

ذكر بعض الاساطين في شرحه على الوافية في حكم التعادل فيها تفصيلا وافيا بجميع اقسامه وملخص المنصوص في كلامه ان اهل اللغة المتعارضين فيها

احد النسب الاربع فالتساوي كما اذا فسر احد اللغويين لفظا بالبشر والآخر بالحيوان الناطق والعموم المطلق كما في تفسير الصعيد بوجه الارض

بالتراب الخالص خاصة والعموم من وجه كما في تفسير الغناء بالصوت المطرب بالصوت مع الترجيع ومثال التباين ايضا يعرف بالتتبع في كتب اللغة

فاما الاول فليس لاختلاف فيه خلافا في الحقيقة لعدم اختلاف الحكم به واما الثاني فيؤخذ فيه بالعام لان مرجع الاختلاف الى العلم وعدم

ومن المعروف انه ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم فلا معارضة بينهما واما الاخيران فيحكم فيهما بالاشتراك اللفظي لان مرجع الاختلاف الى العلم وعدم

فلا معارضة واعترض عليه بان الفرق بين الاحكام والاوضاع بحمل العام على الخاص في الاولى وعكسه في الثانية مما لا وجه له بل الوجه فيهما ايضا

هو الاول وابداء الفرق بينهما بان المحكي عنه في الخبرين واحد هو المعصوم ولا يمكن عنه العام والخاص معا وفي الاوضاع هو عرف اللغة ولا مانع

بل يمكن اطلاع احدهما على تفسير دون الآخر غير مجد فان المحكي عنه فيها ايضا واحد هو واضع اللغة وفيه ان اللغة مبتنية على الفحص والتتبع في الالفاظ

فربما يطلع اللغوي على معان عديدة للفظ واحد بعد الفحص لم يطلع عليها غيره كما يحكى عن صاحب القاموس وغيره انه لا تجاوزه من العرب فسألها

عن معنيها فقال ابن بوك فقال فاه الى الغيط البغيث الفتى فاذا فاه الغني فاه اي ذهب الى الصحراء بجمع الغنيمة فاذا رجع الظل جاء فيمكن اطلاع عالم على

العام دون الآخر والخبر مبني على السماع والتشافه من دون مدخلية للفحص والتتبع فيه ولا يمكن الحكم بصدق العام والخاص كليهما عن الشارع

نعم يرد عليه ان اللغويين ربما يذكرون فيما يذكرونه اثباته ونفي ما غلط الا عند العلم بذلك يغلط بعضهم بعضا كالفيروزآبادي للجوهري كما في لغة النهار الذي ذكر

في مادة زد فراجع القاموس تطلع على حقيقة الامر فاختلافهم من قبيل ذلك وذلك الا فلا بد من الرجوع الى المرجح ثم الاصل كانه لا نقطع بالتبين محجة حاله
ولا قائل بالتخيير في التوقف هنا بل اجمعوا على التساقط والرجوع الى الاصول غاية ما في الباب اختلاف الاصول في الموارد ففي مسئلة الغسالة يرجع الى الاحتياط
لانها الشبهة المحصورة وفي مسئلة التصعيد الى التراب او الاشتغال على اختلاف القولين في اجزاء العبادات وشرائطها فالقائل بالاول كالمحقق القمي ره
يحكم بتخيير غير التراب القائل بالثاني كصاحب الفصول يحكم بعدمها **قوله** بقي هنا ما يجب التنبيه اه **اقول** بقي هنا امور ينبغي التنبيه
عليه احدها انه قد يتوهم انه لا يمكن العمل باخبار التخيير اصلا لمعارضتها مع اخبار الترجيح بل لمعارضتها بانفسها بعضها مع بعض اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان بعضها يدل على وجوب التخيير ابدا وبعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض اخر ويمكن دفعه بان تعارضها
في كلا المقامين من باب تعارض العام والخاص المطلقين اما في الاول فلان اخبار الترجيح يدل على وجوبه مع وجود المرجح واخبار التخيير على وجوبه
التخيير مطلقا وقضيته حمل العام على الخاص هي الرجوع الى المرجح مع وجوده والى التخيير بدونه واما الثاني فلذلك ايضا فان بعض اخبار التخيير يدل
على الرجوع اليه مطلقا وبعضها على الرجوع اليه مع فقد هذا المرجح الخاص فيخصص العام ويدل على هذا التخصيص خصوص رواية الحسن بن الجهم عن
الرضا عليه السلام المرفوعة في الاحتجاج وسيأتي ذكرها وعلى هذا فيعمل بهذه الرواية لعدم التعارض بينها وبين اخبار الترجيح اصلا وتخصيصها
من سائر اخبار التخيير ثانيها انه قد يشتبه الفرق بين هذا التخيير والتخيير في مثل خصال الكفارة مع ان بينهما فرقا ظاهرا حيث ان المستنبط من
الدليل في الثاني ان التخيير هو حكم الله الواقعي لكل احد حتى المشافهين وفي الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه ان علم ان حكم
غيره كان غير ذلك ثالثها انه اذا حصل التعادل وعدل دليل على عدم التخيير من اجماع وغيره فالحكم حينئذ هو الرجوع الى الاصل ووجهه ظاهر مما
قدمناه **قوله** انه يكفي في تقييدها اه **اقول** لقائل ان يقول ان تقييدها لا يجدي في اثبات المطلب لان الاطلاق بالنسبة الى غير تلك
المرجحات فيكون كالعام المخصص بالنسبة الى الباقي **قوله** الترجيح تقديم احدى الامارتين اه **اقول** الترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا كما ذكر
في القوانين تبعا لشرح الزبدة والظاهر انه يستعمل في معنى الجعل والنسبة كليهما كما يستعمل باب التفعيل فيهما كثيرا فالاول كالتعيين فانه
بمعنى جعل الشيء متعينا والثاني كما في التفسيق والتعديل فانه بمعنى النسبة الى الفسق والعدالة لا جعل الفسق والعدالة لا دالة لهما في الفاسق
والعادل وقد اجمع المعنيان في قولهم الترجيح بلا مرجح فانه بمعنى نسبة الى الرجحان مع عدم ما يحدث فيه الترجيح ومحصلة الترجيح ظاهرا ايدي
يرجح في الواقع فما ذكره المحقق القمي ره من ان الاول بمعنى التقديم والاختيار والثاني بمعنى الرجحان الكبير على ما ينبغي وحيث الاشتقاق فيهما واحدا
كلاهما مشتق من الرجحان وهو المزية واما في الاصطلاح فعرفه المحقق المذكور تبعا للحاجبي بانه اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها وعرفه
الاستارة تبعا للبهائي والفاضل الجواد بانه تقديم امارة على اخرى في العمل وهو الاظهر عرفا من انه فعل المجتهد لا صفة الامارة واما ما ذكره
المحقق القمي ره في الرجحان ما اختار من انه المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان في هذا الباب حيث انهما صفتان للامارة لا فعلان
للمجتهد ففيه غاية السقوط لانهما من باب التفاعل فلا بد ان يكون مما المبدء مما يقوم بالطرفين ولا زمه اتصاف كل منهما به بخلاف الترجيح فانه ليس
بمعنى التراجح بل لا معنى له في نفسه كونه بمعنى الترجح خلافا لظاهر وكيف لا يكون كذلك والحال انه لم يستعمل في شيء من الكتب التي رأيناها الا بلفظ
التفعيل فترجيح البهائي والفاضل الجواد للتعريف الثاني على الاول ترجيح للراجح مع انه لا ذنب بلفظ الجمع كما وقع في بعض الكتب عوذ ذلك والعجب انه تبع
في فعل الفاضلين المذكورين استنادا الى انه لا مشاحة في الاصطلاح مع انه انما يناسب الكل فعلهما ابطال التعريف الاول لا ترجيح الثاني عليه ايضا
في مثل هذا الاصطلاح الذي ليس مبنيا على قاعدة النقل لعدم المناسبة كما في التعريف الثاني ثم ان له كلاما غير مفهوم المراد حيث قال انهم للاعتراض
عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مقصد التفعيل الذي
بفعل المجتهد من الامارة انتهى والذي يخطر بالبال في تفسيره ان الاعتراض على التعريف الاول انما يتجه اذا لم يثبت اصطلاح في لفظ الترجيح حتى بالنسبة
الى اطلاقه على فعل المجتهد ايضا ولعل الاعتراض انما هو على من يمنع ثبوت الاصطلاح فيه ووجه توجه الاعتراض حينئذ انه اذا لم يثبت الاصطلاح فلا
ان يراعى الانسب باللفظ وهو التعريف الثاني وفي العبارة احتمالات اخر تظهر بالتامل فيها **قوله** الرابع في بيان المرجحات اه **اقول**
اي بيان ان المرجحات اما داخلية واما خارجية **قوله** وحكي عن جماعة منهم الباقلاني اه **اقول** المنقول عن هؤلاء انهم منعوا كما سيأتي حكايته
عن العلامة في النهاية وسائر زيادة الظن هو المرجح وهي غير معتبرة اذ لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات لوجود المناط فيها ايضا
وهو رجحان الاظهر على الظاهر واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله لا اتفاق عليه حيث انه يعمل في الشهادات بالراجح بكثرة العدد والاعدلية والاورعية
لكن يمنع الملازمة وعلته فان قيل يجوز ان يكون العلة في الرجحان ما ثبت من الصحابة العمل به في الامارات دون الشهادات وورد باعتبار بعض
المرجحات في الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل للدليل من الخارج واعتبار الصحابة مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات مع ان مراد المستدل ان زيادة
الظن لو كانت معتبرة لكانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا ينافيه اعتبارها فيها في الجملة وفيه تامل لان المستدل بهذا الاستدلال العامة لو تم استدلاله
فيتم مقصودهم لانه ينفي الترجيح بالمرجحات الظنية ولدى عدم مرجح منصوص فينبغي مطلق الترجيح واما المستدل به من الخاصة كالعلامة ره فلا يتم مقصوده الا

لم يعمل بالمرجحات المنصوصة لتعارض الاخبار فيها **قوله** وتوهم استقلال العقل بوجوب العمل اه **اقول** توضيحه ان العقل يحكم بان الامارة ان
كانت حجة من باب الطريقية بمعنى ان المقصود منها هو الوصول الى الواقع فاذا وجد للواقع طريقان احدهما اغلب مصادفة من الاخر فلا بد ان يعمل به لا
بفوت الغرض وهو الوصول الى الواقع وحاصل الدفع ان الامارة المعتبرة من باب الطريقية على قسمين لانه اما ان يلاحظ فيها وصف الظن الفعلي
او النوعي المقيد بعدم الظن على الخلاف واما ان يلاحظ فيها مجرد الطريقية النوعية المطلقة فالاولى يتم فيها ما ذكروا واما الثانية فلا لحصول
بها كيف كانت فلا يلاحظ فيها القوة والضعف **قوله** نعم لو كان الوجوب في احدهما اكد اه **اقول** لا يخفى ان المناط هو الاهمية في نظر الشارع
سواء كان الواجب من حق الله او من حق الناس فما ذكره بعضهم في مقام التشقيق من ان الواجبين المتزاحمين اما ان يكون كلاهما من حق الله او من حق
الناس او احدهما من حق الله والاخر من حق الناس ففي الاول والثاني يتخير بينهما المكلف الا ان يثبت اهمية احدهما وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم
كون الاول اهم منه فلعل المراد منه بيان ما هو الاهم على وجه كلي اذ لا ريب في ان تقديم حق الناس على حق الله انما هو من جهة اهميته في الجملة ثم ان ظاهر
كلام المصنف كغيره انه مع وجود الاهم يختص التكليف به ويسقط التكليف عن الاخر وربما يورد عليه ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما
يقتضي ولو بنا اختيار المكلف له واين ذلك عن تخصيص التكليف به بحسب الشرع بل لا بد ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة
اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف وموارد اخر وفيه ان المقصود من الاهم في المقام هو ما يكون وجوبه اكد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا
كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم كذلك متعينا عند العقلاء بعينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور امر ظاهر من ملاحظة الشرع
وممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الاهم كما هو ظاهر من ملاحظة موارده **قوله**
والاخبار عنه في محكى النهاية اه **اقول** لو ورد عليه بان اعتبار بعض المرجحات في تعارض البينات ليس لاجل زيادة الظن بل للدليل من الخارج و
ان اعتبار الصحابة مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات ثم مع ان مراد المستدل ان زيادة الظن لو كانت معتبرة لكانت معتبرة في البينات مطلقا فلا ينافيه
اعتبارها فيها في الجملة وفيه ما لا يخفى **قوله** وعلى اخبار الترجيح اه **اقول** الباعث له على ذلك لعله كثرة اختلافها الدالة على عدم وجوب العمل
نظير ما ذكروه في باب منزوحات البئر من ان اختلاف اخبارها في التقدير يشعر باستحباب النزح بها وفيه ان مطلق الاختلاف لا يدل على ذلك والا فاغلب
الاخبار في غالب الاحكام مختلفة نعم لو بلغ درجة يحصل القطع به من جهته كما في اخبار البئر اتجه الحكم به كما صرح به شيخ الجواهر ره في مسئلة الحبوة
قوله خصوصا مع التعليل اه **اقول** وجه الخصوصية ان الظاهر من ذلك التعليل وغيره مثل اعتبار الاصدقية والاوثقية والمجمع عليه كون حجيته من
باب الطريقية وكذا المرجحات ولا معنى لاخذ الطريق استحبابا ونظير هذا ما ذكره الاستاد في رد السيد المحقق الكاظمي ره في باب تاسيس الاصل لعدم
العمل بالظن في عدمها وكذا ما ذكره في تقريب انها النفر فراجع **قوله** فتأمل اه **اقول** لعل وجهه امكان التفكيك مع وجود القرينة عليه
قوله لانه اخذ بحكم الطاغوت اه **اقول** يظهر من هذا التعليل انه لو اخذ بعد حكم قاضي الجور لا يحتج بحكمه والا فيا له بل بوجه استنقاذه
او بقصد التقاص لم يكن سحتا وهو كذلك على المشهور فيجوز اخذه كذلك كما يجوز اخذه لو توقف حصول حقه على الترافع عنده للامتناع خصمه عن الترافع
الى غيره فهو نظير الاستعانة بالظالم في تحصيل حقه الثابت المتوقف على ذلك فالاثم حينئذ على الممتنع لا عليه كما هو ظاهر النصوص المعتبرة **قوله**
فان ينظر الى ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة اه **اقول** قد يستشكل في هذه الفقرة وما شابهها في الاخبار الاخر بان سنة رسول الله صلى الله
عليه وآله هي طريقته لعدم ثبوت النقل في لفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الحديث الاول اذا تحقق لم يكن الخبر المخالف
له حجة حتى يحتاج الى الترجيح والثاني ان كان من طريق الخاصة فمع الاشكال لانه في مقام المعاضة ايضا وان كان من طريق العامة فالاخذ به هو الاخذ
بما وافق العامة وقد امروا بالاخذ بما خالفهم **قوله** وهذه الرواية الشريفة وان لم تخل عن الاشكال اه **اقول** الاشكال في هذه الرواية اما من
حيث السند واما من حيث الدلالة اما الاول فقد حكم المحقق المجلسي ره في البحار بكونه موثقا وصرح صاحب الوافية بصحته حيث قال في مقام ذكر الادلة
الناسعة ما رواه الكليني ره في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة الخ ولا كلام في رجال السند الا في رجلين داود بن الحصين و
عمر بن حنظلة اما داود فقد وثقه النجاشي فقال انه ثقة وذكر الشيخ ره انه ثقة فطحي والظاهر ان نظر الفاضل التوني الى كلام النجاشي واعتمد عليه
من الشيخ في هذا الفن فحكم بصحته بناء على ما ذكره المحقق الشيخ محمد سبط الشهيد الثاني ره من ان مراد النجاشي من الثقة كلما يذكرها هو العدل الامامي الضابط
وفطر صاحب البحار الى قول الشيخ وهذا هو الحق اذ لو سلم ما نقله الشيخ محمد ره فقد قرر في محله ان الجارح مقدم على المعدل لعدم المعاضة وذكر الوحيد
البهبهاني ره في الفوائد الرجالية وجها اخر لتقدم قول من يقول في رجل من الرواة انه فطحي او نحوه على قول من يقول انه ثقة وهو ان ثقة ظاهر في كونه
اماميا وفطحي او غيره نص في عدمه فيقدم النص على الظاهر ويحكم بكونه فطحيا او غيره مع كونه موثقا وفيه ان هذا اذا اتحد قائل النص والظاهر لا
الا اتحد اللهم الا ان يريد هو كون لفظ ثقة ظاهرا في الامامية حال السلم في كونه اماميا من كون فطحي مثلا نصا انه مبني على العلم فلا اماماة لاخوته
مع الاتحاد ولا ادري فيرجع الى ما ذكرناه واما عمر بن حنظلة فنقل الشهيد الثاني في مواقيت الصلوة عنه حديثا ثم ذكر انه يستفاد منه كونه
موثقا وذكر سبط الشيخ محمد ره انا كلما تاملنا في هذا الحديث لا يتبين لي وثاقة عمر بن حنظلة كما استفاد جدي ره انتهى وقد نقلنا ما فيه بين يدي شرح

منظومتنا في علم الدراية وامّا الثالثة اعني الاشكالات الّتي لا تختص بالترجيح فنشير الى بعضها تتميما للفائدة وهي راجعة الى وجهين احدهما عدم
دلالة الخبر على الترجيح في الخبرين المتعارضين وثانيهما كونه بعد التسليم من باب التعبد المحض بل لا يتم الا بالظن المطلق فهو المرجع امّا
الاشكالات الراجعة الى الاول فمنها ان الرواية واردة في مقام الحكومة والقضاء ويندفع اولا بالاجماع المركب وثانيا بان ترجيح احد الحكمين انما
هو باعتبار سنده وهو الرواية ويشهد بذلك قوله عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم الخ ومنها انها اخص من المدعى لاختصاصها
بروايات الحكومة والقضاء فلا يشمل العبادات مثلا ويظهر اندفاعه مما مر ومنها انها مخالفة للاجماع في موردها اذ ليس للمترافعين ترجيح
احد الحكمين بل وظيفتهما القبول تعبدا فالخبر غير معمول به في مورده فضلا عن غيره وفيه منع الاجماع بالتخيير زمان صدور الخبر الذي كان حكم
الحاكم بمضمون الخبر ولذا ذكر الشيخ ره ان فتاوى ابن بابويه بمنزلة الروايات فيرجع الى الترجيح في الروايات نعم تتم بالتخيير هذا الزمان الذي
يكون الحكم فيه مبنيا على الاجتهاد فالخبر معمول به في مورده ويتمسك في غيره بالاجماع المركب ومنها ان مورد الخبر غير معقول لبطلان الحكمين
والمتأخر تعيينا وفيه ما مر من تعدد ايتم بالتخيير هذه الازمنة دون ذلك الزمان ومنها انه مخالف للاجماع من جهة اشتماله على تقديم صفات
الراوي على الشهرة مع ان العمل على خلافه وللك جوابه ان التقديم انما هو في الشهرة في الفتوى والمراد هنا هو الشهرة في الرواية كما يشهد به قوله
فان كان الخبران عنكم مشهورين الخ وبهذا يندفع ما توهمه المحقق القمي ره من التنافي والاضطراب في الخبر حيث ان العلة لا تناسب المعلول اذ الاجماع
غير الشهرة ثم اضافة توجيها اذا اجمع عليه شهرة بهذا المعنى واما الاشكالات الراجعة الى الثاني فمنها ان مقتضى التعبد بالخبر اجتماع جميع
الصفات المذكورة في الراوي مع ان الاخباريين المتحصرين في التعبد ايضا يكتفون بواحدة منها فيعلم ان المدار على الظن المطلق الحاصل
منها ومنها ان الحكم بتقديم خبر الاصدق نص في كون المدار على القرب الى الواقع فيكون المدار على الظن المطلق ومنها انه لو سلم التعبد فانه
الامور المذكورة لا تعرف الا بالظن المطلق بها العدالة فان الطرق التعبدية المجعولة في معرفتها لا تمكن جدا اما المعاشرة والصحبة المتاكدة
فظاهر واما الشياع فلان الخبر رجال معدودون كالنجاشي والكشي والشيخ ره ولا يحصل بهم الشياع واما شهادة العدلين فلعدالمينا
بان شهادة الرجاليين في حق الرواة انما هي مستندة الى الطرق المجعولة لنا اما المعاشرة فظاهر لانه لم يكن لهم الا كما لنا وكذا الشياع واقعتها
لهم بعيد فالظاهر ان تقديمهم للرواة مبني على الامارات الحدسية الظنية الغير التعبدية ولو فرض استنادها الى الشياع لاحلا
على القصد فلا ينفع شيئا الفرع في الروايات اجماعا وهذا نظير ما ذكره المحقق القمي ره في خبر الواحد من انه لو سلم استنادها جميعا الى الاية
العدالة الرواة القادرة في الخبر يحتاج الى الظن المطلق وبالجملة لو سلم استنادها العدالة الى الطرق الشرعية فلا مناص عن الظن في معرفة الاعدلية اذ لم
يتعرض لها علماء الرجال بل اكتفوا بالجرح والتعديل والقول بكفاية زيادة المدح بالتعديل لبعض في ذلك بعيد على الحجوا اذا اعدلية غير
الممدوح مع عدم اطلاعهم الا ترى انه لو ورد خبر في فضل كثير الصوم من غير تعرض لكثرة فضله
لم يمكن استكشاف افضلية الاول بمجرد ذلك ومنها ان من جملة المرجحات المذكورة فيها الشهرة في الرواية كما يشهد به قوله ينظر الى ما كان
من رواياتهم عنا وقوله المجمع عليه من اصحابك بعض الرواة وقوله ليس بمشهور عند اصحابك وقوله قد رواهما الثقات عنكم ولا يمكن تحقيقها
تعبدا لكن مصداقها اذ المراد لوضوح الرواة وليس رواة الاخبار لنا الا المحمدون الثلاثة ولا يكفي رواياتهم في الشهرة مع انهم اختصروا
بحذف الاسانيد بل اقتصروا على ذكر سند واحد مع عدم كون الاصول الاربعمائة بايدينا فلا يمكن اخذ المرجحات تعبدا لكنه معقولية بالنسبة
الى بعضها فلابد من مطلق الظن ومنها معارضتها بمرفوعة زرارة فلابد من الترجيح بينهما بمطلق الظن فاين التعبد وسيأتي الكلام فيه اعلم
ان هذه الاشكالات يجري بعضها في بعض الروايات الاخر ايضا كما لا يخفى على المتأمل **قوله** الرابع ما رواه القطب **اقول** قبل ان
اثر الخبر لم يثبت عن القطب ثبوتا شايعا بحيث يكون ما ينقل عنها حجة **قوله** قال قلت خذ بالاخير اه **اقول** لا يخفى انه يشترط فيه كون التاريخ
معلوما مثل ان يكون احدهما عن ابيه والاخر عن امام اخر كما هو المصرح به في رواية المعلى وقد نقح بذلك الرواية جماعة منهم الصدوق في باب الرجل يوصي الى
الرجلين حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق عليه السلام **قوله** هذا ما وقفنا عليه من الاخبار
اه **اقول** الاخبار الواردة في باب التراجيح اكثر من ان تحصى ذكر المصنف جملة منها ومنها ما رواه في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام
قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان
لم يشبههما فليس منا فقلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما
اخذت ومنها ما رواه في السرائر عن موسى بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن ع اسأله عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك قد اختلف علينا
فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردوه الينا ومنها موثقة ابن الجهم
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله
او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله والا فالذي جاءكم اولى به ومنها ما رواه في ديباجة الكافي في حكم الخبرين المتعارضين فقال بايهما اخذتم من باب التسليم

وسعكم ومنها ما رواه في الاحتجاج عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك
حتى ترى القائم فترده اليه ومنها ما في الكافي بعد نقل رواية المعلى قال وفي حديث اخر خذوا بالاحدث ومنها حسنة منصور بن حازم وفيها قال قلت اما
تعلم ان الرجل كان يأتي رسول الله صلى الله عليه وآله فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الاحاديث
بعضها ببعض ومنها ما عن المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه واسهله
وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق كتاب الله فلم اقله واختلفوا في تفسيره فقيل معناه اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنى
واسهل واقرب الى الرشد فانحلوا كناية عن القبول وقيل ان الصفات قائمة مقام المصدر اي انحلوا اهنأ نحل واسهله وارشده اي احسن قبلوا احسن
القبول فيكون ما ذكر بعده في قوة الاستثناء واستظهر صاحب الفصول ان الاهنأ والاسهل والارشد عبارة عن الكتاب بقرينة الكلام الاخير فالمعنى
اعرضوه على الكتاب الذي هو اهنأ من الحديث واسهل وارشد منه ولكن يختلج بالبال في حله وجهان احدهما ان كلمة في جار ومجرور موضع الكلم
يعني اذا حدثتم فاقبلوا في حق الاهنأ والاسهل والارشد لا غيره فان ملتقى صحته سهلة والثاني ان انحلوا بمعنى العطا كما هو معناها المعروف وتقريره
حدثتم بصيغة المعلوم يعني اذا ذكرتم الحديث للناس فاذكروا اهنأ الاحاديث واسهلها وارشدها لئلا تأثموا منها لطباعهم فيحصل لهم التنفر
الى كذبنا فتسوا ولا يخفى ان المطالب المذكورة اكثرها يناسب التفريع بحرف الفاء في الكلام الاخير لا الاتيان بحرف الواو **قوله** فالمقبولة نظير
رواية داود بن الحصين اه **اقول** سئل الامام عليه السلام في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما اختلاف فرضيا
بالعدلين واختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضى الحكم فقال عليه السلام ينظر الى افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ
حكمه ولا يلتفت الى الاخر **قوله** ويمكن التفصي عنه اه **اقول** هذا الكلام بظاهره غير مفهوم المراد اذ ليس المراد في المقبولة ولا في رواية داود بن الحصين
قاضي التحكيم اذ لم يتفق المتنازعان على عدل واحد بل اختار كل منهما رجلا وسوغ في ارادة القاضي المنصوب مع ان المسئول عنه هو الامام الصادق
عليه السلام والظاهر ان السائل لا يريد السؤال عن الحوادث المنافية للحضارة قبل زمان الصادق عليه السلام ولا شك ان قاضي التحكيم يختص بحال الكلام
واما حال الغيبة فينعقد قضاء المجتهد الجامع للشرائط لعموم الادلة غير الا يصح حكمه مطلقا والمراد بحال الغيبة ما يشمل زمان الصادق ايضا
لا ان نصب مطلق المجتهد كان فيه فهو من زمان الحضور ولا يتصور فيه قاضي التحكيم ثم يتصور فيما قبل هذا الاذن فيه لمطلق المجتهد كزمن النبي صلى الله عليه
وآله بل لعل ما هو الظاهر دليل نصب المجتهد جميع زمان الجور الذي نهينا فيه عن الرافعة الى قضاتهم وربما احتمل تصويره في زمن الغيبة بان يقعد الى
المفضول مع وجود الافضل بناء على اختصاص النصب به وتوقف نصب الجميع لا خصوص الافضل كما صرح به بعض الاساطين مما ذكرناه يظهر
النظر في عبارة الفصول فتدبر **قوله** بقرينة قوله عليه السلام ولا تتبعوا متشابهها اه **اقول** وجه كونه قرينة على ذلك ان النهي انما هو على ما
يمكن اتباعه الا للغير **قوله** هو الظاهر المتبادر منه خلافه اه **اقول** لا يخفى ان المتشابه بهذا المعنى انما هو مصطلح الاصوليين واما ان المراد بالمتشابه
والمحكم المذكورين في الكتاب والسنة وكلمات الائمة عليهم السلام هل هو المعنى الذي جرى عليه الاصطلاح او معنى اخر فغير معلوم مع انهم ذكروا للمحكم
والمتشابه المذكورين في القرآن معاني كثيرة قال السيد الصدر ان المحكم عند تام اسماء المحكم للنص وانا شموله للظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاخبار
الواردة في تفسير هذا الشمول فنقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملي ره انه قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير معنيهم
منسوخ بقا حكمه على حاله والمتشابه ما عداه ثم نقل له لطايف منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ
ومنها انه ما كان متضمنا للترتيب لافادة المعنى تأويل او تأويلا وقد يفسر بالمضبوط والمتقن وهو معناه اللغوي كما صرح به في مجمع البحرين وفي مجمع
البيان في معنى المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد به بظاهره من غير قرينة تقترن اليه ونقل عن جماعة الفوائد الطوسية عن بعض
الفضلاء عن المعصوم عليه السلام ان المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات وزاد بعضهم في المحكم الغير المخصص والمقيد والمتشابه المخصص
والمقيد وقيل ان المحكم ما لا يحتمل من التأويل الا وجها واحدا والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعدا وقيل ان المحكم ما لم يتكرر الفاظه والمتشابه هو المتكرر
كقصة موسى وغيره وقيل ان المحكم ما يعلم تعيين تأويله والمتشابه ما لا يعلم كقيام الساعة وقيل ان المحكم ما عرف المراد منه والمتشابه ما استأثر الله بعلمه كفواتح السور
وقيل المحكم ما كان معقول المعنى والمتشابه بخلافه كاعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان وقيل المحكم ما استقل بنفسه والمتشابه ما لا يستقل
بنفسه لا برده الى غيره وقيل المحكم ما تأويله تنزيله والمتشابه ما لا يدرى الا بالتأويل وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال
الى الاشاهر هنا ولذا ربما يقال ان اللفظين ايضا من المتشابهات حيث اختلف في معناها حتى من اهل اللغة ومقتضى التشبيه في كلام الامام ان
محكمات كلامهم ومتشابهاتها نظير ما يقصد من معناها ما يقصد في القرآن وقد تقدم نبذة من الكلام فيما يناسب المقام في مباحث حجية كتاب الله الملك
العلام **قوله** عن عيون اخبار الرضا على المرجحات المنصوصة اه **اقول** اعلم ان لهم في اثبات هذا المطلب مسالك عديدة منها ما سلكه المص
ومنها ما سلكه بعض من ان اختلاف اخبار العلاج في الدلالة على التخيير والترجيح واختلاف اخبار الترجيح بعضها مع بعض يشعر بانها وردت
في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة الخبر وموافقته للحق لتنفر الامر لا مجرد تعبدها موضحا عن الامام عليه السلام فمقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الامور

المرجحة التي يظن معها الموافقة فلا بد من التعدي من المنصوصات الى غيرها ومنها ما سلكه بعض الافاضل وهو ان الاخبار المتكفلة لبيان المرجحات وكيفية
الترجيح اخبار آحاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها او من جهة انها محصلة للظن فان كان الاول فلا يمكن ان يدل تلك
الادلة على حجية جميع تلك الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض وان كان الاستناد في الترجيح الى بعض تلك الاخبار فمع منع شمول
الدليل لذلك لزوم الترجيح من غير مرجح فيه مع انه قد يستلزم الدور وان كان الاستناد فيه الى مرجح خارجي فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوزنا
فيهما فلم لا يجوزه مطلقا وان كان الثاني فلا بد من الرجوع الى كل ما يحصل منه الظن في ترجيح صحته في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار
او لا فان حجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد المتعارضين بانه هو الموافق للواقع فلا بد من
ترجيحه **قوله** ولذا طعن غير واحد من الاخباريين آه **اقول** منشا ذلك الطعن من غير هو ان الاخبار عندهم قطعية فهم على زعمهم لا
يحتاجون الى اعمال الظنون واصل الاخبار لا الحديث ولا في الفقه ولذا يطعنون في الاصول والاصوليين يقولون ان الاصول قد حدثت بين العامة بعد عصر الائمة
عليهم السلام وقد ما العلماء الاخبار وكثير حاملي الاخبار لم يكونوا عالمين بل كانوا يستفتون من ائمتهم ويعملون باخبارهم والائمة كانوا
يقررونهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين الاصول وشاع امره الى ان قسم العلامة الاخبار
الى الاقسام المعروفة بين العامة فليس علم الاصول الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة ونقول عليهم بعد الاغضاء عن كل ما يرد عليهم مما
ذكرنا بعضه في اوائل الكتاب مما اشرنا اليه من ان جملة من روايات الترجيح هي المشتملة على الترجيح بالاعدلية والاوثقية فان كانت قطعية معتبرة فيثبت
الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان من كتاب الكشي او النجاشي او من كتاب غيرهما فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة
وهي مع ابتنائها على الظن توجب الاحتياج الى علمي الدراية والرجال الذين يبغضون الخاصة ايضا كما صرح به المحدث الاسترابادي وان لم تكن قطعية
فهو الزام بما ينافي مقصدهم وهو نقض غرضهم فان قلت لو نحن نقول بالقطعية على نحو الايجاب الجزئي قلنا اجمال المقطوع به ينفي فائدة
القطعية كما هو ظاهر فلا مناص لهم عن العمل بالظنون لذا قيل انهم اصوليون من حيث لا يشعرون ثم انه في قبالهم من هو في حد الافراط بل هو كالاخباريين
في اعلى درجاته كما انهم في اسفل طبقات التفريط فاستشكل في العمل بالمرجحات المنصوصة بوجوه منها ان الاعدلية والاصدقية ونحوهما
لا تستلزم اقربية الحديث الى الواقع بل الى الصدق والمقصود في الترجيح هو الاول اذ ربما كان الصادر للتقية وغير ان الاقربية الى الصدور تستلزم
الاقربية الى الواقع بحسب الكلام لان التقية على خلاف الظاهر ومنها ان موافقة الرواية للكتاب ان كانت قطعية فهذا مما لا يحتاج فيه الى
العرض عليها لوضوح الحكم حينئذ وان كانت ظواهر المختلف فيها فهذا لا يناسب ما اشتملت عليه من التاكيد والتشديد وان المخالف زخرف
وباطل لا سيما بعد القول بجواز تفسير الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند من منع حجية ظواهر الكتاب مما لم يرد تفسيرها في الخبر مع ان
الاحكام المستنبطة من الكتاب ليست الا اقل قليل فلا وجه لتعميم العرض عليه وان كان ذلك باعتبار الآيات الدالة على اصالة البراءة والاباحة
فهي وان كثر وقوعها في الاحكام الا ان مخالفتها الا ان التاكيد المذكور لجواز مخالفتها بخبر الواحد وغير ذلك من الاشكالات التي
تكون دفعها في غاية السهولة **قوله** كان الاشكال النقاق آه **اقول** من جهة الاتحاد على ظواهر هذه الاخبار ذهب جماعة من الاخباريين
الى القول بالتخيير اما ابتداء كما اختاره بعضهم او بعد اليأس عن المرجحات كما اختاره بعض آخر ويمكن رده بوجوه احدها ان مطلقات التخيير
منصرفة الى العموم فقد ان الظن المطلق حتى المرجحات المنصوصة ايضا مع انه اما ان يجمع بينها وبين المقيدات بما بعد الرجوع الى المرجحات بحمل الاولى على ان
فيكون الحاصل الحكم بالتخيير بعد اليأس عن المرجحات فيثبت مطلب الخصم واما ان يجمع بينهما بان يراد بالمطلقات ما بعد اليأس عن الظنون المطلقة
لقيام قرينة بناء العقلاء عليه والثانية كاشفة على القرينة وذكر خصوص بعض المرجحات في الاخبار انما هو من باب التمثيل للظن لا من باب الحصر والجمع
على الوجه الاول مرتبة من جهة استلزامه تاخير بيان الاولى وهو الثانية عن وقت الحاجة بخلاف الثاني لاقتران القرينة وهي لم تكن بحيث في الاول الى غاية
الامر تاخر الكاشف لا المنكشف مع ان المطلقات موهونة باعراض الاصحاب عنها لاشتراطهم اليأس عن المرجحات المظنونة مطلقا كما عليه المشهور وان امكن
دفع الاخير بان القادح هو الاعراض عن جهة السند لا الدلالة فتهم قيد والا لنبهنا بما ذكره وليس ذلك اعراضا والثاني انها معارضة بالادلة التي
دلت على وجوب الترجيح بالظنون المطلقة وهي اقوى لكثرتها خصوصا مع ملاحظة الاجماع والثالث انها فاقدة الاشارة الى ما بناء العقلاء والعرف على الحكم
بالتخيير مع التساوي والترجيح مع الاختلاف **قوله** نعم لا يرجح الا قرب الى مطابقة الواقع آه **اقول** ربما يورد عليه بان المعتبر هنا
هو الاقرب الى الواقع عند الشارع لا في نظر المجتهد لا يستلزم اعتبار الامارة خاصة مخالفة الظن المجتهد فمظنون المجتهد ان كان اقرب عنده الى
الواقع الا ان نعمل بالامارة المخالفة لما يحتمل ان يكون اقرب عند الشارع ويرشد الى ذلك عدم اعتبار التعليل بالاستحسان وان افاد الظن
بمؤداهما او بشهادة العدل الواحد والفاسقين وان افادا ظنا اقوى من شهادة العدلين مع اعتبار الاصول الظاهرية وان كان مؤداها موهوما
في نظر العامل الى غير ذلك فان قيل يمكن ان يكون الترجيح بما هو اقرب عند المجتهد اقرب عند الشارع قلنا هذا وان كان محتملا الا ان مجرد الاحتمال
لا يجدي ويظهر الجواب عند التامل فيما ذكره هاهنا وما حققه في دليل الانسداد فتامل **قوله** فافهم آه **اقول** هذا اشارة الى امكان ان يكون

الراوي فهم من سياق كلام الامام عليه السلام حيث انه كان يقتصر في كل سؤال على ذكر مرجح واحد ان الصفات من حيث اجتماعها مرجح واحد فلا ينافي جعل السؤال
عن واحد منها الا من بنائه على الاستماع من الامام عليه السلام ومن هنا استشكل بعضهم في كفاية الواحدة من الصفات اذا حصل المجموع على ظاهر الخبر
وان امكن دفعه بما ذكره من ان الفصول من الرواية لا دلالة لها على عدم الاكتفاء بها بل غاية الامر انها لا تدل على الاكتفاء بها فتكون كسائر
المرجحات التي لم تذكر فيها وقد ثبت اعتبارها بدليل آخر **قوله** المقام الرابع في بيان المرجحات آه **اقول** ملخصه ان وجوه الترجيح ترجع الى
اربعة اقسام احدها ان يكون للصدور كالترجيح باعدلية الراوي والثاني ان يكون لوجه الصدور كالترجيح بمخالفة العامة والثالث ان يكون للدلالة
كالترجيح بالنصوصية والاظهرية والرابع ان يكون للمضمون بكون مضمون احد الخبرين يسيرا والآخر عسيرا ومنه ترجيح المشهور على الشاذ النادر
في الخبرين الواحدين يجري جميع هذه الوجوه وفي المتواترين لا يجري الاول وفي الكتاب والمتواتر النبوي لا يجري الاول والثاني **قوله** وجعل
المستقل منها آه **اقول** في عد مرجح المضمون منها من المرجحات تسامح لان مرجح كل شيء هو ما يقويه في الجهة المطلوبة منه وهي في الخبر الحجية وكون
المضمون موافقا للمشهور او للاصل لا يوجب تقويته في الحجية لاحتمال ان يكون المعصوم عليه السلام حكم بخلاف المشهور وان كان الترجيح به من باب الاخذ بالظن وذلك لانه
الظن المطلق في الترجيحات حتى على القول بالظنون الخاصة في الاحكام وبالجملة الظن بكون مؤدى امارة هو الحكم الواقعي لا يوجب ترجيحها على الاخرى لا انه
لا يفيد الظن بوروده ما ذكره المحقق القمي ره في رد وجوب تقليد الاعلم من جهة الاقربية الى الواقع من انه ربما يكون قول غير الاعلم اقرب بواسطة شهرته
فان الشهرة لا توجب الترجيح في الامارتية بل تفيد الظن بالواقع وهو لا يفيد بعد جعل الشارع للامارة الاقربية غالبا وان تخلف في مورد وظن خلافها
قوله وكالترجيح بشهرة الرواية آه **اقول** قد يتوهم في بادي النظر ان عبارته هاهنا مشتملة على نوع تدافع وتهافت حيث انه جعل
الشهرة اولا من قبيل المرجح الخارجي ثم جعلها ثانيا من اقسام المرجح الداخلي حيث جعلها من المرجحات المضمونية وقد عدها من المرجحات الداخلية لكنه
فاسد يتخيل بان المراد من الشهرة المذكورة اولا هي الشهرة في المسئلة الفرعية الموافقة لاحد الخبرين الواردين في حكمها كما يرشد اليه قوله ره و
لو لم يكن هناك خبر ومن المذكورة ثانيا هي شهرة الرواية كما هو صريح العبارة فلا تدافع كما لا يخفى **قوله** لا يعضها الرواية لا تريده آه **اقول**
قد يقال ان ظواهر الاخبار العلاجية المشتملة على وجوه الترجيح تقتضي الحكم بحجية الراجح وبطلان المرجوح والحكم بطرحه فيبعد جعل المرجح السندي
وما اشبهه بجعل الخبر الآخر مطروحا غير معتبر مع انه لا شك ان تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر لم يجوزه احد اذا كان المخصص من هذا القبيل فكانه حصل التعارض
بين احدهما وبين الخبر الضعيف المطروح فلا وجه لمقايسته بما نحن فيه بالمسئلة المذكورة وفيه ما لا يخفى **قوله** وكانا عاريين عن القرائن آه **اقول**
مراده من القرائن التي ذكرها هو الادلة الاربعة كما يظهر من التنظير في كلامه **قوله** وهو مناقض صريح آه **اقول** لا يخفى ان لفظ التاويل في كلامه
وكنايته سيما مع انضمامه قوله على بعض الوجوه او على وجه من الوجوه او ضرب اليه يشعر بل يدل على ان مراده تعارض الظاهرين من جهة يؤيده ما اشتمل
عليه كلامه في الاستشهاد من ذكر التاويلين ثم تمثيله لاحدهما بما ذكره من العام والخاص يحتاج في الجمع بينهما الى تاويل واحد هو حمل العام
على الخاص في طرح ذلك ما ذكرناه في كلام صاحب العوالي فتدبر **قوله** لمعارضته بخبر الرخصة آه **اقول** مع انه نص فيكون من قبيل تعارض
النص والظاهر **قوله** دائما انه طريق جمع آه **اقول** ليت شعري اي شاهد اعدل من ارجاعهم عليهم السلام برد المتشابه الى المحكم في كثير من الاخبار **قوله**
وربما يلوح من بعضها آه **اقول** لعل مبنى ما ذكره على ان تعارض العام والخاص المطلقين له جهة جمع وجهة تعارض في الجهة الاولى انما هي لعدم امكان
واساوا والجهة الثانية انما هي للزوم ملاحظة الترجيح والمرجح بينهما غاية الامر ان المرجح في جانب العام تقويته بحيث لا يعتنى معه بوجود مرجح في الجانب
الآخر الا اذا ساواه او زاد عليه قوة فلا يخرج التعارض بينهما عن مجرى اخبار العلاج بالترجيح ويرشد الى ما ادعيناه ما ذكره في مبحث تخصيص العلم
بمفهوم المخالفة في بيان معنى اولوية الجمع مهما امكن وملخصه ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو
الى الطرح والاسقاط لا بالتصرف الذي ارجاع احدهما الى الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وكما يمكن
اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم
الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم
من العمل بالدليلين اعم من العمل بحقيقتهما والمجاز الصحيح فيهما الى آخر ما قال ولا يخفى تقريبه **قوله** ويبقى ما يكون التوجيه فيه قريبا آه **اقول**
التاويل على ثلاثة اقسام القريب والبعيد والمتعذر ويختلف قربا وبعدا باختلاف المقامات الى ان يصل الى غاية البعد كتاويلات الحنفية في بعض
الظواهر ومن هنا قسموا الجمع الى مقبول ومردود واراد بالاول ان يكون بحيث يستظهر من مفاد الخبرين بحسب متعارف الاستعمال بعد ضم احدهما الى
الآخر ولا يكون بعده عن الظاهر في الغاية وبالثاني خلاف ذلك **قوله** مثل صيغة النهي مع دليل نفي الباس آه **اقول** حيث ان نفي الباس نص
في معناه فيحمل صيغة النهي على الاستحباب قال العلامة الطباطبائي قدس سره في فوائده ان الباس بمعنى العذاب كما قاله الجوهري وغيره فنفي الباس
بمعنى نفي العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة لا مجازا ولا بل المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته
والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك ايضا ان نفي الباس يستعمل غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد من المحققين ان

نفي الباس عن الشيء يشعر بكونه امراً مرغوبا عنه راجح الترك ولذا لم يستعمل في الواجب والمندوب وما ذلك الا لكون نفي الباس في قوة نفي التحريم الظاهر في
انتهى فالمراد من نفي البطلان عن الترك نفي التحريم عنه فلا ينافي ثبوت الكراهة فيه الذي هو ملازم ثبوت الاستحباب في الفعل على القول بالتلازم **قوله**
منها ما يظهر من الشيخ آه **اقول** في صحيحة زرارة عن ابي جعفر عن رجل صلى خمسا فقال عليه السلام ان كان قد جلس في الرابعة قدر التشهد فقد
تمت صلوته وفي خبر محمد بن مسلم عنه سئلت ابا جعفر عن رجل استيقن بعد ما صلى الظهر انه صلى خمسا قال وكيف استيقن قلت علم قال ان كان
علم انه جلس في الرابعة فصلوة الظهر تامة وفي حسنة زرارة بابرهيم بن هاشم عنه انه قال اذا استيقن انه زاد في صلوته المكتوبة لم يعتد بها
واستقبل صلوته استقبالا اذا كان قد استيقن يقينا وفي صحيحة ابي بصير عن الصادق انه قال من زاد في صلوته فعليه الاعادة وفي مضمر الشحام
سئلته عن الرجل صلى العصر ست ركعات قال ان استيقن انه صلى خمسا او ستا فليعد فذهب الشيخ ره في جملة من كتبه وتبعه بعض متاخري المتاخرين
كسيد الرياض ره الى البطلان بزيادة ركعة في الصلوة عملا بالعموم وحملا للخبر الخاص على التقية ولا يخفى ان كلمات الاصحاب في هذه المسئلة لا
تخلو عن اضطراب كما يطلع عليه المتتبع في كتب الفقه **قوله** او على استفادة التقية آه **اقول** فلا يكون حينئذ من قبيل الحمل على التقية من جهة
المرجح **قوله** استشكل الجمع في مثله آه **اقول** الدليل الدال على عدم النقض بها موثقة ابن ابي عمير عن غير واحد من اصحابه عن الصادق
انه ليس في مس الفرج وضوء وصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام انه ليس في القبلة ولا المباشرة ولا مس الفرج وضوء وغيرهما من الاخبار والدليل على الاعادة
رواية ابي بصير عن الصادق عليه السلام قال اذا قبل الرجل المرئة من شهوة او مس فرجها اعاد الوضوء والمراد من الجمع فيه حمل دليل الاعادة على الاستحباب
كما صنعه جماعة **قوله** وعلى البناء على انه كلامهم آه **اقول** هذا معطوف على الطرح **قوله** حتى يمنع متعلق بقوله بني **قوله** فلنرجع الى ما كنا فيه
اقول النزاع في المرجحات الخارجية مثل موافقة الشهرة والاجماع المنقول انما هو في الكبرى اي ثبوت الترجيح بها والا فلا نزاع في الصغرى بمعنى
وجود هذه المرجحات وقد تقدم ان المشهور عدم اعتبارها وذهب شريف العلماء ره الى اعتبارها مستدلا بان حجية الالفاظ انما هي من باب الظن الشخصي
او النوعي المقيد فبعد قيام الشهرة مثلا لا يحصل مظنة الحجية في الطرف الآخر فيقع الجواب عنه ان النزاع في المرجحات الداخلية انما هو في الصغرى
تشخيص الظاهر والاظهر سواء كان موكولا الى نظر المجتهد ليس له ضابط كلي الا ان القوم وضعوا لتشخيصه بحث الغالب باب تعارض الاحوال والامور التي
تعرضوا لبيان حكم تعارضها هي المجاز والتخصيص والتقييد والنسخ والاضمار واما النقل والاشتراك وان تعرضوا لحكمها ايضا الا انه لا يتعلق
بهما غرض هيهنا اذ هما داخلان في امر الوضع وكلامنا هيهنا في الدلالة ثم ان التعارض بين تلك الامور اما ثنائي او ثلاثي او رباعي وخماسي
والثنائي اما ان يكون بين صنفين او صنف واحد فيختبر الى حكم كل منها **قوله** لا اشكال في تقديم ظهور الحكم آه **اقول** يمكن جعله ظهورا
قطعيا بان يقال ان القضايا الصادرة عن الشارع في مقام التشريع ظاهرة في الاستمرار لا ان احكامها واردة على المعتاد بل الواقعية دائرة مدارها
كما يشهد به الاستقراء والحاصل ان القضايا اللفظية كالقضايا العقلية لا تخصيص فيها ثم ان المراد من العام والخاص في هذا العنوان هو العام و
الخاص المطلقان واما العام والخاص من وجه فلا يحمل احدهما على الآخر اصلا فالمرجع هناك شاهد لامتناع الترجيح بلا مرجح ولو قام شاهد على
تخصيص احدهما بالآخر تعين كما لو ورد احدهما بعد العمل بمورد التعارض من الآخر فانه يتعين حينئذ تخصيص المتاخر والا لزم نسخ المتاخر ما قبل
العمل وهو مرجوح بالنسبة الى التخصيص ومنهم من زعم ان البحث يتناول العامين من وجه ايضا والخبير بما فيه **قوله** ولم نعرف تعليل ذلك آه **اقول**
وربما يعلل بان في النسخ مخالفة لمقتضى المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص فليس فيه الا مخالفة لظاهر العام وبان المجاز يقدم على النسخ
فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز ايضا **قوله** وقد وقع الخلاف آه **اقول** ملخص الكلام في الاشارة الى محل الخلاف بين علماء الاعلام ان العام
والخاص المتنافيين بحسب الظاهر اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ بالنسبة اليهما اما ان يعلم تقارنهما في الصدور او يعلم تفارقهما سواء علم تاخر
العام ام الخاص او يجهل تقارنهما وتفارقهما فهذه اقسام اربعة والمعروف بينهم في كل الصور ترجيح التخصيص مع تحقق شرطه بل ادعى بعضهم الاجماع
في بعضها صرح جماعة منهم السيد الشيخ ره ترجيح النسخ في بعض الخاص المتقدم على العام لدعوى فهم العرف ان التخصيص بيان فلا يتقدم
على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى وينبغي ان يعلم انه لو كان في المقام ما يوجب كما في زاحم الا التخصيص والنسخ فالواجب التوقف في الحكم بعد
الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تاخر الخاص في لزوم اخذ الخاص حينئذ والعمل بمقتضى العام فيما عداه واما اذا تقدم الخاص فلا اشكال ان
بالتخصيص سائر افراد العام لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فيحكم بعد تكافؤهما بالاجمال لانتفاء المرجحات بمقتضى
الاصول الفقهية من التخيير او الطرح والرجوع الى البرائة او الاحتياط او لابد من الاخذ بالخاص وحمله على انه مما يفيد كافؤهما لاصالة حجية على اطلاق
ومن ان الحكم بمدلول الخاص قد ثبت اولا قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الغرض فيستصحب الى ان يثبت الرافع **قوله** وكيف كان
فلا اشكال آه **اقول** من الصور الاربع التي ذكرناها فاذا تقدم العام وتاخر الخاص وهي قسمان لان ورود الخاص اما ان يكون بعد حضور وقت العمل
بالعام سواء عمل به او لم يعمل به لكن لم يعمل بهما اصلا او يكون قبل حضور وقت العمل ففي الاول يتعين كون الخاص ناسخا ولا يجوز ان يكون مخصصا
لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة كما لو قال اكرم كل عالم وقال لا تكرمهم في كل جمعة لو قال في الصورتين يوم الجمعة لا تكرم

فقد اكرمهم ثم قال لا تكرم زيدا العالم بعد اكرامه واكرام تلميذه او عدم اكرامهما مع مضي الوقت في الثاني يتعين كونه مخصصا بناء على عدم جواز النسخ
قبل حضور وقت العمل ويحتملهما بناء على جوازه وان كان الاظهر الاول هذا اذا علم وروده قبل واما لو جهل التقدم والتاخر بالنسبة الى زمان العمل
سواء علم تاريخ العمل ام لم يعلم فهل يحكم بالتخصيص نظرا الى ما مر من غلبته وشيوعه او بالنسخ نظرا الى اصالة تاخر الحادث واحتمالهما
المتاخر من الزمان عن العمل وجهان وقد يزيف الثاني بان الاصل فيه من الاصول المثبتة ولا عبرة بها وانت خبير بما قررناه في مباحث
البرائة والاستصحاب قد دريت هيهنا على تحقيق الحق **قوله** والكلام في علاج المتعارضين آه **اقول** لا خفاء في ان المقصود في المقام
الترجيح بين المتعارضين من حيث الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجية المرجحة بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لها حد منضبط يبحث عنه ولا
فربما يقدم التخصيص على النسخ في مورده وبالعكس ايضا فيما اذا كان التخصيص بعيدا وكان النسخ اقرب منه كما اذا لزم من البناء على التخصيص اخراج
معظم افراد العام وهو كلام آخر **قوله** اما النسخ فبعد توجيه قوم آه **اقول** توضيح التوجيه انه يجوز ان يكون الحكم مغيا بغاية معينة في
النبي صلى الله عليه وآله للناس على سبيل الاستمرار وبين الغاية لاوصيائه المعصومين عليهم السلام فاذا انتهت المدة وبينوا ارتفاع الحكم كان
ذلك نسخا منهم ولا يخفى ضعفه وانبعاثه عن عدم تحقيق معنى النسخ وذلك لان النسخ عبارة عن ازالة الحكم الثابت استمراره عند الامة فاذا
فرض علم الاوصياء بارتفاع الحكم باخبار النبي صلى الله عليه وآله اياه لم يكن استمراره ثابتا عند جميع الامة بل بعضهم فرفعه لا يكون نسخا
قوله يوجب طرح ظهور كلا الخبرين آه **اقول** وجه الظهور ما اشرنا اليه من ان الاحكام الشرعية واردة على العناوين الواقعية فلا
يتخلف فيها الزمان دون ذلك **قوله** فالحاصل ان المستفاد آه **اقول** هذا احد المحامل الصحيحة للاخبار الدالة على تفويض الاحكام
الى الائمة عليهم السلام المروية من طرق اهل العصمة الطاهرة في تشريع الاحكام وحملها على ظواهرها في غاية الاشكال بل الاشكال يجري فيما دل
على التفويض الى النبي صلى الله عليه وآله ايضا فانه صلى الله عليه وآله كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد دل نص الاية الشريفة
على انتظاره لحكم الله تعالى في مسئلة القبلة ولو كان الامر مفوضا اليه لما احتاج الى ذلك وايضا دلت الاية والاخبار على انه ما كان يأتي
بالاحكام من تلقاء نفسه انما كان ما يأتي به امورا مأخوذة من الوحي مضافا الى ما دل من الاخبار على ان في القران تبيان كل شيء وانه قد اكمل الدين ولم
يبق شيء الا وبين الله حكمه لرسوله وبينه الرسول لامير المؤمنين عليه السلام الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع نعم للتفويض الى النبي صلى الله
عليه وآله معنى آخر لا بأس به وهو ان الله تعالى اكمل نبيه بحيث لم يكن يختار من الامور شيئا الا ما يوافق الحق والصواب ولا يخطر بباله الا ما يوافق
مشيته تعالى في كل باب فوض اليه تعيين بعض الامور كالزيادة في الصلوة وتعيين النوافل في الصلوة والصوم اظهارا لشرفه وكرامته عنده ولكن
اصل التعيين لا بالوحي ولم يكن الاختيار الا بالالهام ثم كان يمضيها اختيارا بالوحي والتفصيل الكلام محل آخر **قوله** فان قلت الآن زمن الله
اقول حاصل السؤال انا ان قلنا بان الخطابات القرانية شاملة لغير المشافهين فكلهم سواء في العمل بظاهر العموم باجراء اصالة عدم التخصيص
بضميمة مقدمة عقلية وهي ان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره مع عدم نصب القرينة عليه قبيح واما ان قلنا باختصاصها بالمشافهين كما في
خطابات النبي صلى الله عليه وآله مطلقا فليس لنا الا التمسك بالمقدمة العقلية ولا ينفع اجراء الاصل مع العلم بكثرة وجود المخصصات والجواب
الجواب انا نثبت حجية الظهور في حق المشافهين بالمقدمة العقلية ونتم في الباقي بادلة الاشتراك في التكليف **قوله** ومنها تعارض الاطلاق
والعموم آه **اقول** مثاله اكرم العلماء وان ضربك رجل فلا تكرمه فيدور الامر في المقام بين تخصيص العام في الاول بغير الضارب وتقييد الرجل
في الثاني بغير العالم وقد يعكس مثاله فما اذا دار الامر بين اخراج بعض الافراد عن العموم او تقييد الحكم فيما يراد اخراجه ببعض الاحوال كما في قوله
اوفوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا في البيع يجب ارتكاب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او
تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وقد يورد عليه بانه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد
في كل الاحوال فلانا نقول اذ لا ريب ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو ايضا تخصيص للعام وان قلنا بان عمومها انما يثبت بالنسبة
الى الافراد دون الاحوال فلا موجب لان نقول بالتخصيص لان الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر الاحوال
من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت اللزوم والحاصل ان اقصى ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة فلا
فمن اين يجيء الدوران بين التخصيص والتقييد **قوله** على ما حققه سلطان العلماء ره من كونه حقيقة آه **اقول** ذهب سلطان العلماء
وتبعه بعض الاواخر الى كون المطلق حقيقة في المقيد ولما كان فهم ذلك المرام مما استصعب كثير من الاعلام فلا بأس بان نتكلم فيه وننقحه ثم
مقامات الاول المطلق ينقسم كالعام الى الافرادي والاحوالي ومثال الثاني اطلاق الواجب بالنسبة الى المطلق والمشروط والتعييني والتخييري
والعيني والكفائي وهذا القسم وجه استفادته من العقل لا يصدق عليه المجازية فما صدر عن بعضهم كالمحقق القمي ره من القول بمجازية الوجوب
في الكفائي والتخييري لا وجه له لعدم خروج الوجوب عن معناه الحقيقي وهو الحتم والالزام وهذا القسم من الاطلاق متوسط بين مرتبتي الدليل و
الاصل فمع وجود الدليل المقيد لا اعتبار بالجمع وجود ذلك الاطلاق لا اعتبار بالاصل واما الاطلاق الافرادي فاختلفوا في كونه حقيقة ومجازا

قيد على اقوال ثالثها التفصيل بين القيد المتصل والمنفصل فالحقيقة في الاول والمجاز في الثاني ورابعها ما سيجيء الثاني منشأ هذا النزاع يمكن ان
يكون هو الاختلاف في الوضع فالقائل بالحقيقة يقول بان المطلق موضوع للماهية المهملة او الفرد المهمل لا بشرط والقائل بالمجازية يقول بانه موضوع
للماهية الشايعة او الفرد الشايع بشرط الشيوع وان يكون هو الاستعمالات الخارجية فالفريقان متفقان على انه موضوع للشايع لكنهما مختلفان
في ان الخروج عن الشيوع في الاستعمالات هل هو من قبيل التصرف في اللفظ ليكون مجازا او الخارج ليكون حقيقة الثالث النزاع يحتمل ان يكون في
الكبرى بعد تسليم الصغرى وان المطلق مستعمل في المعنى المخصوص وان يكون في الصغرى وان المراد منه في الاستعمالات الخارجية اي شيء مع تسليم الكبرى
كونه حقيقة او مجازا بعد تشخيص المراد في الاستعمالات فلا بد ان نتكلم في اربعة مقالات احديها في المطلق على تعريفه بانه شايع في جنسه مع كون
النزاع في الكبرى وفيه اقوال ثالثها التفصيل المذكور ذهب اليه شريف العلماء ره ورابعها التفصيل بين المتصل والمنفصل اللفظي وبين المنفصل
الغير اللفظي كالاجماع فالحقيقة في الاول والمجاز على الثاني وهو المختار وينبغي ان يعلم ان محل النزاع ليس هو استعماله في المقيد مع ارادة الخصوص اذ لا ريب في
مجازيته حينئذ وليس محل كلام السلطان ره فيه حجة المجازية تبادر الفرد الشايع الشامل لجميع الافراد وتوهم ان هذا التبادر انما هو بضميمة مقدمة
خارجية وهي قبح تاخير البيان او ارادة امر معين مدفوع بان التبادر موجود عند من لا يتفطن لتلك المقدمة كالبدو والجواب ان التبادر انما هو
من تلك المقدمة المركوزة في الاذهان وان كانت مغفولا عنها وثانيا انه لا يثبت كونه حقيقة الا في اللابشرط الذي هو لفظ المشترك فيكون مشتركا معنويا
حقيقة في المقيد كما اختاره سلطان العلماء ره وثالثا انه يلزم حينئذ المجاز بلا حقيقة اذ ما من مطلق الا وقد قيد ولا اقل في الامر بالتنجيز فعل
في الافعال بالتنجيز فاعل مع انهم صرحوا باختصاص المجاز بلا حقيقة في كلمة الرحمن ورابعا انه يلزم استعمال مثل الصلوة في قوله اقم الصلوة في
مجازات متعلقة في استعمال واحد لتقييدها بقيود عديدة مختلفة بالنسبة الى الحاضر والمسافر ونحوهما فان قيل ليس الاطلاق فيه مجازا بيان ذلك كما قيل
في قوله تعالى كلوا مما امسكن عليكم ردا على الشيخ ره قلنا فيلزم ان لا يتمسك بالاطلاقات في الاجزاء والشرائط مع انه خلاف سيرتهم وخامسا انه
ليس فيه تنفر ما للطبع كما في المجازات حجة القول بالحقيقة كما ذهب اليه السلطان ره وجوه احدها تبادر الشايع الذي لا ينافي ارادة المقيد من خارج
ففي المقام دالان ومدلولان ثانيها الاصل فان القاعدة المقررة في مبحث الالفاظ انه اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم الحقيقة فيحكم بانه حقيقة في
القدر المشترك اذا وجد هناك قدر مشترك وهذا هو مراد صاحب القوانين لا اصالة الاستعمال لانه استعمل في كل من المعنيين حجة التفصيل الاول انه الوضع الثاني
في المقيد المتصل وهو غير متعدد لذلك وحجة التفصيل المختار انه مع التقييد باللفظ يكون دالان ومدلولان لان الموضوع له هو الفرد الشايع القابل للتقييد بخلاف
المقيد الغير اللفظي فانه لا دلالة فيه على ارادة المقيد من المطلق ثانيها ما يمكن ان يقع مع كون النزاع في الصغرى وان المراد من المطلق في الاستعمالات هل هو الفرد
الشايع الغير القابل للتقييد حتى يكون مجازا بعد التقييد او الشايع الذي لا ينافي التقييد ويجيء الكلام فيه نظاما وعمدتها التبادر وثالثها ورابعها ان يجري
تعريفه بالماهية لا بشرط كما عرفه به الشهيد الثاني ره مع كون النزاع في الكبرى او في الصغرى ويظهر طريق الاستدلال فيهما مما مر واعلم ان هذا النزاع
يحتمل وجها اخر وهو ان لا يكون النزاع في الحقيقة والمجازية بل يكون النزاع بعد الاتفاق على كون المطلق هو الماهية المهملة فيكون حقيقة في المقيد الا ان
الشمول في صورة عدم التقييد هل هو من قاعدة الحكمة او من باب السراية فذهب السلطان الى الاول والمشهور الى الثاني بمعنى انه يتعلق الحكم بالمطلق بتكثر
تعلقه بافراده فان الحكم لازم للطبيعة وهي لازمة للافراد ولازم اللازم لازم فالشمول لا يحتاج الى قاعدة خارجية بل بسببه التعلق بالطبيعة عقلا والحق
في هذا التفصيل ايضا مع السلطان ره اذ يرد على القول بالسراية اولا النقض بالواجب مثل اقيموا الصلوة فالحكم متعلق بالطبيعة مع عدم الشمول
اذ يكفي اتيان فرد ما منها بالاتفاق الحكم وثانيا ان السراية انما هو للطبيعة المطلقة مثل التمر حلو لا الطبيعة المهملة كما هي المتعلق وكان الاختلاط و
الاشتباه في هذه المسئلة من جهة الاختلاط والاشتباه في اقسام الماهية فلا بد من ضبط الكلام في بيان الماهية واقسامها فنقول قد اشتهر ان الماهية بالنسبة
الى ما يعرضها من الاعتبارات لها اعتبارات ثلاثة الاول اعتبارها بشرط ان لا يكون معها شيء من تلك الاعتبارات والثاني اعتبارها بشرط ان يكون
معها شيء منها والثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شيء منها ولا بشرط ان لا يكون معها شيء منها وتسمى بالاعتبار الاول بالماهية المجردة و
الماهية بشرط لا وبالاعتبار الثاني بالماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وبالاعتبار الثالث بالماهية المطلقة والماهية لا بشرط شيء وهذه الاعتبارات
الثلاثة من اقسام الماهية المهملة فالماهية المهملة عبارة عن القدر المشترك بين هذه الاقسام الثلاثة ويعبر عنها بمطلق الماهية ولا اختلاف بين مطلق
الماهية والماهية المطلقة وقد تقدم الكلام في بيان ذلك في مبحث الاستصحاب فكان المطلق عند سلطان العلماء ره عبارة عن مطلق الماهية وعند
غيره عن الماهية المطلقة ومن هنا يظهر ان ما اراده سلطان العلماء ره في مبحث استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى لا حد من غيره فان المحقق القمي ره
اراد الماهية اللابشرط والمحقق فهم منه ارادة الماهية بشرط الاطلاق فورد عليه بما لا يرد عليه كما لا يخفى ولا مجال هنا للبسط في ذلك **قوله**
لان الحكم بالاطلاق من حيث عدم البيان اه **اقول** فيصير كالاصل والدليل بل يمكن ان يقال ان الشك في احدهما مسبب عن الشك في الاخر فلا بعد في
الى اجراء اصالة عدم التقييد بعد اجراء اصالة عدم التخصيص وقد يعلل بوجه اخر قريب من ذلك وهو ان شمول المطلق للافراد ضعيف بالنسبة الى شمول العام
لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة اقتضاء ظاهر الاطلاق **قوله** فان العمل بالتعليق موقوف اه **اقول** هذا نظير ما مر في مسئلة البراءة في بيان ايراد الفاضل (؟)

من لزوم الدور **قوله** فالمعروف في وجه تقديم التقييد اه **اقول** بيان الاغلبية ان الخصوص على ضربين احوالي راجع الى الزمان والمكان وشئونات تتعلق
بالمكلف كالمكلف بعاقل او مختص الحكم بحال من الاحوال يقال انه عام يجب العمل به في كل من الاحوال لعدم تعيين شيء منها وتاخير البيان قبيح فالمثبت له
العقل لا الوضع وتخصيصه ليس من التخصيص المصطلح المتحقق في باب المجاز انما هو انما يعتبر بالنسبة الى اللفظ فالعام مستعمل بعد التخصيص فيما هو الموضوع
له وافرادي وتخصيصه بما يخصص متصل ومنفصل لفظي وغيره والثلاثة الاول كلها من قبيل التقييد على ما هو مقتضى التحقيق اذ ليس فيها
اخراج للفرد بعد ثبوت الحكم وربما يقال في وجه تقديم التقييد انه اقرب عرفا من التخصيص حتى ان العرف يعد اكثر التخصيصات من قبيل التقييد
فيفهم العلماء المقيد من غير خروج ولا اخراج عن تحت الحكم بعد ثبوته وهناك وجه اخر وهو ان قرينية التقييد بالاعتبار لكون حمل المطلق على افراده
بعد التقييد من قبيل الحمل المتعارف بخلاف حمل العام على الخاص فانه على سبيل المبالغة والادعاء ومثل هذه الاعتبارات كثيرا ما يتمسك
بها في الاصول مثل حمل لا صلوة الا بطهور ونحوه على نفي الصحة من جهة الاقربية وحمل الجمل الخبرية المستعملة في الانشاء على الوجوب لاقربيته الى معناه
الحقيقي وهو الثبات موجود او وجوده يعني ان الواجب يعتبر غالبا بخلاف غيره وكيف كان نقضيا ما قيل في تقديم التقييد على التخصيص فيما لو كان التقييد
على سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيد لان التعارض حينئذ من قبيل التعارض بين التخصيص والمجاز فتدبر **قوله** وفيه تامل اه
اقول لعل وجهه ان الكلام في التقييد المنفصل وكونه اغلب لم كذا قيل وهو كما ترى **قوله** ومما ذكرنا يظهر حال التقييد اه **اقول** التقييد
يقدم على سائر المجازات كما يقدم على التخصيص لتقدمه على التخصيص المتقدم عليها وربما يستدل على تقديمه عليها بوجوه اخر منها ان التقييد اكثر
من المجاز في الاستعمال وفيه ان الاكثرية انما تفيد الظن اذا كان الطرف الاخر نادرا واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها الظن لم كما هو الحال فيما نحن
فيه فان المجاز غير نادر في الاستعمال كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات واما ما يقال من ان استعمال المطلق في الحلاوة نادر بالنسبة الى استعمال
اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع الثاني فاذا دار الامر في الخروج عن الظاهر بين الامرين فيرجح الاول ففيه ان مقتضى ما يدل عليه ذلك ترجيح التقييد
على المجاز في المطلق الذي لا يظهر له مقيد سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت لقيد بغير ذلك فهو كان في الخروج عن الندرة فيرجح التقييد الكتاب ونحوه (؟)
الدليل ومنها ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اعتق رقبة مؤمنة فانه لا شك في فهمهم من ذلك تقييد المطلق لا حمل الامر
المقيد على الندب ومنها شهرة القول بذلك بين القوم حتى نص عليه جماعة من فحولهم ومنها ان التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فيما وضع له
فهو وان كان خلاف الظاهر ايضا الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفا للظاهر من جهة ارتكاب التجوز وقد يفصل بين التقييد الذي يندرج في المجاز
بان يستعمل المطلق في خصوص المقيد وبين ما لا تجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التامل في شيوعه فان معظم التقييد من قبيل الثاني فهو بمنزلة
سائر المجازات بخلاف الثاني ولا يخلو عن وجه ثم ان ما ذكر انما يكون اذا كان كل من التقييد والمجاز في نفسه وقد يعرض لكل منهما ما يوجب رجحان المجاز
او التوقف كما اذا كان المجاز مشهورا والتقييد بعيدا او مرجوحا **قوله** بل قيل بكونه مجازا مشهورا اه **اقول** قد يستشم منه ان كلامهم
كون التخصيص من المجاز المشهور بل يظهر من المحقق القمي ره منع الاول ايضا وان امكن ان يقال ان الغلبة الموجودة في التخصيص انما هي بالنظر الى
نوع العموم لا في كل واحد منها حتى يتحقق المجاز المشهور وكان قوله فتامل اشارة الى ذلك **قوله** والظاهر تقديم الجملة الغائية اه **اقول**
لا شك في انها اقوى بل ربما يتوهم ان نفي الحكم فيما عما بعد الغاية انما هو بالمنطوق لا المفهوم وادعى بعض الافاضل ان كل من قال بحجية مفهوم الشرط
قال بحجية مفهوم الغاية دون العكس واما مفهوم الوصف فهو اضعف منهما وقد وقع بينهم في حجيته اختلاف عظيم وقد يتوهم من لا تحصيل له
مما اطبق على حجيته ومنشأ التوهم امور احدها ما اشتهر بينهم من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ولا يراد الوجه الاخر من ذلك في الحدود
والتعريفات وبيانه في ذكر قيد لا يكون مرجحا للحكم وثانيها عدهم اقسام المخصصات المتصلة للعمومات ولا خلاف فيهم في ذلك في مباحث
التخصيص وثالثها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة
مؤمنة مع انه لا منافاة بينهما يحتاج الى الحمل الا مع البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد ليقع المنافاة بينه وبين اطلاق منطوق
الاخر وقد بينا فساد هذا التوهم وبطلان منشأه في سائر زبرنا الاصولية بما لا مزيد عليه ثم ان الظاهر انه لا اشكال في ان المنطوق يقدم على كل من انواع المفهوم
كالمفهوم اقول من قدم ظهور التعليل في غاية البناء على ظهور الجملة في المفهوم وهذا بالنظر الى ذات المنطوق والمفهوم والا فربما يقدم المفهوم على المنطوق
بل على المنطوق الصريح من جهة امر خارجي كما هو الحال في مفهوم قوله ع اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء **قوله** فيدور الامر بين النسخ وارتكاب
خلاف ظاهر اخر اه **اقول** وذلك كالتقييد والمجاز والاضمار واما النقل والاشتراك فقد ذكرنا ان الغرض لا يتعلق بهما فيما نحن فيه **قوله** والامر في
ترجيح الكل على النسخ اه **اقول** اما ترجيح التقييد عليه فلما مر في ترجيح التخصيص عليه بل الحكم بالتقديم فيه اوضح لانتفاء التجوز فيه في الغالب
واما ترجيح المجاز فلظاهر فهم العرف ولغلبة المجاز بالنسبة اليه وقد يقال ان النسخ من اقسام التخصيص فانه تخصيص في الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على
المجاز فينبغي اذن ترجيح النسخ ايضا وفيه بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه لوضوح ندرة النسخ
بالنسبة الى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام اليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة الى بعض الازمان من قبيل التخصيص عرفا لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال

اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد ثم ان ما ذكرناه من تقديم المجاز انما هو اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل واما بعده فيتعين الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم اسبق البيان كسابقه واما مع الشك فيه كما هو الحال في غالب اخبارنا فالظاهر ايضا ترجيح الاضمار واما ترجيح المجاز فقد صرح في المنية به كما صرح بتقديم المجاز ولم نعثر على احد حكم بخلافه اما بتقديم النسخ او بالتوقف ويدل عليه ظاهر فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظاهر ثم ان المصنف لم يتعرض لبعض صور التردد بين الامور الخمسة المذكورة التي يتعلق بها الغرض فينبغي ان نتعرض لها تتميما للمرام وتكميلا للمقام فمنها دوران الامر بين التخصيص والاضمار والظاهر ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح ومنها التردد بين التقييد والاضمار والامر فيه ظاهر بعدما ظهر من تقديم التقييد على التخصيص المقدم عليه ومنها دوران الامر بين المجاز والاضمار وقد نص العلامة ... على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات وهو الاظهر لشيوع كل منهما في الكلام واشتراكهما في مخالفة الظاهر وذهب جماعة من المتاخرين الى ترجيح المجاز على الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار وكلا القولين ضعيف واعلم ان ما مر من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على اخر انما هو بالنظر الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين المستفاد منه نظير قيام اهل اللسان بعد معرفة الموضوع له ولا يفيد ذلك معرفة الموضوع له اذ لا الى الترجيحات العقلية والاستحسانات الوهمية في التوقيفيات مما لا معنى له بل لا يمكن الاعتماد على شيء من ذلك في استخراج المراد ايضا فلا بد من ملاحظة سائر المرجحات في خصوص المقامات كيف وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد انما المدار على حصول الظن فالعمدة فهم العرف واهل اللسان وان كان مخالفا لما مر من الترجيحات فلا تغفل **قوله** فلا وجه لملاحظة الاصول العملية في المقام اه **اقول** لقائل ان يقول ان ظهور الالفاظ اللفظية بحسب الاغلب مستند الى الاصول عليه فان ظهور اللفظ في ارادة المعنى الحقيقي مستند الى اصالة عدم القرينة وظهور العام في العموم مستند الى اصالة عدم التخصيص فلو تمسك احد في حملهما على الحقيقة والعموم بالاصلين المذكورين فكانه تمسك باصالة الحقيقة والعموم وقد تقدم من المصنف ره ادعاء ظهور الكلام وبقائه وجهه فلا فرق بين التمسك باستصحاب عدم النسخ والتمسك بذلك الظهور ولذا يتمسك في الوضع باصالة العكس مع ان الاوضاع توقيفية وحجية ذلك لعقلائية من الاصل والاستصحاب في مباحث الالفاظ والاوضاع ونحوها لافادتها الظن ومعه لا وجه لحجية الظاهر لبناء الامر فيها على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا معول عليها اذ لا دليل على الرجوع اليهما على سبيل التعبد في المقام ومن فيها يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة الشرعية من الاستدلال باصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا اقل من الشك في بقائها بعد اشتهار الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وفيها بعض الشواهد على خلافه وممن اشار الى بعض ما ذكرناه المحقق القمي ره في قوانينه في مبحث مفهوم الشرط حيث قال في حجية الاستصحاب تعلم تحقق سبب اخر ينوب مناب السبب الظاهر ثم قال ما لفظه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى كلامهم هو كونه كذلك لغة مدلولا للفظ في محل السكوت لان هذا ليس من جهة دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي تخصيص الاول ويفيد تعيين السببية في الظاهر وان الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ولما كان التمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع انتهى وتقريبه ظاهر وان كان فيما ذكره محل وشاء من جهة اخرى اشرنا اليها في بعض تحريرنا الاصولية وبالجملة فان كان لا استصحاب الذي تمسكوا به في المقام مما لا يفيد الظن فلا مسرح للتمسك به ولا خفاء في افادته الظهور والظن فافهم **قوله** ثم لا يجري في مثل العام المتاخر اه **اقول** الظاهر ان المراد ان التعارض المذكور لا يجري فيه وعلى اطلاقه محل نظر اذ لو علم تاخر العام عن وقت العمل بالخاص او علم تقدمه وجوزنا النسخ قبل جرى التعارض بين عموم الخاص باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الازمان وعموم العام باعتبار دلالته على ثبوت حكمه بحسب جميع الافراد وان كان الاظهر ترجيح التخصيص فيه ايضا كما صرح به بعض الافاضل **قوله** فلا اعرف له وجها اه **اقول** لعل وجهه ان ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي مستند الى الوضع بلا واسطة وفي المعنى المجازي مستند اليه معها والاول اقوى فتامل **قوله** فظهوره مستند الى الوضع اه **اقول** لان المجازات مع القرينة لها وضع نوعي او لان القرينة اللفظية لها معنى حقيقي مستند الى الوضع فاللفظ المستعمل معها في المعنى المجازي كذلك عليه فالتصرف في المجاز يستلزم التصرف في الحقيقة ايضا فان حمل الاسد بمعنى الشجاع على الحقيقة واخراجه عن ذلك المعنى يستلزم اخراج يرمي عن معنى المتبادر ايضا كما لا يخفى فان قيل التصرف في الحقيقة فاله الى التصرف في حقيقتين اذ يلزم منه خروج المجاز المعارض عن المعنى الحقيقي بخلاف التصرف في المجاز فانه تصرف في حقيقة واحدة قلت المدار في مباحث الالفاظ على الظهور فربما يكون المجاز اظهر من الحقيقة بل اظهر من حقيقتين لا يرى انه لو دار الامر في استعمال المشترك في معنييه على القول بجوازه وبين حمله على المجاز تعين الثاني وهو ظاهر **قوله** وان اراد وابه معنى اخر اه **اقول** هذا الذي نقل عنهم عبروا عنه بتقديم الحقيقة على المجاز بحمل الحقيقة ذات معنيين احدهما باشاع النزاع فيه بينهم وهو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة وحمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما اذا دار الامر بينه وبين الحمل على المجازي وثانيهما النزاع الاخر وهو انه اذا دار الامر بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فانهما تقدم اقوال فعن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من المحققين التوقف والثمرة البناء على الوقف حجة الاول اصالة الحقيقة حتى يثبت المخرج وحجة الثاني الشهرة لا تصلح صارفا لكلاهما في التخصيص وحجة الثالث الغلبة وشهرة الاستعمال ...

لكان الظن بين كان في التخصيص والتحقيق الذي ارتضاه بعض اهل الاصول ان الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وتوجهه على سائر المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ولا تكون تلك الغلبة بالغة الى حيث يكافئ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب في ترجيح الحمل على الحقيقة وقد تكون غلبة استعماله فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا للظن الوضعي ولا ريب في التوقف وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون للفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا على ظن الحقيقة فيتعين القول حينئذ بترجيح المجاز وتكون الشهرة اذن قرينة صارفة وهذا يمكن دفع ما يرد على ما اصدر عن المحقق القمي ره في المقام في مباحث الاوامر فتدبر **قوله** فالمجاز الراجح الشايع اه **اقول** من جملة صور الدوران بين المختلفين من نوع واحد من الظهور دوران الامر بين المعاني المجازية بعد انصراف اللفظ بالقرينة عن المعنى الحقيقي والتحقيق فيه ان المعاني ان كانت متساوية بحسب القرب والبعد وكثرة الاستعمال وقلته فلا اشكال في وجوب التوقف وان كانت مختلفة تعين الحمل على الاقرب والاشهر بعد وجود القرينة الصارفة ولا حاجة الى قرينة اخرى معينة له لتحقق الانفهام العرفي الذي هو المناط والمدار في باب الالفاظ ولحوق المشكوك بالاعم الاغلب ومن هذا الباب الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي الحقيقة الشرعية فيها فيحمل على المعاني الشرعية نظرا الى غلبة استعمالها فيها في كلام الشارع وربما يحتمل في صورة التساوي حمل اللفظ على جميع المعاني نظير ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى اذ لو بنينا على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فلا شك في مجازيته بل في انه ابعد المجازات واندرها ومنه يظهر النظر في القول بلزوم حمله عليها باسرها على سبيل البدلية كما حكاه العلامة ره في يه **قوله** واما بملاحظة المقام اه **اقول** ومن هذا القبيل تقديم تخصيص العام الغير الوارد مورد السؤال على الوارد كذا قيل والحق ان ذلك مسلم في تخصيص مورد السؤال واما في غيره فلا **قوله** وقد يكون للقرب احد المخصصين اه **اقول** للقرب وجوه احدها قلة التخصيص فالتخصيص الواحد مقدم على التخصيصين فيما اذا دار الامر بينهما ومن فروع ذلك ما اذا ورد عام دال على حكم ثم جاء مخصص لاخراج بعض اصناف العام عن تحته ثم جاء مخصص اخر لا يعلم انه مخصص مستقل او من افراد المخصص الاول مثاله قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا المخصص بالمتنجس مع ما ورد في الخبر سئل عن السمن يقع فيه الفارة هل يؤكل فقال ان كان جامدا فالقه وما يليه فكل منه وان كان ذائبا فلا تاكله فيحكم بان السمن الذائب المحرم اكله من افراد المتنجس حتى يلزم تخصيص واحد ويكون عاملا باصالة العموم في المشكوك ويظهر الثمرة في ثبوت نجاسة السمن ... على ما قررناه وثانيها قلة ارتكاب خلاف الظاهر فيقدم ما يستلزم ارتكابه على ما يستلزم كثرته كاخراج زيد عن تحت عموم ... في يوم الجمعة واخراج عمرو عن تحت عمومه مطلقا وثالثها ورود التخصيص لسابق فان خصص عام ولم نكن سوى الاخر فيه تخصيص ... ولم يكن سوقه وقوته وربما يقدم الثاني نظرا الى ان القاعدة المشهورة التي صارت بمنزلة المثل من قولهم ما من عام الا وقد خص يقتضي ورود التخصيص على العام فبعد ورود التخصيص يقوى ظهور العام في النظر ويطمئن النفس بقوته وظهوره ورابعها ندرة الافراد المخصصة في عام فيقدم تخصيص الافراد النادرة في عام على الشايعة في عام اخر شبيهه الاول وخامسها ما اشار اليه المصنف ره وهو كثرة افراد العام فيقدم تخصيص العام الكثير الافراد على تخصيص العام القليل الافراد لما ذكره المصنف والوجه الاعتباري الذي ذكره بعضهم من ان سوء كلما كان اوسع كان التصرف فيه اسهل وسادسها ما اشار اليه ايضا وهو قلة افراد المخصص فيقدم التخصيص بالافراد القليلة على التخصيص بالافراد الكثيرة والحق ان الاكثر ان كان في مرتبة الاستهجان كما اذا كان اكثر افراد العام فذلك مسلم والا فلا لوحدة المخصص على كلا التقديرين بل ربما يقال ان استهجان تخصيص الاكثر ايضا يختص بما اذا وقع التخصيص بالنسبة الى الافراد ولما اذا وقع بالنسبة الى الاصناف فلا وبه يندفع المحقق القمي ره وغيره الاشكال الوارد في قوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين مع قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فراجع كلماتهم في ذلك المقام ومما ذكرنا ظهر ان ما يظهر من الشهيد الثاني ره في مسئلة الحبوة من كتاب الروضة من تقديم الاقل افرادا عكس على ما ينبغي ثم انه بخصوص عدة مما تعارض فيه القرينتان من النوع الواحد لم يتعرض لها المصنف ره وحكمها يظهر مما تقدم فمنها تعارض التخصيصين لا رجحان فيه نوعيا وكذا تعارض الاضمارين فلا بد من ملاحظة المرجحات في الموارد الخاصة والرجوع الى الاصول مع عدمها ومنها تعارض التقييد وحكمه تقديم تقييد الافراد النادرة على الشايعة هذا تمام الكلام في صور الدوران بين الثلاثة وقد علم منه ايضا حكم الدوران بين احد الاثنين من نوع واحد كدوران الامر بين تخصيص وتخصيصين ومجاز ومجازين الى غير ذلك فان الواحد يرجح على المتعدد الا ان يكون في خصوص المقام ما يرجح جانب المتعدد ويظهر بالتامل فيه حكم ما لو دار الامر بين واحد من نوع واثنين من نوع اخر وملخص حكمه انه في المتساويين نوعا يقدم الواحد على المتعدد كمجاز واضمارين او بالعكس بناء على تساويهما وفي المختلفين نوعا يرجع الى فهم العرف في خصوص المقام كما اذا دار الامر بين المجاز والتخصيصين لم نقف على احد حكم فيه بترجيح احد الجانبين وكذا في حكم الصور الثلاثية والرباعية فصاعدا الحاصلة من نوع واحد ومن انواع متعددة مع اتفاق او تفاوت العدد في الجانبين واختلافه والضابط مراعاة المراد على حسب متفاهم العرف ثم اعلم ان ما ذكر من ترجيح بعض المرجحات الداخلية على بعض كالتقييد على التخصيص انما هو مع عدم اعتضاد المرجوح بالمرجحات الخارجية كالشهرة ولا فعل القول باعتبار المرجح من جهة ان حجية الالفاظ انما هو من باب الظن الشخصي او النوعي مقيدا كما هو مذهب الشيخ الشهيد ره فقد فيما المرجح الخارجي لا يحصل الظن بالطرف الراجح ظن فلا بد من طرحهما والرجوع الى الاصول واما على الحجية من باب الظن النوعي المطلق فيقدم الراجح لوجود ...

المناط فيه قوله ونقلب بعد تلك الملاحظة اه اقول هو مثل ما مر في كيفية تعارض هذا النبأ مع الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم
قوله فنقول توضيحا لذلك اه اقول تفصيل الكلام في هذا المقام انه اذا حصل التعارض بين ازيد من دليلين فاما ان يتوافق اثنان منها ويخالفهما
الثالث واما الا يتوافقا بل يتعارض كل منها مع الآخر كان يدل احدها على الوجوب والآخر على الحرمة والثالث على الاباحة والاول على ثلاثة وجوه لانه
المتوافقين اما ان يكونا نصين او اظهرين بالنسبة الى الآخر او بالعكس او يكون احدهما كذلك بالنسبة الى الثالث وهو كذلك بالنسبة الى الآخر والاول
على ثلاثة اقسام لان المتوافقين اما ان يكونا منفصلين عن الآخر او متصلين به او مشتبهي الحال والاول على قسمين لانه اما ان يمكن العلاج اولا
والثاني ايضا على وجوه لانه اما ان يكون الاثنان من الادلة نصين بالنسبة الى الثالث واظهرين او مختلفين على التقادير فاما ان يوجد نص فيما بين المتعارضين
والاظهرين والمختلفين بالنسبة الى انفسهما اولا بل يكونان بالنسبة الى انفسهما ظاهرين فتلخص ان للتعارض بينها صورا عديدة فلا بد من ضبط الكلام في حكمها
على نحو يتبين كل منها بما يخصها الاولى ان يتعارض متوافقان نصا منفصلا مع الآخر وامكن العلاج وهي تتشعب بصور ثلاث صورة يجب فيها
الترتيب في العلاج بمعنى تقديم علاج احدهما بالنسبة الى الثالث على الآخر وصورة اخرى يجب فيها مراعاة الدفعة وثالثة يتخير فيها مثال الصورة وجوب
مراعاة الترتيب ان يقال اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء ويباح اكرام الفقهاء مع فرض عمومية الاصوليين فالاخيران نصان لكونهما خاصين بالنسبة
الترتيب في العلاج بان يعالج معارضة الخاص اعني الفقهاء مع العلماء اولا ثم معارضة العام اعني الاصوليين بل لا بد من اخراجهما عن تحته دفعة ومثال التخيير
ان يقال اكرم العلماء ولا تكرم زيدا ولا تكرم عمرا وكذا المثال الثاني اذا اخرج الاعم اولا دون العكس وسر فيما ذكرناه ان الاصل الاولي في المقام هو العمل
الدفعي وهو اللازم للترجيح بلا مرجح من الترتيب فلا يلزم الخروج عن ذلك الاصل وارتكاب الترتيب بتغير الحكم والنسبة الثابتين على الدفعة كما في المثال الثاني
فان النسبة بين الاصوليين والعلماء هو العموم المطلق فلو ارتكب الترتيب بعلاج الفقهاء اولا لصار الحاصل انه يجب اكرام العلماء الغير الفقهاء والنسبة
بينه وبين الاصوليين عموم من وجه لاجتماعهما في الاصولي الصرف وافتراقهما في الطبيب الاصولي والفقيه فتغيرت النسبة وكذا الحكم لان حكم الاصولي
بناء على الدفعة هو عدم وجوب الاكرام وعلى الترتيب حصول العموم من وجه لا بد من الرجوع الى المرجحات والى التخيير مع عدمها فقد تغير حكم الجمع
وان لم يلزم منه ذلك كما في المثال الاخير حيث ان نسبة العموم المطلق بين العلماء وزيد وعمرو والحكم هو اخراجهما عن تحته لم يتغير الحكم بالتخيير لا بعد الترجيح
بسبب التخيير فيها كما في اكل احد الرغيفين ... احد السبيلين ان لزم من الدفعة ارتكاب خلاف الاصل حكم بالترتيب لا قلة ارتكاب خلاف الاصل
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما في المثال الاول حيث انه لا بد على الدفعة من حمل الامر على المجاز وهو الندب حتى يرتفع التعارض بينه وبين لا يجب اكرام العلماء
التخصيص باخراج الاصوليين عن تحت العلماء المندوب اكرامهم والحكم باباحة اكرامهم بخلاف العلاج بالترتيب بتخصيص اكرم العلماء باخراج الاصوليين
انه يجب اكرام العلماء الغير الاصوليين وهو خاص بالنسبة الى لا يجب اكرام العلماء فيرتكب التخصيص باخراج العلماء الغير الاصوليين عن تحته فحكم بوجوب اكرامهم فلا
قيل لانه بخلاف الظاهر في الدفعة على الترتيب للزوم مجاز وتخصيص في الاول ولزوم تخصيصين في الثاني فالاولى ترجيح الحكم بالدفعة على مقتضى الاصل
تلك غاية الامر فيهما كما ذكرنا فلا يظهر او لوحظ التخصيص من المجاز كما مر الثانية هذه الصورة بعينها مع عدم امكان العلاج مثل ان يقال اكرم العلماء
لا تكرم عدول العلماء ولا تكرم فساق العلماء ووجه عدم امكان العلاج فيه انه وان كان من قبيل العموم المطلق يجب تحليل من النظر الا ان النظر الذي
الثابت كانه قيل لا تكرم العلماء ولا يجري المرجحات الدلالية ح فحكمه الرجوع الى المرجحات الصدورية فاما ان يرجح العام فيطرحهما او يرجح احدهما ويطرح الآخر
فحكم بالتخيير مع التساوي وهذا ما قيل من انه اذا لزم التشهير على خلاف حكم العام في بعض افراده ... بعد علاج الاول واندراج الثاني في الثالث
يتعارض متوافقان متصلا مع الآخر كان يقال اكرم العلماء العدول الا زيدا وحكمه العلاج ترتيبا الاول فالاول الرابعة هذه الصورة مع الاشتباه في الاتصال
والانفصال مثل المخصص بالاستثناء حيث اختلف فيه كلمات الفقهاء في كتاب العارية وسيأتي الكلام في تحقيق حكمه الخامسة ان يتعارض متوافقان ظاهرين
بالنسبة الى الثالث معه اقسامها ثلاثة لان المتوافقين اما متباينان مع الثالث او عامان من وجه بالنسبة اليه او احدهما متباين والآخر عام من وجه مثال
الاول يحرم اكرام العلماء ولا يجب اكرام العلماء ويباح اكرام العلماء وحكمه الرجوع الى المرجحات الصدورية والى التخيير مع عدمها لانه لا يجري هناك المرجحات الدلالية
ومثال الثاني اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم العدول وحكمه على القول بجريان المرجحات الدلالية في العامين من وجه كون التعارض بينهما من موارد قاعدة
الجمع لا الطرح لا بد من العمل بالدلالة في مادتي الافتراق والتوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما الا كل اصل لا يلزم المخالفة القطعية
ثم التخيير العقلي كما حققنا واما على القول بعدم جريانها فيهما فلا بد من الرجوع الى المرجحات الصدورية بكلا الشقين ومثال الثالث اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء
ولا تكرم اهل الكوفة وحكمه ان يلاحظ المتباينين اولا وتخصيص المرجحات الصدورية لاحدهما فان ترجح المتباين الذي هو احد المتوافقين اخذ به وطرح الثالث
المتوافق الآخر الذي هو عام من وجه ايضا من التعارض وان ترجح الآخر اخذ به وطرح المتباين المتوافق فيقع التعارض بينه وبين المتوافق الآخر فيرجع في مادة
الاجتماع الى الاصل المطابق لاحدهما والى التخيير مع عدمه على القول بجريانها في العامين من وجه والى المرجحات الصدورية على القول بعدمه
وان تساوى المتباينان فالحكم هو التخيير الشرعي ثم ان اختار المكلف المتباين الموافق سقط الآخر ويسلم حكم المتوافق الآخر وان اختار المتباين الآخر فلا اشكال
في سقوط المتباين الموافق وهل التخيير بمنزلة المرجح للمختار فيقع التعارض بينه وبين العام من وجه فيرجع الى الاصل او التخيير او لا بل هو حكم تعبدي في ... المتباين

المسألة وهو فلا يصلح لمعارضة العام من وجه فهو سليم عن المعارض وحكمها مبنية على كيفية العلاج اختار التخيير السادسة ان يتعارض متوافقان احدهما
نص والآخر ظاهر بالنسبة الى الثالث معه فاما ان يكون الاظهر عاما من وجه كما في اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم العالم الفاسق واما ان يكون عاما
كما في اكرم العلماء ولا يجب اكرام العلماء ولا تكرم العالم الفاسق والاول على اقسام لانه لا يخلو اما ان يكون النص منه هو الخاص مخرجا لمادة اجتماع الآخر
كما في هذا المثال واما ان يكون مخرجا لمادة افتراق المتفرد كما اذا قيل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق ولا تكرم عدول العلماء واما ان يكون مخرجا لبعض مادة
افتراقه وبعض مادة الاجتماع مثل لا تكرم الاصوليين في المثال الاخير اما الاول فلا اشكال فيه اذ بعد حمل المتفرد على ما هو نص بالنسبة اليه
وهو الخاص الذي يرفع مادة الاجتماع ويخرجها يرتفع التعارض بين العامين من وجه ضرورة ان تعارضهما انما هو في مادة الاجتماع وقد دل الدليل على
خروجها فيعمل بهما في مادة الافتراق واما الثاني فحكمه انه يصير احد العامين من وجه وهو اكرم العلماء بعد تخصيصه بالنص مختصا بالعدول فيصير خاصا مطلقا
بالنسبة الى ذلك العام من وجه اعني لا تكرم الفساق في المثال لشموله له دون العكس فيحمل العام على الخاص بناء على وجوب اكرام العلماء الغير العدول ويرتفع
التعارض واما الثالث فحكمه انه بعد حمل احد العامين من وجه وهو اكرم العلماء في المثال على الخاص يصير النسبة بينه وبين العام الآخر وهو لا تكرم الفساق
عموما من وجه لاجتماعهما في الفقيه الفاسق وافتراقهما في الفقيه العادل والفاسق الغير الفقيه فلا بد من التوقف في مادة الاجتماع والرجوع الى الاصل
ثم التخيير والثاني يحتمل في حكمه وجوه احدها الرجوع الى المرجحات الصدورية لاحد المتباينين ان وجدت والا فالتخيير ارشادا الى عدم امكان العلاج الا
على الرجوع الى المرجحات المذكورة ثم التخيير وشمولها الصور امكان حمل العام على الخاص وتغير النسبة وثانيها حمل العام على الخاص اولا وملاحظة
النسبة بينه وبين المتباين بعد ذلك فربما يتغير النسبة الاولية كما في المثال المذكور حيث يصير النسبة بعد التخصيص العموم مطلقا باعمية المتباين
فيحمل العام على الخاص ايضا فلا يلزم طرح شيء من الدليلين وهو الانسب بقاعدة الجمع وثالثها التفصيل بين كون النص دليلا لبيا او لفظيا فالاول
على الاول والثالث على الثاني نظرا الى ان اللفظ يصير قرينة لارادة الخاص من العام بخلاف الدليل اللبي والاوجه هو الثاني وفاقا لعدة العرف
السابعة ان يتعارض كل منها مع الآخر ولم يحصل التوافق بين شيء منها مع كون اثنين منها نصين بالنسبة الى الثالث مع وجود التنصيص بينهما كان يقال
اكرم العلماء ويحرم اكرام العلماء الفساق ويستحب اكرام العلماء الفساق الفقهاء وحكمه التخصيص بان يحمل العام الثالث على النصين دفعة او تخصيص احد
النصين بالآخر اولا وتخصيص العام الثالث بهذا العام المخصص الثامنة هذه الصورة بعينها مع عدم تحقق التنصيص فيما بينهما كان يقال بدل
الاخير يستحب اكرام العلماء الفساق وحكمه تخصيص العام الثالث بالنصين والرجوع فيهما الى اختيار العلاج لكونهما متباينين التاسعة ان يتعارض
مع عدم التوافق وكان اثنان منها اظهرين بالنسبة الى الآخر وهو على اقسام ثلاثة لان الاثنين اما متباينان مع الثالث او عامان من وجه او مختلفان فيهما مثال
الاول اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام العلماء وحكمه الرجوع الى المرجحات بالنسبة الى كل منها ومثال الثاني اكرم العلماء ولا تكرم الفساق
ويستحب اكرام العدول وحكمه الجمع في غير مادة الاجتماع والتوقف فيها والرجوع الى الاصل او التخيير ومثال الثالث اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام
العدول وحكمه يظهر مما سبق من ان بالنسبة الى العام من وجه يعمل بكل منهما في غير مادة الاجتماع ويتوقف فيها وكذلك بالنسبة الى المتباين يرجع الى المرجحات
الصدورية العاشرة ان يتعارض كذلك مع كون احدها نصا والآخر ظاهرا بالنسبة الى الثالث ولا يخلو اما ان يكون الظاهر متباينا او عاما
من وجه مثال الاول اكرم العلماء ولا تكرم العلماء ويستحب اكرام الاصوليين وحكمه ان يحمل الظاهر على النص او يصير الحاصل انه يجب اكرام العلماء الغير الاصوليين
فينقلب النسبة بين المتباين الى العموم المطلق باعمية الظاهر فيحمل على الخاص ومثال الثاني كالاول مع تبديل العلماء في النهي بالفساق مثلا وحكمه ان يحمل
العام على الخاص ايضا اولا فيتبع النسبة على ما كانت عليه حكمها يعلم بتطبيق هذه تمام الصور وهي عشر كاملة مشتملة على صور كثيرة اذا احطت خبرا بها سهل
عليك الامر غاية التسهيل والله الهادي الى نهج الصواب وهو الموفق واليه المرجع والمآب قوله وقد توهم بعض من عاصرناه اه اقول هو الفاضل
النراقي ذكره في عوائده وقد تقدم الكلام في ذلك عند التكلم في ادلة القائلين بحجية الاخبار قوله وهو غير معقول الا بعد نفي اه اقول المخصص
المطالب العام المخصص لا يكون حجة في الباقي الا بعد اجراء اصالة عدم مخصص آخر وهو غير ممكن هاهنا قوله ومن هنا يصح ان يقال ان النسبة اه اقول
اختلف كلمات الاصحاب في هذه المسألة ومنشأ الاختلاف اختلافهم في كون الاستثناء من قبيل المخصص المتصل او المنفصل فقد ورد في رواية زرارة
عن الصادق عليه السلام ما استعير فلا ضمان لم يلزمك تواه الا الذهب والفضة وورد في رواية ابن سنان عنه عليه السلام انه لا ضمان في العارية الا الدنانير وفي خبر
الآخر الدراهم فلا تعارض بين الاخيرين لكنهما يعارضان الاول فذكر فخر المحققين انه يحمل الاول على الثانيين حملا للمطلق على المقيد واورد عليه المحقق
والشهيد الثانيان رده اولا بان تلك القاعدة في المنفي والمثبت لا في المثبتين وثانيا بانها لا تجري في الحكم الوضعي كالضمان بل تجري بالنسبة الى الحكم التكليفي
ورده صاحبا الكفاية والرياض وهو بان المقام ايضا من قبيل المثبت والمنفي اذ المستثنى منه في الخبرين الاخيرين وهو عدم الضمان في غير الدرهم والدينار
يعارض المستثنى في الاول وهو الضمان في الذهب والفضة والتعارض بينهما من قبيل تعارض العامين من وجه لاجتماعهما في غير المسكوك من الذهب والفضة
كالحلي وافتراقهما في الثياب مثلا والمسكوك فيرجع في محل الاجتماع الى المرجحات وبعد اليأس عنها الى الاصل وهو هاهنا عدم الضمان فحكم بعدم الضمان
نقضه كلا منهما ان الاول في حكم المتصل ... ايانا بالغير ذكره في جواهر الكلام ما لخصناه هنا عبارات ... الضمان في العارية وثانيها

ان في الذهب والفضة ضمانا وثالثها ان في الدراهم ضمانا ورابعها ان في الدنانير ضمانا فهذا كما يقال اكرم الرجال ولا تكرم الجهال ولا تكرم فيلا
تكرم عمرا وكان زيد وعمرو في الواقع من افراد الجهال فكما يرجع تخصيصات المثال كلها الى العام الاول ويجعل ذكر زيد وعمرو من قبيل التاكيد فكذلك
فيثبت الضمان في الدينار والدرهم ومطلق الذهب والفضة فلا وجه لتخصيص الضمان بالدرهم والدينار فالمستفاد من كلامه في تمثيله كونه من قبيل المنفصل
والتحقيق ما فيه صاحب الكفاية ... المتاخر من الوجه مضافا الى ان الامر في المقام دائر بين التقييد بحمل المطلق على المقيد مستثنى
الاول على مستثنى الاخيرين حتى يختص الضمان بالدراهم والدنانير فيثبت المطلوب وبين العكس اما بكون ذكرهما من باب المثال واما بكونه من باب التجوز
وبين حمل الحصر في الخبرين الاخيرين على الاضافي فيكون المراد نفي الضمان عن غير الذهب والفضة كالثوب مثلا والتقييد اولى كما عرفت بل يدور الامر من
جهة اخرى بينه وبين التخصيص في عموم المستثنى منه في الخبرين باخراج سائر اصناف الذهب والفضة عن الحكم بثبوت الضمان فيها ولا ريب ان التقييد اولى
من التخصيص كما مر فان قلت الترجيح لجانب الضمان في مطلق الذهب والفضة لاخصية المسكوك كما ذهب اليه الفاضلان ...

كون الراوي سمع وهو قريب من المعصوم فانه يرجح على من سمع وهو بعيد عنه لان الظن الحاصل من نقله اكثر ومنها كون الراوي مجازا بالرواية فانه يقدم
على من لم يجز ومنها كون الراوي لاحد الخبرين حافظا والراوي للآخر يروي عن كتاب ففيه نظر ومنها كون الراوي لاحد الخبرين مخالطا للعلماء ومجالسا
لهم لان جليسهم اعرف بطرق الرواية من غيره ومنها كون الراوي متحملا للرواية وقت البلوغ فانه يقدم على من تحمل في زمان الصبي لان البالغ اكثر تعقلا
وضبطا للفظ والمعنى من الصبي ومنها كون الراوي متحملا للرواية حال الاسلام فانه يقدم على من تحمل في حال الكفر فان قلت كيف يصح رواية الصبي
الكافر حتى يرجح عليهما رواية البالغ والمسلم قلت المشهور المنصور انه لا يشترط في تحمل الرواية الاسلام والبلوغ بل يكفي فيه التميز بما فسر في شرح الدراية
بان يفرق الحامل بين الحديث والقرآن موضوع روايته وغيره وقيل ان المراد به فرقه بين البقرة والدابة والحمار واشباه ذلك بحيث يميز ما له تميز فيقبل
الرواية التي تحملها المميز سواء كان مسلما حين التحمل ام كافرا وسواء كان بالغا ام صبيا فلو تحمل كافرا ورواها مسلما قبلت ومثله الشهيد الثاني ره
برواية جبير بن مطعم حيث سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقرء في المغرب بالطور وكان قد جاء في فداء اسارى بدر فتحمله كافرا ثم رواه بعد اسلامه
كذلك رؤيته واقفا بعرفة قبل الهجرة وكذا لو تحمل صبيا ورواها بالغا وقبلوا لقبول الناس على رواية جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم قبل البلوغ كالحسنين عليهما السلام فقد كان سن الحسن عليه السلام عند موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو ثماني سنين والحسين عليه السلام
اقل منه بستة اشهر وعشرة ايام وكعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وغيرهما وقد قبلوا رواياتهم من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده ولم
يزل الناس يسمعون الصبيان ويحضرونهم في مجالس الحديث ويعتدون برواياتهم بعد البلوغ وحدد بعضهم السن المسوغ للاستماع بعشر سنين وخمس او
اربع ونحوها وضعفنا الاوجه كما حققنا في شرح منظومتنا في علم الدراية وعن الله التوفيق والهداية ومنها صحة البصر فيقدم خبر صحيح البصر على
خبر مكفوفه او مؤفه ومنها صحة السمع فيقدم خبر صحيح السمع على خبر ثقيله ومنها صحة العقل في جميع الاحوال على اختلاله في بعضها وكذا صحة
البدن ومنها كون الراوي اماميا فيقدم خبر الثقة الامامي على الثقة الغير الامامي وكذا خبر من صرح بكونه اماميا على من لم يصرح وكذا خبر الاقرب
الى طريقة الامامية كالفطحي على الابعد كالزيدية ومنها كون الراوي اكثر رواية لانه مظنة الضبط او خاليا عن التخليط فيقدم روايته على من لا يكون كذلك
ومنها كون احد الروايتين مذكورا فيها اسم الامام عليه السلام بعنوان صريح والاخرى بعنوان ظاهر فيه كالعالم والفقيه ان اردف بقوله عليه السلام الجواد
الا يكون لك من حجبنا الكتاب بعوبلا على الظاهر الى غير ذلك مما اشار اليهما في تضاعيف شرح كلام المصنف واما المرجحات المتنية فنشير اليها
قوله ويدخل في ذلك كونه اضبط آه اقول وكذا يدخل فيه كونه سريع الانتقال او بطيء الانتقال وكذا كونه كاتب الرواية عنها
بالنسبة الى حافظها وكذا المركب منها بالنسبة الى المنفرد باحدهما قوله ان يكون طريق ثبوت مناط القبول آه اقول ومنه كون عدالة احد الراويين عرفت
بالتزكية المصرحة بان يصرح العلماء بتزكيته وعدالة الآخر عرفت بغيرها كالعمل على روايته ان لم يصرح بها كابراهيم بن هاشم وكذا ايضا كون
عدالة احدهما مجمعا عليها وعدالة الآخر مختلفا فيها وكذا كون احدهما ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكذا كونه ممن اجمعوا على كونه من اصحاب
الاجماع وكذا الحال في الموثق خصوصا بالنسبة الى الموثق عموما والموثق بلفظ صريح على الموثق بلفظ غير صريح والموثق في كتاب معتمد على الموثق في كتاب
غير معتمد وكذا الحال بالنسبة الى الاصرح والصريح وفيما هو اكثر اعتمادا وفيما هو اقل اعتمادا وكذا الممدوح بمدح اقوى بالنسبة الى غيره والمؤكد توثيقه على غيره
قوله او رجحان احد المزكيين على الآخر آه اقول ومنه كون احد المزكيين اعرف واوثق واضبط او رضا يوقع من اثر العدالة على غيرهم ومثله الكلام في
الاضبط والضابط وكذا لو كان تزكية احدهما مبنية على الاختبار والآخر على النقل او استندت احداهما الى نقل اقوى وفي الآخر الى نقل اضعف او استند
في احدهما الى طريق اقوى كالعلم وفي الآخر الى طريق اضعف كالظن او تعرض في احدهما لذكر سبب معتد به ولم يتعرض في الآخر قوله ومنها علو الاسناد
آه اقول العلو اقسام اشرفها قربه من الاسناد من المعصوم عليه السلام بالنسبة الى سند آخر يعد بعدد كثير وهو العلو المطلق فان اتفق مع ذلك ان يكون
سنده صحيحا فهو الغاية القصوى والا فلا ثم قرب الاسناد من احد علماء الحديث كالشيخ والصدوق والكليني والحسين بن سعيد وامثالهم ثم تقدم
زمان سماع احد الراويين في الاسنادين على زمان سماع الآخر لقربه من زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويقال للاخير من العلو المعتبر وهو اعتبر
جماعة ثم تقدم وفاة احد الراويين على وفاة الآخر فانه من العلو عند بعضهم ومثاله ما ذكره الشهيد الثاني ره في شرح الدراية من ان ما يرويه عن الشهيد
عن السيد عميد الدين عن العلامة ره اعلى مما يرويه عن الشهيد عن فخر الدين عن والده العلامة لتقدم وفاة السيد عميد الدين على وفاة فخر الدين
بنحو خمس عشرة سنة قوله وقد يعارض في بعض الموارد آه اقول المعارض هو العلامة ره في النهاية والظاهر ان مراده ان رجحانه ثابت مع كونه
نادرا خارجا عن مقتضى العادة لا انه مرجوح مطلقا كما حققه المحقق القمي ره تبعا للفاضل الجواد ره وحينئذ فما اعترض جماعة من افاضل المتأخرين
بان كلامه هذا ليس بشيء لان تاثير البعد هنا غير معقول لا يخفى ما فيه فانا نعلم ان بعده بحيث يخرج عن العادة يضعف الاعتماد عليه ويوجب تطرق
الغلط والكذب اليه كثيرا مما يعاصره مثلا لو نقل بعض معاصرينا حديثا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجال سنده اثنا عشر وآخر حديثا رجال سنده
ثمانية عشر فانا نعلم ان تطرق الغلط الى الاول اكثر من تطرقه الى معاصره لندرة التعمير الى مائة وعلى مائتي سنة بالنسبة الى رجال سند الثاني الحديث قال
الشارح الجواد ره ومن هذا القبيل طعن بعض المجتهدين من اصحابنا ومن العامة في الاحاديث المسلسلة بالائمة فان المراد كون الرواة الى المعصوم باجمعهم متفقين في التسمية

باسم واحد كاسم محمد مثلا فان بعده ومثل هذا مما لا يضعف الاعتماد عليها ثم ان منهم من رجح نزول الاسناد على علوه بان كثرة الفحص وتحمل المشقة في تحصيل
الاخبار امر مطلوب عقلا وشرعا وغاية ذلك مسلم لكن لا دخل له في صحة الحديث وضعفه وكثرة اعتباره وقلته فترجيحه بمجرد ذلك ترجيح بلا مرجح
نعم قد يتفق في النزول مزية ليست موجودة في العلو كان يكون رواته اوثق واحفظ او يكون الاتصال فيه اظهر للتصريح فيه باللقاء والا فالعلو
مع قطع النظر عن الامور الخارجية اولى ولذا ذكر في الدراية ان طلبه سنة عند اكثر السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ في اقصى البلاد لاجل
ذلك قوله ومنها اذا كان المرسل آه اقول وذلك مثل ابن ابي عمير عند اصحابنا وسعيد بن المسيب عند الشافعي قوله والا فلا يقاوم
المسند آه اقول هذا هو الاشهر بين الاصوليين والمحدثين وذهب اليه العلامة ره في احد قوليه وقوله الآخر عدم المعارضة بل عدم القبول مطلقا
واختاره الشهيد الثاني ره في شرح الدراية فانه قال في تحقق هذا المعنى اي العلم بكون المرسل لا يروي الا عن ثقة نظر وذلك لان مستند العلم ان كان
الاستقراء لمراسيله فهذا يخرج عن الاسناد ولا بحث فيه وان كان لحسن الظن به وانه لا يرسل الا عن ثقة فهو غير كاف شرعا في الاعتماد عليه وان كان الاستناد
الى اخباره انه لا يرسل الا عن ثقة فهو في معنى الشهادة بعدالة الراوي المجهول وعلى تقدير قبوله فالاعتماد على التعديل وظاهر كلام الاصحاب في قبول مراسيل
ابن ابي عمير هو المعنى الاول ودون اثباته خرط القتاد انتهى ملخصا وقد حققنا ما عندنا في شرح منظومتنا في علم الدراية قوله وظاهر الشيخ في العدة
اقول وهو ظاهر من لقبه بالقبول مطلقا كمحمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا والامام احمد على ما حكاه عنه ابن الغضائري قوله ولو بعلوه وجه آه اقول
يمكن ان يوجه باول الوجوه الثلاثة التي اشار اليها الشهيد الثاني ره في كلامه المذكور ويجاب عن ايراده بما اعتذر به الشافعية عن مراسيل سعيد بن المسيب من انهم
وجدوا لها مسانيد من وجوه اخر والمسند يتبين لاسنادها التي فيه الارسال حتى يحكم له مع ارساله بانه اسناد صحيح يقوى به الحجة وذكروا ان الفائدة تظهر في
صيرورتهما دليلين يرجح بهما عند معارضة دليل واحد فلذلك ترى ان منهم من افرط فقدم المرسل على المسند زاعما ان الثقة لا يسند القول الى النبي صلى
الله عليه وآله وسلم الا مع القطع بانه وقع منه وهو كما ترى قوله كما هو واضح آه اقول توضيحه ان الواضح ان خبر كل واحد من الكثير يفيد
ظنا على انفراده فاذا انضم الى غيره افاد ظنا اقوى من الاول ثم لا يزال يتزايد الى حد قد يبلغ حد التواتر بحيث يصير قطعيا لا شك فيه قوله وحكي عن
بعض العامة آه اقول هو بعض الحنفية واما الشافعية فقد وافقونا واجابوا في شرح الزبدة عن قياسهم بان الترجيح لا يشترط ذلك في المقيس عليهما ايضا
قوله ومنها ان يكون طريق تحمل احد الراويين آه اقول ويدخل فيه الاختلاف في اوقات التحمل واحواله ونحوها كان يتحمل احدهما نهارا والآخر ليلا او يسمع
احدهما في زمان او مكان يشتد فيه التقية والآخر في غيره او كانا مخالفين للعامة او موافقين لهم لاحتمال الالقاء في الاول وهو مجرد القاء الخلاف
بين الشيعة ليسلموا من قبل العامة او يكون احدهما سائلا والآخر سامعا لان الكلام مسؤول لهم كسائل او يكون احدهما قريب العهد كقوله سمعته منذ
سنة والآخر بعيده كقوله سمعته منذ سنين قوله كان يكون احدهما بقراءته آه اقول ظاهر هذه العبارة يقتضي ان الاول اعلى من
الثاني وهو مذهب بعض اهل الدراية وكان هذا البعض لاحظ ما في الادب بالنسبة الى الشيخ ولذا كان المحققون من القدماء يعبرون عنه بالعرض كما في
شرح الدراية ثم تبعهم المتأخرون بالقراءة على الشيخ والمنقول عن علماء الحجاز والكوفة انهما في مرتبة واحدة لتحقق القراءة في الحالين مع سماع الآخر
وقيام اسماع الشيخ مقام قراءته مع مراعاة الضبط ولما روي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال قراءتك على العالم وقراءة العالم
عليك سواء والاظهر الاشهر ان الثاني الذي يعبر عنه بالسماع عن الشيخ اعلى بل هو اعلى الطرق على الاطلاق لما ذكره الشهيد الثاني ره وغيره من
ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسفيره الى امته والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي
صلى الله عليه وآله وسلم اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته اولى ولان السامع اوعى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى
القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله
حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى قراءته هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامر بها وتأمل في القوانين
وتبعه بعض المعاصرين في دلالة الصحيحة لكن الظاهر ان التامل في غير موقعه فما ذكره الشهيد اولى مما ذكره بعض الافاضل من ان الصحيحة تدل على
رجحان قراءة الجميع عند عدم العجز لانه لا يفيد المطلوب لو سلم دلالتها عليه واستشكل في الفصول في الوجه الثاني من الوجوه المذكورة بانه لا يقتضي
كون الاستماع اعلى من حيث الحجية بل من حيث كونه اقرب الى الادب الى ان قال وما ذكره خارج عن محط الانظار كما ينبه عليه التامل في قول الشهيد ره
والاخذ عنه كالاخذ منه مع امكان ان يدعى ان التادب في العرض اظهر كما لا يخفى قوله وهكذا غيرهما من انحاء التحمل آه اقول انحاء التحمل بعد
وهي العنوانان المذكوران الاجازة والمناولة والكتابة والاعلام والوجادة وهي في القوة والضعف على الترتيب المذكور على المشهور المنصور وتفصيله
موكول الى محله قوله فيقدم الفصيح على غيره آه اقول التحقيق ما ذكره المحقق القمي ره من ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها عن غير المعصوم
كما في نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم في الاخبار من الخطب والادعية فلا ريب انها من المرجحات بل من اقويها والا فالذي يظهر من تتبع
الاخبار في مسائل الفروع انهم لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في فصل تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الظن
بالوقوع قوله الا ان يكون منقولا بالمعنى آه اقول بذلك يظهر ضعف ما صنعه بعضهم من رد الخبر الركيك في غير مقام التعارض ايضا محتجا بان المعصوم لا يتكلم

ك حينئذ الى ترجيح ما يحتمل ان يكون نقلا باللفظ على ما لم يعلم انه نقل بالمعنى **قوله** ومنها الافصحية آه **اقول** ذكرها بعض

[illegible]

مؤكدا والآخر غير مؤكد ومنها كون احدهما معللا والآخر غير معلل لان الاول اقرب الى الانطباق ... على الحكم من جهتين من جهة اللفظ

ومن جهة دلالته على العلة ومنها كون احدهما منقولا باللفظ والآخر منقولا بالمعنى للاختلاف في قبول الثاني وفصل الشيخ بين ما اذا كان الراوي

معروفا بالضبط والمعرفة وما اذا لم يكن كذلك فالترجيح انما هو في الصورة الثانية ومنها كون احدهما متضمنا للتحديد والتعيين والآخر غير متضمن

لهما ومنها كون احدهما مخالفا للعامة والآخر موافقا لهم ومنها كون احدهما حقيقة والآخر مجازا ...

[illegible]

قال ثم قال لابي عبد الله عليه السلام شيعتكم لو حملتهم على الاسنة او على النار لفعلوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين قال فاجابني مثل جواب ابيه فانظر الى صراحة هذا
الخبر في ان اختلاف اجوبته عليه السلام في مسئلة واحدة في مجلس واحد وتعجب زرارة ولو كان الاختلاف انما وقع لموافقة العامة لكفى جواب واحد بما هم عليه ولما تعجب
لعلهم يفتون بما هم عليه في المسئلة احيانا بما يوافق العامة تقية ولعل السر في ذلك ان الشيعة اذا خرجوا عنهم مختلفين كل ينقل عن امامه خلاف ما ينقله
الاخر سخف مذهبهم في نظر العامة وكذبوهم في نقلهم ونسبوهم الى الجهل وعدم الدين وهانوا في نظرهم بخلاف ما اذا اتفقت كلمتهم وتعاضدت مقالتهم فانهم
يصدقونهم ويشتد بغضهم لهم ولامامهم ومذهبهم ويصير ذلك سببا لثوران العداوة والى ذلك يشير قوله لو اجتمعتم على امر لصدقكم الناس
علينا وذكر اخبارا اخر بهذا المضمون ثم قال واذا عرفت ذلك تعرف ان الترجيح بين الاخبار بالتقية بعد العرض على الكتاب العزيز اقوى المرجحات فان جل
الاختلاف الواقع في اخبارنا بل كلها عند التأمل والتحقيق انما نشأ من التقية ومن هنا دخلت الشبهة على جمهور اصحابنا رضوان الله عليهم فظنوا ان
الاختلاف انما نشأ من دس اخبار الكذب في اخبارنا فوضعوا هذا الاصطلاح ليميزوا بين صحيحها وسقيمها وغثها وسمينها واقوى الشبهة فيما

سبب الاختلاف ... قوله فقال عليه السلام ... اقول كان الامام عليه السلام
قول السائل من لفظ صلوة الزوال فانه اراد بصلوة النافلة من صلوة الفريضة لتقدمها عليها وكان السائل ايضا قصدها ولذا سكت ولم يعد السؤال
فينكره فيكفر من حيث لا يشعر آه اقول ورد في الخبر ... لو ان الناس لما لم يعلموا سكتوا ولم يجحدوا لم يكفروا وقد حقق في محله ان الموجب للعقاب

اما اولا فلانها من الادلة الفقاهية واخبار التخيير واردة عليها ولا يمكن الجواب عنها بما اجبنا به هنا للمنع الانصراف والمركوزية في الاذهان ومنع الالتحاق
الترجيح لاختصاصها بالمرجحات المنصوصة ولعدم اعراض الاصحاب عنها في المقام مضافا الى اختصاص ما ذكر من الادلة المتعاضدة بالمرجحات المنصوصة وثانيا
فلمعارضتها بمثلها اذ قد يكون مقتضى القاعدة في الموارد الفقهية الاخذ بغير المظنون فبعد تساقطهما يحكم بالتخيير لا الاخذ بالمظنون ولا يمكن رفعها
هنا بما دفعنا به … اذ الكلام هنا انما هو بعد تسليم عدم تمامية الاخبار وعلى هذا فلا يعلم بسقوط القاعدة في الموارد الفقهية على تقدير التخيير
والاخذ بالمظنون … احتمال التخيير وتسليم عدم تمامية اخبار … القاعدة وعن معارضته بمثلها فيتساقطان فلا يصح التمسك بها في
المسائل الاصولية مع انه قد يترجح اجراء القاعدة في المسائل الفقهية من مطابقتها للاستصحاب ونحوه كما لا يخفى وكذا بناء العقلاء لا يجري له هنا كما يظهر
بالتتبع في احوالهم مع ان منشأ العقل … الاحكام هنا بذلك وكذا دليل العقل … من التقريرين اما الاول فلان … الاخذ
باقوى الدليلين …

[illegible]

[illegible]

بعد الناقل ناسخا له وان كان من الأئمة عليهم السلام فالناقل مقدم لان المقرر لما كان موافقا للأصل كان المستغني عن ذكره بحكم الأصل وحينئذ فيحمل بعد الرسول صلى الله
عليه وآله وسلم فلا يحتمل ان الخبر المقرر وسادسها التوقف وهو ظاهر البهائي وسابعها ما اختاره بعض الأشاعرة انه ان تواترا كالنص النبي صلى الله عليه وآله
مع العلم بالتاريخ يتعين العمل بالمتأخر مطلقا ومع الجهل يتوقف الا على صدورهما عنه صلى الله عليه وآله معا واجتمع فيهما شرائط النسخ مع احتمال الحكم
بعد النسخ ... وعليه خلافه فحكمهما بأنهما ... مع عدم العلم بصدورهما معا وعدم احتمال النسخ فالأظهر تقديم المقرر ومثله ما في اخبار الأئمة
عليهم السلام مطلقا ولو علم تاريخهما بالتقدم والتأخر او كانا من امام واحد لعدم امكان النسخ فيها وهذا القول لا يخلو عن قوة لما استند اليه الناقل من
من ان الأصل حينئذ معاضد للموافق وكثرة الأدلة من المرجحات فيرجح ما وافقه مع ان فيه محذورا واحدا وهو تخصيص دليل حجية خبر الواحد
العكس فان فيه تخصيص دليل الأصل ايضا **قوله** ذهب الأكثر من الأصوليين **اقول** ذهب جماعة الى تقديم المقرر كما عرفت استنادا الى أولوية
التأسيس الحاصل من تقديمه ... ان تقديم المقرر يوجب الحكم بتقدم ورود الناقل بمعنى ان الشارع حكم اولا برفع حكم الأصل ثم حكم بالمقرر
لرفع حكمه فيرجح المقرر ويبنى على تقدم صدور الناقل عليه ليكون كل منهما تأسيسا ... ولو رجح الناقل كان المقرر تأكيدا لما دل عليه
العقل وأورد عليه الفاضل القمي رحمه الله بمعارضة غلبة المقرر في الاحكام الشرعية وقد يمنع ذلك بحيث ... يرد عليه ايضا ان التأكيد هنا

[illegible]

[illegible]

في تتمة مباحث التعادل والترجيح وخاتمة الكتاب

[illegible]

ان الحكم اذا كان متعلقا بمثل الحيض فاعتبار الظن فيه قوي لما ذكره واما اذا كان متعلقا بمثل النجس فلا بد من تحصيل العلم لقوله عليه السلام كل شيء لك
حتى تعلم انه قذر فاعتبار الشارع العلم والحكم بعد اعتباره غير مقتض للعدول عن مقتضى الاصل المذكور فلا يحكم بالنجاسة بمجرد مظنتها وهذا يجري
في الشبهة المحصورة ايضا بناء على القول المشهور فيه لان كلمة كل للعموم وكلمة شيء تطلق على النوع والفرد وكلمة بعينه تعم التعيين الشخصي والنوعي
ففي صورة ابقاء احد الاثنين المشتبهين من استعمال احدهما وان لم يعلم قذارة الشخص الا ان قذارة النوع اعني احدهما معلومة فيكون الاجتناب عن ذلك

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم على ان وفقتنا لصرف نفائس الاعمار في اعز الاشغال واشرف الاعمال وابقيتنا على احسن الاحوال في تحصيل المسائل [illegible] طلب الآراء و
الدلائل واجريت على انامل [illegible] المعضلات [illegible] المشكلات ونصلي على نبيك المبعوث على كافة الانام لتبليغ الآيات والاحكام وتبيين
مسائل الحلال والحرام وعلى آله الطيبين الطاهرين الكرام مفاتيح حدائق الاحكام ومصابيح غواسق الظلام ولا زال اللعن على اعدائهم الكفرة الفجرة
اللئام **وبعد** فيقول الفقير الى الله الغني محمد باقر بن مرتضى الطباطبائي عاملهما الله بلطفه الخفي ان هذه رسالة وجيزة بل جوهرة عزيزة [illegible]
ثمينة [illegible] في حل مشكلات الاصول ومعضلات الفحول على طرز جديد ووضع سديد واسلوب عجيب ونمط غريب [illegible] السالك العابر ولم
يشاركني فيه غائب ولا حاضر [illegible] **عقد وحل** [illegible]

[illegible]

في المباحث المتعلقة بتعريف الفقه

[illegible] لا يقتضي خروج القطعيات عن الفقه كما توهم [illegible] التقييد بالظن في تعريفه [illegible] في تعريف الفقه [illegible]

[illegible] المسائل الفقهية [illegible] سبيل القطع والادلة القطعية [illegible]

[illegible] **عقد وحل** ربما يشكل على تعريف الفقه [illegible]

[illegible]

في ابطال الكلام النفسي

[illegible]

في حصر الادلة في الاربعة المشهورة

٣ [illegible] يطلق عليه اسم الكلام [illegible]

[illegible] بالالفاظ التي نسميها بالكلام اللفظي [illegible]

[illegible] قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي [illegible]

[illegible] الكلام النفسي [illegible]

[illegible] **عقد وحل** [illegible]

[illegible]

في حصر الأدلة في الأربعة المشهورة

في نقض الحصر العقلي

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

في تحقيق حال علاقة المجاز

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالمبادئ اللغوية

اقول

في تقسيم الحمل

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

تحقيق انيق

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

تغاير الالفاظ عند تغاير التخيلات لشخص واحد كما اذا رايت شبحا من بعيد وظننته زيدا فتقول زيد ثم تظنه عمرا فتقول عمرو وهكذا فدلالتها على الموجودات الخارجية بواسطة
تلك الموجودات الذهنية فان مقتضى خيبة ذلك القول في تلك المسئلة اخيرا قول سلطان العلماء ره ههنا ايضا وجوابه على ما نصه لذلك المحقق في حواشيه
[illegible]

اقول [illegible]

عقد وحل [illegible]

بيان نافع

الوجه في عدم التنافي بين التعريفات

[illegible]

اقول [illegible]

عقد وحل [illegible]

في الاعتراض على كل الوجوه

[illegible]

أشار إلى حال المسائل المشتبهة

عقد وحل

[illegible]

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

أقول

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

أقول

[illegible]

في الفرق بين الواجب المشروط والمعلق

[illegible]

٣٠

بعد حصول الشرط لأكرم بعد فلا حاجة إلى جعل المقدمة قبل حصول الشرط بدل حالا بالواجب خلافاً للثانية فإن ظاهرها يفيد أنه يطلب حين الطلب إكرام بعد المجيء وتحصيل الحاصل إلى الفعل لا بأس أن يطلب الآمر الفعل ويبعض تركه المستند إلى عدم الشرط مطلقاً وأن يطلب بعض ذلك بعد حصول الشرط وإن لم يكن الشارع بعينه ما ذكرناه نعم يرد على ذلك الفاضل المحقق أنه أراد دفع الإشكال المذكور بذلك ينقض بكثير مما هو من أمثلة المذكورة الأخرى أن المكلف إذا علم بحصول الاستطاعة في مستقبل حاله وفرطن بأمان بقول بوجوب تحصيل المقدمة عليه قبل حصولها وكذا إذا احتمل حصول النصاب في مسألة الزكاة اللهم إلا أن يقال إن من شرائط وجوب الفعل على المكلف القدرة والمعتبر منها إما أن يكون هو القدرة مطلقاً أو القدرة في زمان خاص فالحج مثلاً إما أن يكون مشروطاً بمطلق القدرة أو القدرة في الموسم [illegible]

فائدة نافعة

[illegible]

تقريب شبهة الكعبي في نفي المباح

[illegible]

عقد وحل [illegible]

٣١

على مختار يشير إلى العلة ولا يجوز اختلاف المثالين عنه إذا كان بينهما العلية فإذا كان بين الشرط جزأها فعلاً أو الجعل لزم أن الحكم بوجوب المقدمة مطلقاً مستكملاً لغيره مع لزم نفي الوجوب عن غير السبب بهذا التوهم ضعيف لأن الأمور التي يستند إليها نفي الشيء إذا كان مستقلة في الوجود أو مستقلة كان الحكم مستنداً إلى جميعها أو إلى واحد منها وأما إذا كان بعضها متقدماً على بعض كان الحكم مستنداً إلى المتقدم فالحكم مستند هناك إلى انتفاء الأول [illegible]

أقول هذا التفصيل لا يخلو عن قوة [illegible]

في دفع الشبهة على التقريب ثم

[illegible]

عقد وحل [illegible]

اقول

عقد و حل

عقد و حل

عقد و حل

في دفع اشكال الاخرية في المقام

في الفرق بين الجعل والعلية

وإما إذا لم يكونا كذلك بأن يفرض تباينهما بالذات او تعاقبهما فاختلفوا فيه فالمشهور بينهم الجواز والسيد الشريف على الاول
امتناع كليهما جميعا على ما بيناه في محله واما المعرف فهو العلة للوجود الذهني فمعناه الكشف لا التأثير ومن هذه الجهة جوز اجتماع
لا يقال المعرف هو العلة للتعريف فهو كالعلة الحقيقية بالنسبة الى الوجود الخارجي فكما لا يجوز اجتماع العلل الحقيقية على معلول واحد
على معرف واحد لما مر فانه لا فرق بين العلة والمعرف لانا نقول الملحوظ في العلة التأثير
مكان تخلف المعلول عن العلة التامة والملحوظ في المعرف هو الكشف مختلفة فالمرتبة الحاصلة

في بيان معنى الاصطلاح في المقام

في تحقيق معنى الشرط في العلل بالعواقب

في تحقيق الكلام في عبادات الصبي

في بيان المطلب الرابع

[illegible]

في الكلام في التخيير بين الأقل والأكثر

[illegible]

في دفع الإشكال عن التخيير بين الأقل والأكثر

[illegible]

بالفعل لتدارك خلل واقع في المأمور به إن كان في الوقت وإلا فلا يصح كما لا يخفى والمعنى الثاني أخص من الأول إذ كل ما يسقط القضاء يسقط التعبد به دون العكس لجواز أن يكون مسقطاً للامتثال بالفعل أو غير مسقط للقضاء كما سيظهر لك وقيل بينهما عموم من وجه لأن بعض ما يسقط القضاء لا يقتضي الامتثال كصلاة العيد الفاسدة فإنها تسقط القضاء إذ لا قضاء لها شرعاً لكنها لا تقتضي الامتثال فلو بقي وقتها وجب إعادتها وفيه أولاً أنا لو ذكرنا أن المراد بالقضاء ما يشمل الإعادة فهي لا تسقط القضاء أيضاً وثانياً أنها تسقط القضاء بالمعنى المصطلح أيضاً إذ المراد بمسقط القضاء العمل الذي وقع بحيث لو كان قضائه شرعاً لأسقطه الفاسدة ليس كذلك إذا عرفت هذا فالمراد من الإجزاء الذي وقع فيه النزاع هو الإجزاء بالمعنى الثاني وأما الإجزاء بالمعنى الأول فلا يقبل الخلاف وعليه حكي جماعة الاتفاق فإن عدم حصول الامتثال إنما ينشأ من الإخلال بشيء من الشطور والشروط فإذا فرض الإتيان بالمأمور به تاماً من جميعها فالامتثال يتحقق ولا معنى للامتثال عقيبه في مثال ولذا عقد بعضهم مسألة الإجزاء بأن الامتثال هل يقتضي الإجزاء أم لا لأن الإتيان بالمأمور به على تفصيله كما هو العنوان المشهور وحينئذ فيرتفع التناقض المتوهم لا ربط بين قولهم المذكور الامتثال واحدة كما لا شك أن الإتيان بالمأمور به يقتضي الامتثال وهو الإجزاء بالمعنى الأول ومجرد الامتثال لا يقتضي سقوط القضاء كما أشرنا إليه مستقر تفصيله فيمكن للأصحاب مع تسليمه أن الأمر يقتضي الامتثال وربما منه كان النزاع في اقتضاء الإجزاء بالمعنى الثاني وهذا ظاهر لا ستر فيه ثم إن بعض السادة الأجلاء من أفاضل المعاصرين بعد أن حكى الوفاق على عدم الخلاف في المعنى الأول كما أشرنا إليه استشكل في المقام بأن التكلم بعينه أن الأمر يقتضي الإجزاء ونحوها ولو على سبيل التسليم يشبه الأحجية سيما على العنوان المشهور المورد من الحاجبي والآمدي إذ الكلام بمنزلة أن يقال الأمر يدل على أن الإتيان بالمأمور به إتيان بالمأمور به ثم دفع الإشكال بوجهين مبنيين على أن المراد بالامتثال هنا الإطاعة والتعبد ليس بمعنى الإتيان بالمأمور به حتى يلزم المحذور أحدهما أن تعريفهم لهذا العنوان لرد ما حدث من جانب الصحيحيين من أن مجرد الإتيان بالمأمور به ولو مع الشرائط الثابتة ليس إطاعة وتعبداً بل لا بد معها من إتيان الشرائط والأجزاء المحتملة ولا ينافيه قولهم على الوجه المعتبر شرعاً إذ لو رفع توهم الإتيان بأصل المحتمل ولو خلا عن قصدها بما ثبت من الشرائط فقولهم على الوجه المعتبر يعني به ما ثبت شرعاً كما هو ظاهر اللفظ لا ما هو محتمل الاعتبار أيضاً وثانيهما أنه توطئة لذكر الخلاف في الإجزاء بمعنى الثاني دفعاً للتوهم أن نزاع القاضي يجري فيه أيضاً وأنت خبير بسقوط الإشكال من أصله فإن المراد من الإجزاء في كلامهم هو المعنى الثاني لا الأول كما عرفت فلا إشكال من هذا الكلام أو ما يعتد به ما ذكرناه سواء وقع في عنوان المسألة أم في مقام الاستدلال في المسائل فلا يلزم شك الأحجية عنهم لو فرض تكلمهم بمثل ما استشكل فيه أنه لا يندفع الإشكال عنه في من الوجهين الذين ذكرهما أما الثاني فظاهر لبقائه كونه من قبيل الأول لعدم غاية الأمر تعلق الغرض به وهو لا يدفع ذلك وأما الأول فلأن حديث الصحيح والأعم إنما حدث في هذه الأعصار المتأخرة وهو من مرتقد ما أنشأ الأصحاب مع أن ما ذكره في وجه التقييد أن القضاء تابع بقولهم على الوجه المعتبر شرعاً من كونه لدفع التوهم المذكور مما لا يخفى بعده **عقد و حل** من مزال الأقدام ومزال الأفهام الفرق بين موارد عناوين النزاع في أن الأمر يقتضي الإجزاء أم لا وأن القضاء تابع للأداء أو بأمر جديد وأن الأمر هل يقتضي المرة أو التكرار أم لا فالمحقق القمي ره بعد أن ذكر في مسألة الإجزاء أن النزاع فيها يحرر على وجهين الأول أن الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى أنه لا يقتضي ذلك الأمر فعله ثانياً قضاء أم لا والثاني أن يكون معنى إسقاط القضاء أنه لا يجوز أن يكون معلوماً من فعله ثانياً قضاء أو يجوز وأن النزاع على الثاني يكون لفظياً فهو إلى تتمته ذلك قضاء ذكر في وجه التفرقة بين المسائل الثلاث ما لفظه ثم إن هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعاً للأداء أو بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعة أو للمرة أو للتكرار إذ نفي المرة للغير إنما هو التنصيص على أحد القولين في المرة وإسقاط القضاء على القول بالإجزاء إنما هو من جهة الدليل إذ بعد حصول الإجزاء حصل الامتثال فلا أمر يمتثل به ثانياً فيسقط لا أنه تنصيص كذلك ينبغي فعله ثانياً في التكرار إنما هو بالامتثال والتكرار فيما يحرز على القول بعدم دلالة الأمر على الإجزاء إنما هو من باب القضاء والإعادة انتهى وتوضيح جريان الخلاف في هذه المسألة كون القضاء تابعاً للأداء أن النزاع في هذه المسألة إنما هو على تقدير الإتيان بالمأمور به وفي مسألة القضاء إنما هو على تقدير تركه فموردهما مختلف أورد عليه بعض الفضلاء بأن من منع من دلالة الأمر بالأداء على الأمر بالقضاء على تقدير الإخلال به يلزمه المنع من دلالته على القضاء بعد الإخلال به بطريق أولى وتوضيحه أن النزاع هنا بين النفي والإثبات الكليين فلا يتأتى النزاع على القولين وكذا من قال إن الأمر للطبيعة فقط أو للمرة فقط ليس له أن يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانياً قضاء في الجملة وإلا لخرج عن كونه قائلاً بالدلالة اللهم إلا أن يجوز ذلك بطريق التجوز لو ساعد عليه على ثبوت العلاقة لكن يهدم على تقديره ما بني عليه الاحتجاج على الخصم كما سنذكره فإنه لا يقتضي نفي جواز من قال إن كان اللازم على هذا التوجيه أن يجعل هذا القول أحد أقوال تلك المسألة أعني القول بالتكرار لكن بغير المعنى المفهوم من القائلين به **أقول** يرد على إيراده الأول منع الأولوية القاضية بما ذكر وذلك لأن النزاع في مسألة القضاء في دلالة الأمر بالقضاء بالامتثال بالأمر وعدمه فالقائل بعدم الدلالة في المسألة الأولى يمكن له القول بالإجزاء وإسقاط القضاء والقول بعدمه بمعنى أن الأمر لا يدل على سقوط القضاء عن ذمة المكلف لاحتمال ثبوته ولو بفرض أمر جديد فالفرق بين عدم الدلالة على القضاء والدلالة على عدم القضاء في غاية الوضوح والأول لا يستلزم الثاني وعلى إيراده الثاني أن قول كل من المخصوص التشبيه جريان الخلاف في مسألة الإجزاء على كل الأقوال في مسألة المرة والتكرار بل التشبيه مجرد أن هذا الكلام الذي ذكره مع قطع النظر عن تلك المسألة ووجه ما ذكره صحيحاً وإنما تعرض لبيان مخالفته وما أورده هو وارد بما يريد بالتشبيه غرض الأول كما لا يخفى فافهم ثم إن المورد بعد أن ذكر كلام المحقق القمي ره بما ذكرنا وأما على تحرير محل النزاع فعد النزاع ظاهراً لا ستر عليه والظاهر أن مراده عدم تفرع النزاع في مسألة الإجزاء على النزاع في كل من المسألتين الأخريين إذ بعد تحرير محل النزاع ما يقبل الطعن بالتحقيق مسألة المرة والتكرار فكم أدى في وجه التفرقة

بالنسبة إليهما على ما بينا عليه من أن ما حققه من ملاحظة تعلق الأمر في مسألة الإجزاء أمكن استفادته من كلامه لكن الظاهر عدم ملاحظة مثل ذلك في وجه التفرقة وأما مثل الطبيعة فيمكن استفادة عدم تفرع مسألتنا عليها من كلامه في تحرير محل النزاع ولا يبعد إرادته عدم التفرع بالنسبة إلى تلك المسألة فقط وهو في مسألة المرة والتكرار وكيف كان فقد تكرر في مقام تحرير محل النزاع ما أشار إليه المحقق القمي ره من الوجهين في اختلاف محل النزاع ثانيهما خلافاً للمحقق المذكور واستشهد عليه بظاهر كلام عميد في بيان الإجزاء حيث قال فيما نقل عنه لا يمتنع عندنا أن يأمر الحكيم ويقول إذا فعلته أثبت عليه ذلك الواجب يلزم القضاء مع ذلك فجعل سقوطها أن مراده بالقضاء معناه العرفي الأعم الشامل للأداء كما يدل عليه قوله عندنا نظراً إلى أن لا نزاع لأحد في جواز الأمر بالفعل وبالمثل ثم استشهد لما استظهره من كون النزاع هو الأول من الوجهين بفهم التفتازاني وغيره في العنوان أن الأمر هل يقتضي الإجزاء أم لا حيث جعلوا القول الآخر عدم اقتضاء الإجزاء لا اقتضاء عدم الإجزاء وعلى هذا فيظهر عدم التفرع فإن محل النزاع في مسألة القضاء دلالة الأمر الأول على القضاء مع الإخلال بالأداء وعدمها فظاهر في مسألة الإجزاء إمكان وجود أمر آخر مع الأمر الأول يدل على القضاء بعد الإتيان بالأداء وعدمه فلا يجري النزاع في الثانية على كل من القولين في الأولى لأنه يمكن النظر فيها أحدهما ما ظهر وما استشهد به الأطيل بذكره وجعل صاحب الإشارات وجه التفرقة بين مسألة الإجزاء ومسألة القضاء ما ذكره المحقق القمي ره وبينها وبين مسألة المرة والتكرار أحدها أن الإجزاء يحصل بالنسبة إلى كل امتثال وثانيها الاختلاف في أصل الدلالة حيث إن القائل بالإجزاء يقول بإمكان تعلق أمر ثان بالمأمور به ولا يدعي لزومه بخلاف القائل بالتكرار وثالثها الاختلاف في نوعها حيث إن أحدهما على تقدير الثبوت بالالتزام والآخر بالتضمن ورابعها أن المعتبر في التكرار ما اقتضاه العرف وفي الإجزاء في الكل نظر يظهر بالتأمل فيها معنا في بعضها من المسامحة في العبارة والتجليل بالباطل في وجه التفرقة أن يقال لا إشكال في توجيهها حيث إن النزاع في مسألة الإجزاء إنما هو بالنسبة إلى أمر آخر […] لا يقبل الإنكار وتوضيح المطلب أنهم قسموا الأمر إلى الحقيقي الواقعي الشرعي الواقعي الاختياري كالأمر في الطهارة المائية والاضطراري كالأمر في التيمم والشرعي الظاهري كالأمر في الطهارة المستصحبة وضابطه الأمر المستفاد من الخطاب لشرع العمل بمقتضى أمارة والعقلي الظاهري هو الأمر المستفاد من حكم العقل بوجوب العمل بالمعتقد كأمر الجاهل القاصر إذا اعتقد وجوب الصلاة قاعداً مثلاً فاقتضاء كل أمر الإجزاء بالنسبة إلى نفسه مما لا إشكال فيه إنما الإشكال في اقتضائه الإجزاء بالنسبة إلى أمر آخر وسقوط متعلق ذلك الأمر بالإتيان بمتعلقه كالوضوء مع التيمم حين فقد الماء لما حصل منه الامتثال بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالصلاة مع التيمم والإشكال في سقوط الصلاة مع الطهارة المائية بفعل ذلك التكليف الاضطراري وعدمه وكذا الكلام في الأمر الظاهري بالنسبة إلى الواقعي والعقلي بالنسبة إلى الشرعي ومنشأ الإشكال احتمال أن الأمر المذكور هل هي من الكيفيات للتكليف الواحد بالنظر إلى إمكان توزيعه على أنحاء متعددة بحسب أحوال المكلف فالمقصود هو طبيعة الصلاة لكن يراد إيجادها مع الوضوء عند القدرة عليه ومع التيمم عند العذر أم لا بل التكليف متعدد بتعدد الحالات فعرفنا بعلم أن النزاع إنما هو في أمر عقلي وهو التلازم بين الإتيان بمتعلق أمر وسقوط متعلق أمر ولكن في تشخيص الطرفين يمكن أن يكون من طريق العرف واللغة والعقل لأنهم استدلوا على وحدة التكليف في مثل الوضوء والتيمم بأن الظاهر من مجموع قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا أن المطلوب كلي الصلاة المشترك بين الصلاة بالوضوء والتيمم فتستند في وحدة التكليف إلى الظهور اللفظي كما أنهم استدلوا على الإجزاء في الحكم الظاهري بأن الشارع إذا سوغ العمل بأمارة ظنية مع إمكان الوصول إلى الواقع بالاحتياط وجب أن يكون في مؤدى تلك الأمارة مصلحة الواقع بعينها وإلا لزم تفويت المصلحة على المكلف فإذا ثبت وجود المصلحة ثبت اتحاد التكليف لأن المناط فيه حصول المصلحة وقد حصل فالمستند في وحدة التكليف هنا الحكم العقلي العرفي إذا ظهر لك وجه التفرقة بين المسائل وأنه لا ارتباط بينها فالنزاع في مسألة الإجزاء إنما هو في صدق عنوان الفوت وعدمه مع وحدة التكليف امتثال الأمر بعد فرض المتعدد يمكن صدق وحينئذ فالنزاع في وجوب القضاء بعد الوقت وعدمه ومنه يظهر وجه التفرقة بينهما وبين مسألة المرة والتكرار فإن النزاع هنا في أن الإتيان بمتعلق أحد الأمرين بأي نحو كان من الطبيعة والمرة والتكرار هل يسقط الأمر الآخر أو لا فالنزاع ممكن على هذا الوجه على كل من الأقوال الثلاثة وهو واضح هذا ما يتعلق بالغرض في المقام وأما التحقيق في مسألة الإجزاء بالنسبة إلى كل من الأقسام الأربعة المذكورة للأمر فهو خارج عن المرام وقد بسطنا فيه الكلام في شرح منظومتنا الأصولية **عقد و حل** مما لا يخالج خواطر الأوهام ولا يكاد يزول عن ضمائر الأعلام في مسألتي اجتماع الأمر والنهي والنهي في العبادات استدلال على أحدهما والاستغناء عنها بالأخرى في ذلك لصعوبة التمييز بين موضوعيهما والتفرقة بين مقصديهما مع أن ظاهرهما الاتحاد حيث إن معنى فساد المنهي عنه عدم كونه مأموراً به فيكون النزاع في أن المنهي عنه هل يكون مأموراً به أم لا ومحل هذه العقدة أن محل الأولى أن مورد الأمر والنهي جميعاً هو التكليفية حيث إن النزاع في جواز اجتماعهما مع بعض موارد الثانية خصوص الحرمة والوجوب الثانية أن الأولى متعلقة بتحقيق حال الحكمين التكليفيين الحرمة والوجوب في جواز الاجتماع وعدمه والثانية لتحقيق حال التكليفي والوضعي أعني الحرمة والصحة كذلك فالنسبة بينهما التباين الثالثة أن النزاع في الأولى عقلي وفي الثانية لفظي فكان النزاع في اجتماع الإرادة والكراهة في محل واحد لعل هذا محط نظر من جعلها من المسائل الكلامية كالمحقق القمي ره ومن جعل حدث فإن الكلام على هذا بحث فيها عن المطالب العقلية الاعتقادية وهذه المسألة وإن لم تكن بحثاً فيها لتنظر في الأمور الاعتقادية والعقائد الدينية إلا أنها تكون منها بحسب النظر فإن مرجع النزاع إلى جواز صدور الأمر والنهي بالنسبة إلى شيء واحد عن الشارع الحكيم وعدمه فيكون مثل النزاع في جواز إجراء المعجزة على يد الكاذب لكن التقريب تم إذا كان مدار البحث على ما ذكر وهو بعيد لأن الظاهر أن النزاع في أنه هل يمكن اجتماعهما عقلاً في الواحد الشخصي مع قطع النظر عن كون الآمر والناهي هو الشارع أو غيره ومنه يظهر رجحان الحكم بكونها غير كلامية أما جعلها من المبادئ الأحكامية كما اختاره بعضهم كالحاجبي والبهائي فلأن إدراج المسائل الأصولية كما قد يتوهم والفقهية كما قد يتخيل أو اللغوية كما ربما يحتمل البعيد إنما الأرجح هو الأول وهو الظاهر […] مع أن […] مرتبة البعد مختلف ثم إن الثمرة بين كون النزاع عقلياً أو لفظياً تظهر فيمن يحرم عليه فعل المنهي عنه كالتابع

فإن جعلنا المسألة لغوية فلا فرق بينه وبين غيره [illegible]

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

مدلولا تضمنيا له بان يكون المعنى المقصود من اللفظ ابتداء جزء لمعنى آخر فيكون حينئذ من حيث انه في ضمن الكل مقصودا ابتداء [illegible]

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

عقد وحل

[illegible]

اقول

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالمنطوق والمفهوم

ان يحمل بالمعنى الأعم على تخصيص موضوع بالذات والمفهوم [illegible] ان الحمل على قسمين احدهما الحمل الشائع الصناعي

وثانيهما الأولي الذاتي ونقول هنا بيانا اوجز لفظا واشمل معنى ان الحمل على ثلاثة اقسام [illegible]

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

٣٠

ذكر ما حققه المحقق القمي رح في العام

[illegible]

في تحقيق حال ألفاظ ... المفهوم

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

٣١

في بيان ... اسم الجنس

[illegible]

في بيان الفرق بين ... المعهود الذهني

[illegible]

ملحوظة باعتبار تعينها الحقيقي بالمعنى الذي اشير اليه وحضورها الذهني لكان الآن حاله حال ما يعامل معه معاملة المعاني النكرة مجردة عن هذا الاعتبار فاما العهد الخارجي فيقال في تفسيره انه الدال على فرد معين او افراد معينة مذكورة تحقيقا او تقديرا او معلومة للمخاطب بالقرائن او حاضرة عنده وعلى هذا يكون سبب التعيين هو هذا المذكور او المعلومية او الحضور في نفس اللفظ والفرق بينه وبين المعهود الذهني على المختار ان تقييد الحقيقة بالقرائن الثاني انما يعتبر بعد اخذها متعينة بالاشارة او الاشارة الى غير معتبر في الاول قبلا لانه يصح الاشارة الى الحقيقة المقيدة بخصوصية معينة وعلى غير المختار من جهة الوضع فالى الوجه المذكور ومن ان الحقيقة مقيدة في الثاني بقيد غير معتبر في الاول بقيد معتبر اما الحصة فهي في اللغة النصيب على ما ذكره في المجمع وفي الاصطلاح العلمي على ما ذكره بعض المحققين من ارباب المعقول عبارة عن الكلي مع القيد بشرط ان يكون التقييد به جزءا له نفسه بحيث لا تغاير بينها وبين الكلي الا بالاعتبار اذ لو فرض ان القيد به مما هو خارج التقييد لكان داخلا الا انه امر اعتباري وحكوله نفسه لا نفسية له من هذه الحيثية فالفرق بينه وبين افراده انه هو الكلي مع انضمام القيد بحيث يكون نفس القيد جزءا بخلاف الاول لكن الاصوليين يطلقون كلا منهما في مقام الآخر ولا يفترق الحصة الشائعة في تعريف المطلق بالفرد المنتشر فيراد بهما معنى واحد هو الفرد الغير المعين في المراد من الحصة الشائعة من محتمل الفرد المنتشر مطلق منه محتمل لامور عديدة مندرجة تحته واما الحقيقة والماهية فقد عرفت معناهما واما الجمع فلا خفاء في معناه واما الخطاب في الفرق بينه وبين اسم الجمع فقيل في بيانه الجمع يدل على الآحاد مجتمعة واسمه يدل على مجموع الآحاد وقيل ان الاول يدل على الجمعية بمادته وعلى وصف الجمعية بهيئته ... المكسر والثاني يدل عليهما بجوهره سواء ... كهيئة المفردات واما الفرق بينه وبين الجمع المكسر على القول بوجود الوضع فيه كما اختاره بعض ... منحل من حيث المعنى واما الفرق بينهما فان الجمع مفرد من لفظه بخلاف اسم الجمع ... بالمخصوصات للفظ المشترك بين الجمع ... او ان المجموع ... بل انه مفرد في اصل اللفظ والهيئة كالاسد ... اذا وصف كركب ... الذي اللفظ دون الهيئة ... على لفظه ... على القليل ... العام مجمع المال **عقد وحل** ان ... عليه اشهر ... لا نظام له ... المحصن ... بهذا الوصف واما الموطئ المتضمن لمعنى الشرط فالفرق بينها وبين الموطئ المحضة ان المتضمنة ... المحضة انه يشترط فيها ان يكون المتكلم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصوف بالوصف المنتقل ... كما تجري المحضة كما ذكره المحققون من اهل الادب **عقد وحل** مما ترى ... في الخصوص والنزاع في ان العام المخصوص هل هو حقيقة في الباقي او مجاز واما التكرار فلانه لا فرق بين النزاع في ان العام في الخصوص حقيقة او مجاز والنزاع في ان العام المخصوص هذا وذلك واما التناقض فلانه من عرف بان الفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لا يمكن النزاع في المسألة الاخرى ... ومن لم يعرف به ادعى كونها حقيقة في الخصوص فلا بد وان يقول في المسألة الاخرى ان العام المخصوص حقيقة فعقد النزاع في المسألة الاخرى يوجب التناقض ... العنوان التناقض بحسب الاقوال ويمكن ان يتفصى عنه بوجوه احدها ان عقد النزاع في المسألة الثانية انما يبتنى على محو لفظ ... الالفاظ حقيقة في العموم ... فعقده هاهنا مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم خاصة ... يقول بكونها حقيقة في الباقي مجازا ... عموم مطلق ... لاجل قصر الموضوع بل لاجل قصر الحكم مع ابقاء الموضوع على حال الشمول ... فيرد المقصر على نفس الحكم ... استعمال العام بخصوصه في خصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام ... العموم في اللفظ ...

العام بعد التخصيص انه هل يخرج عن العموم بمجرد التخصيص او يبقى على عمومه فالنزاع في الاول مع قطع النظر عن التخصيص والثاني مع ملاحظة طروه ... على دلالة اللفظ ... انه ايضا ... ان النزاع بعد التخصيص نزاع مترتب بالطبع على النزاع الاول ... العموم ... المباحث المتعلقة بالعام ... العموم والخصوص ... الامر في النزاع في اصل المسألة ... **عقد وحل** مما يوهم التناقض والتنافي ... المخصص حقيقة في الباقي او مجاز ... فكيف يجتمع ذلك مع النزاع في الحجية وعدمها ... الاولى انما هو بعد تسليم الحجية ... فهو حجة قطعا الرابع ما ذكره المدقق الشيرواني ... الحكم بجميع الباقي ... اذا اريد به الباقي ... الافراد من العام المخصص ... من حيث انه تمام الباقي ... من العام المخصص ... على اقوال ... كل منها ... **عقد وحل** ... ونزاع ... داخل في حكم الاكرام ... منهم ... سواء المتكلم ... الاستثناء قرينة المجاز ... احدها هذه اللفظة ... لا العام ... منه النسبة المتعلقة ... الاستثناء الكل ... مما اخرجه ... الثاني ... الاجمالي بلا احاطة ... يقتضي منع الحكم ... فيه ... هذا المعنى ... اكرامه ... ومن التبع ...

في المباحث المتعلقة بالعام والخاص

٣٣ [illegible]

في واسطة اشكال البداية المحقق الشيخ

في ان حمل بعض مخصص العام بالضعف

في المباحث المتعلقة بالمطلق والمقيد

٣٥ [illegible]

بيان ما نص عن بعض الافاضل

في دفع الشبهة المشهورة التي اوردها شيخنا البهائي ره

٣٦ بايجاد الصيغة ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فلا امتثال بل القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد لان ...

عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة ... لكنه لا يتضح ... اثبات الحكم ... المنطوق

... المطلوب بلا حاجة الى ... من المفهوم ... المنطوق ...

الاول ... عتق رقبة مؤمنة ... عتقها ...

بين المطلق والمقيد مع فرض حجية المفهوم ايضا ... حمل المطلق على المقيد ...

[illegible]

في بيان وجوه اعجاز القرآن

عقد وحل

[illegible]

٣٧ [illegible]

في ان الكلام ... القرآن ...

عقد وحل

[illegible]

لا احد اظلم فيكون خبرا واذا كان خبرا وجدت لا يائل على ظواهرها ان ذلك التناقض الصريح ومنها قوله تعالى لا اقسم بهذا البلد مع قوله وهذا البلد الامين ومنها قوله تعالى [illegible]
كل شيء مع قوله تخلقون افكا وانه تخلقون من الطين بامثالهما ومنها قوله تعالى ولو انما في الارض من شجرة اقلام الاية مع قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الاية فان الاول
دل على عدم نفاد كلمات الله والثاني يدل على نفادها [illegible] البحر ومنها قوله تعالى فاذا هي ثعبان مبين مع قوله تعالى تهتز كانها جان فان الثعبان الكبير من الحيات والجان الصغير منها
ومنها قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون مع قوله تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين مع قوله تعالى فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان ومنها قوله تعالى
فاتقوا الله حق تقاته مع قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ومنها قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة مع قوله تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم [illegible]

[illegible]

[illegible]

٣٠

في دفع التناقض الموهوم في بعض آيات القرآن

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

في حمل [illegible] على اجلى [illegible]

[illegible]

٣١

في دفع شبهة بعض الملحدين على حجية ظاهر الكتاب

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

في بيان ان معاني القرآن [illegible] على البطون

[illegible]

يستنبط منها الحقائق والدقائق التي لا يطلع عليها الا اهلها [illegible]

السور من فواتح الآيات وخواتمها وتامل فيما ذكره [illegible]

والايمان القرآن [illegible]

وكل معنى من المعاني يرجع الى حديثها [illegible] القرآن على جميع [illegible] والاحكام الشرعية والحقائق الكونية والاسرار [illegible] القرآن على

لسانهم [illegible]

باطل [illegible] الفخر الرازي الذي يكون تفسيره [illegible]

القرآن [illegible]

على حقيقة الامر **عقد وحل** [illegible]

فيكون خلاف ما اجمعوا عليه خطأ [illegible] على الاجماع في احكامهم [illegible]

[illegible]

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

عقد وحل

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالإجماع والشهرة

في دفع الشبهة

تحقيق أن المرجح في الصنف الثاني الشهرة

في المباحث المتعلقة بالأخبار

في تحقيق معنى الوجود الخارجي

وفي تقرير شبهة ابن كمونة وحلها

في بيان معنى الحسن والقبح

في دفع الإشكال عن المستقلات العقلية من الأدلة

في استقلال الشرع في الحكم

في نفي العسر والحرج الشرعيين

في المباحث المتعلقة بالأدلة العقلية

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالبراءة والاشتغال

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالاستصحاب

[illegible]

في المباحث المتعلقة بالنسخ والقياس

[illegible]

عقد وحل

فائدة نافعة

في المباحث المتعلقة بالتعادل والتراجيح

محل لم يتفطن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر فلو كان عند السامع وجه التقية لم يكن في انكار كون الخبر من الائمة عليهم السلام منقصة فضلا عن كونه رادا اقول الامر بها التقية الفكرية تميل الى ما اختاره صاحب الحدائق ولا يخفى كونه اجنبيا عن كل ما يقوله الاخباري مما يجب الحكم ببطلانه بمجرد مخالفته لما قاله وانكار حقا فانه يتحمل به اشتد جهله ما يحصل به هنا العامة كثير لاختلاف الشيعة في اقوالهم ودواياتهم لاجل حفظهم او دفع الخلاف بين شيعتهم كما يدل عليه صحيحة ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل انسان وانا حاضر فقال ربما دخل المسجد بعض اصحابنا يصلي العصر وبعضهم يصلي الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلوا على وقت واحد لعرفوا واخذوا برقابهم كذا موثقة زرارة التي نقلناها في الوسيلة فان قيل كيف ومضمون زرارة على خلاف ذلك لان من يسئل الاجوبة المختلفة من الامام كان يعلم بان بعضهم كل جواب تلك العامة قلنا من تامل في الحديث تعكر في السؤال والجواب عرف ان ما ذكر خلاف ظاهره وربما الا نوحظ قوله عليه السلام ولو اجتمعتم على امر واحد لصدقكم الناس علينا وكان اقل لبقائنا وبقائكم وانه بدل ما ذكرناه الرواية الاولى حيث ان الاختلاف المذكور فيها مما لم يقبل بالتوقيت المنطبق عليه مذهب العامة فيما علمنا وقد جعله للدفاع والانتفاع ان تتبع الاخبار وجدت فيها اخبارا كثيرة لا يوجد قائل منهم بمضمونها فان قيل فلنحمل امثال ما ذكر على غير التقية من ارادة اسرار او تاويل بباطن كما ان بعض الكلام قلنا اما ملخصه انه ما من شيء الا ولذلك صفات متعددة متغايرة يترتب عليها احكام مختلفة فلو سئل العالم المتحير عن امر وانتها كل حكم بجواب مخالف للجواب السابق وكانت الاجوبة كلها صادقة في نفس الامر ان لم يعلم السائل وجه صحتها فيجب عليه التسليم قلنا انا لا ننكر ثبوت الاختلاف احيانا على مصالح اخر وانما مقصودنا منع انحصار الامر فيها وان ما يتاتى في الجواب من ان ما صدر عنهم من قبيل الصواب وكتمانه ووجود امر بها والداعي الى ذلك هو والتقية ايضا فليس على ما ينبغي بل تخصيصا منهم بالكتمان غالبا افتاء الموافق لغير العامة لا لاراد السائل كما يدل عليه كثير من كلماتهم لا الخبار الذي ذكرها فان قيل ان لم يكن الحكم موافقا لمذهب احد من العامة يكون سبيله وصولنا بالمأول في الاخبار من ان الرشد في خلافهم فكيف يعقل مثل ذلك تقية قلنا اكون على الموافقة اعم من الشيعة في غاية الظهور والمراد من كون الرشد في خلافهم ان الشيعة من حيث انهم شيعة ينبغي ان يكون بنائهم على مخالفة العامة من حيث انهم مخالفون كان بنائهم كذلك كما يدل عليه كلام المنقول عن ابي حنيفة المشهور في الاسناد والحاصل انهم من حيث انهم العامة لا يعتنى بهم وان كانوا يوافق قولهم قولنا فمثال الماء قيل من ابه لو كان كل ما خالفهم حقا لكان كثير من احكام الملل المخالفة لهم لنا حقا لعين كذلك ان الكل لا يخلو عن ما قلته حيث ان الغرض حقية ما خالفهم من ذلك لنا لا حقية كل ما خالفهم ان خالفنا ايضا وهو القبيل فالاكثر مما دل على وجوب الفضل فاصلا لانه قد وضح الغير ابها المرجح لهو مما خالف مذاهب العامة فان ما خالف العامة هو من مذهبنا فانهم فان قيل لعل المراد الغير في كلامهم هو الرشد لا فيه فهذا ذلك فتم المطلب لان الحال بعد ارادة الرشد في مجرد نفع الضرر والاكار من جميع ما ذهب اليه العامة من رشد قلنا يعرف جواب ذلك مما حققناه وبيناه من ان الغير قبل غير فرض على المسائل المتبع ان العامة كانوا يوجد الخاصة في ان يظهر منهم ما يخالف مذهبهم فكيف ذلك ظهر ان ذلك على هذا فكيف ما اراد الامام شيعته بخلاف مذهبهم معا ما ترى انه لا يوافق المشهور من الفقهاء من قبيل التكليف الذي يوافق المشهور منهم مع ان ذكره موافق لقوله ما لك قلنا مدار على الموافق لا الدائر ان لم يخبر الامام انا امرتهم بما لا يوافق شيئا من مذاهبهم هو اعم من المخالفة كما عرفت فكيف يخفى مثل ذلك ما يرجح بالخلاف وجعل الرشد فيها لغرض نفس القا الخلاف بين الشيعة لا ابقائهم للعامة وجعل الرشد فيها فان قيل فلما اعد التقية المكنة التصحيح بايقاع الاحكام المختلفة بين شيعتهم لاجل التقية من قبيل ينفع الفاسد لا يسئل بحق الاخوة بعد ملاحظة الحكم الفقه في الواقعة الخاصة واحد قلنا فلو طهر مما ذكرنا ان ايقاع الخلاف للتقية ولا مجود وجدوه بالنظر اليه بنفسه بينا انه لا يجعل كل من الاحكام حكم الواقعة في الواقع ولو سلم وجود المحذور فلا شك انه عند تحققه علينا في المورد من عدم اشتراط القول الموافق من العامة في علة اعتبار الحكم وكون الحكم في الواقعة الخاصة واحد لا يضر فيما نحن بصدده فان الاول ان كل ما شئت منهم من اهل الخبر اما ان كل ما هو مخالف مذهبهم الا فان قيل قد يحصل في الاخبار العرض على اخبار العامة من الترجيحات ما لم يوافق الخبر الحق لحق العامة فكيف يعترف انه هو التقية لمجمل معارضها قلنا عجيب لك الا ما بلا بد من انا المحقق لانصات وكلام صاحب الحدائق وقد بينا مع انا نقول يمكن تحصيل الظن بكون الخبر غير التقية باشتهار حال اصحاب لا ان يقال انه يكفي مجرد الشهرة لاعتبار التقية وحاصل ما اخترنا الى هنا ان ما نسب الى صاحب الحدائق ما يمكن اثباته دون تعيين الحق على تعين كما انه تحسين لمقالاته العامة حقها في المسائل والاحكام

عقلو حكم تدبيعتهم المنافيات ما جرى عليه سيرة العلماء من عدم تقديم الخبر المخالف للاصل على الموافق له والقول بالتخيير بينهما او الرجوع الى البراءة والاحتياط على اختلاف بين الاصوليين والاخباريين مع ذكرهم الخلاف في باب التراجيح في تقديم المخالف للاصل وتسميتهم تقديمه على الموافق له الى المشهور مع مخالفة هذا الخلاف لما نقل عنه الاختلاف من تقديم الخبر الحاظر على المبيح بل تقدمه منها ايضا اجماع الخلاف او الوفاق المذكورين مع ما هو المشهور بينهم من كون الاصل من المرجحات بحيث صار ذلك من المسلمات بينهم على ما قد يدعى ويمكن الجواب بما عن الاول بان الرجوع الى التخيير والاصل انما هو من جهة الادلة الخارجية لا من حيث النظر الى نفس الخبرين المتعارضين او ان النزاع صغروي بمعنى انه لا نزاع في الرجوع الى الاصل بعد التعارض وعدم الترجيح وانما النزاع في ان كون احدهما ناقلا او مقررا هل يوجب الترجيح وعدمه المستلزم للرجوع الى الاصل او لا يوجب بل يتساقطان ويرجع الى الاصل والحاصل ان الخلاف في الاول بالنظر الى

ما بعد ورود الشرع وعدمه في الثاني بالنظر الى ما قبل وعن الثالث بمنع الشهرة

وما ذكرنا يظهر الجواب عما يقال انه لو وجب التعويل على المستلزمين وعدم التساقط لما

متنعيين لانه لو كان الجهة مختلفة كما عرفت لم يكن هذا لو فاق

في هذا الكتاب الجديد لاهل العظمة والكبرياء

نبيه لتيسير لاهل الاحوال بتمام الاقبال الطاهرين

الاصفيا وكتبها العبد

اللهم اغفر له ولوالديه

محمد

بقلم احقر عباد الله بن محمد غلام عبد الله ... الترجيح ... ٣٨١ ... دع تطبع هذه الرسالة في زمان ... الامجد ... عم ...

اغلاط مباحث القطع والظن

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
٢	١٧	به	بها	٦٥	١٣	سبب	بسبب	١٠٨	٨	الجمع شيئا	[illegible]
٢٠	١٧	عنه	عنها	٦٧	٢٩	على ذكرناه	على ما ذكرناه	١٠٨	٣٥	استشكل	استشكله
٣	٣٧	مسائل	المسائل	٦٧	٣٣	بعباراته	بالعبارات	١١٠	١٣	الاخبار المسطورة	الاخبار المتواترة
٤	١٦	لو لم تكن	لو لم يكن	٦٨	١	اما متواتر	الى متواتر	١١٧	٥	ينقضي	تنقضي
٧	١٣	تتميمة	تتميمه	٦٨	١	يكون	تكون	١١٩	٢	من امر	[illegible]
٧	١٥	كانوا يقولون	كما يقول	٦٩	٣٨	بما لا يتأتى	بما يتأتى	١١٩	٢٢	من قبيل الاول	من قبيل الثاني
٨	١١	لشرح	الشرح	٧٠	٩١	او يتأخر	او يتأخر	١٢١	٣	كان	كانت
٨	٣٥	ظنون	ظنين	٧٠	٢١	لا ينقض	لا ينقض	١٢٢	٢٣	بناء	بنا
٨	٣٢	عشرين	عشرين	٧٠	٢٩	ولا يبيضون	فلا يبيضون	١٢٥	٣٦	لاعبارة	عبارة
١٣	٣٣	او الحكم	والحكم	٧١	١٧	ودرتما	دتما	١٢٥	٣٧	هو ما بين الله	[illegible]
١٣	٣٥	اسدها	اسدها المريد	٧٣	١٣	لان	لا	١٢٦	٢٣	[illegible]	[illegible]
١٣	٣٦	اذا ذاد	ما اذا ذاد	٧٣	٣٠	بينهما	بينهما	١٢٦	٣٣	في خلاف قبل	[illegible]
١٤	١١	مقتضى	تقتضي	٧٥	٤٠	ظاهر	ظاهر	١٢٧	٣٤	ابر	ابدى
١٣	٣٥	[illegible]	الاولى القطع	٧٥	١٣	ولزوم	[illegible]	١٢٧	٣٥	ما	مما
١٩	٢٠	فقراته	فقراتها	٧٧	١٦	باعتبار الاول	باعتبار الثاني	١٢٨	٢٩	شيخ الحكم	شيخ الحكم
١٢	٢٩	بشخصا	شخصا	٧٨	١	لا يمكن الاجماع	لا يمكن الاطلاع	١٣١	٥	قيل	ما قيل
٣١	٣٥	والموضوعية	الموضوعية	٧٨	١٠	وما على الغرض	وعلى الغرض	١٣٣	٥	الخصوص	بالخصوص
٣٤	٣٤	فان لم تجدوا	لو لم تجدوا	٧٨	١٧	بنفسه	لطف بنفسه	١٣٤	٨	يعيدن	يعيدون
٣٥	٣١	حكم	الحكم	٧٩	٢٥	وله الاجر	[illegible]	١٣٥	٩	العقل	[illegible]
٢٧	٣٣	جهة	من جهة	٨٠	١٣	المالك	المسالك	١٣٥	٢٠	[illegible]	[illegible]
٢٧	٢٦	كلامه	مرامه	٨٣	٢٨	مذاهبه	مذاهب	١٣٥	٣٣	[illegible]	[illegible]
٢٨	١٠	لضرب	بكضرب	٨٤	٥	الفضاء	الفناء	١٣٧	٩	بينها	بينها
٣٥	٢٠	ورق	ورد	٨٤	٢٣	لاخص	لاخص	١٣٩	١٨	بتعين	بتعين
٣٧	٣	هذه	هذا	٨٥	١	هو	هي	١٣٩	٢٥	غاية	غايته
٣٧	٥	ما ذكره	ما ذكرناه	٨٥	٢٣	ناظر	ناظرا	١٣٩	٢٨	تكيد العقل	[illegible]
٣٧	١٣	وهو	وهي	٨٦	١٠	عدة	علة	١٤١	٢	تعلقها	تعلقها
٣٧	٢٧	صورة	صور	٨٧	٢١	لمفهوم	مفهوم	١٤٢	١	يتقدح	تنقدح
٣٧	٢٧	واحد	فاحدة	٨٧	٣٢	على التخيير	عن التخيير	١٤٣	٣٥	الواقعة	الواقعة
٤٢	٣٧	ذكره	ذكر	٨٧	٣٨	الارشادات	الاشارات	١٤٣	٣٧	حواشيه	هل حواشيها
٤٣	٢٨	صحتها	صحتها	٨٧	٣٨	المعارضة	المعارضة	١٤٥	٥	لا	تما
٤٤	٣	معها	معه	٨٨	٢	[illegible]	[illegible]	١٤٨	١٧	لا اشكال	لا اشكال
٤٣	٦	للاخر	للاخر	٨٨	٣٤	قول	قوله	١٤٨	٢٠	فتك	فتلك
٤٦	٢٨	كونه	كون	٨٩	٥	[illegible]	[illegible]	١٤٨	٣٣	المذكورة	المذكور
٤٧	١٠	على تشبيه	على وجه التشبيه	٨٩	٣٤	سلفا عن خلف	خلفا عن سلف	١٤٩	٢	هو	هي
٤٧	١٩	حصل	الاحصل	٩١	٣٧	تكور	تكرر	١٤٩	١٧	ويتمسكوا	ويتمسكون
٤٧	٣٣	اصالة كونها	اصالة عدم كونها	٩٢	١٢	واصرارا	اصرارا	١٤٩	٢١	استند	استندت
٤٨	١١	وان اريد	وان يريد	٩٢	٢٧	ولا	لان	١٥٠	٣٧	[illegible]	[illegible]
٤٩	١١	القرض	الغرض	٩٣	١٥	معنونة	معنعنة	١٥٢	٣٥	حق	حقا
٤٩	٣٣	ووجود	ووجوه	٩٣	٢٨	الى الاقل	الا اقل	١٥٣	٦	فلا يقدح	فلا يقدح
٥١	١٤	خلافها	خلافه	٩٤	١٢	يكون	تكون	١٥٣	٣١	خلفه	خلفه
٥٢	٩	لخطوله	لخطوطها	٩٤	[illegible]	معها	معه	١٥٥	١	مراتبها	مراتبهما
٥٣	٩	لها	له	٩٤	٣٥	لا يجوز	يجوز	١٥٥	٥	وعدم	وعدمها
٥٣	١١	الروايات	الآيات	٩٤	٢٧	وضعا	وصفا	١٥٦	١٩	للتنبيه	للتنبيه
٥٤	١٧	عليها	عليه	٩٥	٢	عليها	عليه	١٥٦	٢٣	المكانه	امكانها
٥٥	٣٠	فيه	فيها	٩٥	١٣	ظاهر	هو ظاهر	١٥٦	٣٥	هذا	هذان
٥٦	٣	المباحثة	المباحثة	٩٧	٣٧	احتمال	احتمال	١٥٦	٣٨	من الاستفناء	من الاستثناء
٥٦	٤	من الاستدلال	من جهة الاستدلال	١٠٠	٣٩	المشهودة	المشهور	١٥٦ / ١٥٧	١١ / ١٢	لواقع / له	والواقع / به
٦٠	٣٣	التزامها	التزامه	١٠٣	٨	في وجه	[illegible]	١٥٩	١٣	الطاهر	في الطاهر
٥٨	١٤	لا اشا	الاستار	١٠٢	١٣	في الثاني	في الثالث	١٦٠	٨	الدليل	دليل
٥٨	٣٧	المضارف	مضاف	١٠٢	٣٨	اقادته	افادتها	١٦٠	١	[illegible]	[illegible]
٥٩	٢٩	المتعارض	المتعارض	١٠٣	١١	ليفقهوا	ليتفقهوا	١٦١	٣٤	كونهم	على كونهم
٦٠	١٦	فيها	فيه	١٠٣	١١	فيعملون	فيعملوا	١٦٢	٤	اولاذاك	ولاذاك
٦١	١٧	الكاشف	الكاشف بها	١٠٣	٢	يعلمون	يعلمون	١٦٢	١٣	الحق لا يطلب	الحق يطلب
٦٥	٩	مبينا	مبينا	١٠٣	١١	ان	بان	١٦٣	٢٨	المذكورة	المذكور

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١٦٣	٢٥	كلاهما	كليهما	٣٣	٢٥	بالوجوب	بالندب	٧٧	٨	يعيد	تفيد
١٦٥ ١٦٦	٧ ٢٢	استاد الايهم	استناد الابهم	٣٥	١٣	يستلزم	فيستلزم	٧٧	٣٧	تفصيل	بتفصيل
١٦٨	١٣	دسوالموت	وهو صحيح [illegible]	٣٥	٣٣	والترتب	والمترتب	٧٨	١٥	لايستلزم	لاتستلزم
١٧٣	٣٧	يعتقدون	يعتقدون	٣٨	١٠	على حل	الحل	٧٩	١٠	المرى	المرتبة
اغلاط الرسالة [illegible] الرابع				٣٨	١٥	لا الأخلاق	لا اخلاق	٨١	٣٣	لقيد	تقييد
١	٨	ان	لن	٣٩	٣٣	لان	لانه	٨١	٣٣	اثباته	اثبات
١	١١	بالبحث	بالبحث	٤٠	٥	منهي	نهي	٨٢	١٧	[illegible]	[illegible]
١	١٣	الاولوية	اولوية	٤٢	٢	ركه الموارد	المورودة	٨٢	٢٠	باجماع	بالاجماع
١	١٥	الطرفين	طرفيه	٤٣	٥	عبارة	عبارته	٨٣	٩	معارقات	مقارنات
١	١٧	هو	ها	٤٣	٢٩	لرجح	لترجح	٨٣	٣٠	من الكامل	من الحامل
١	٢٨	بمواردها	بموارد	٤٥	٩	يقتضيا	تقتضيان	٨٤	٣	الجامع	الجامع
١	٣٥	مثل	يشمل	٤٤	٢٣	ان	انه	٨٤	٣	ما يتوقف عليه	ما يتوقف عليه [illegible]
٢	٢٣	ساع	شاع	٤٥	٢٢	المنع	منع	٨٤	١٣	الاجازة	الاجازة
٣	٢٦	ثبت	مثبت	٤٦	٣٣	ولم يشكل	ولم يشكل	٨٤	٣٠	التكبير	بالتكبير
٥	٢	[illegible]	[illegible]	٤٨	٣	ان	آن	٨٥	١٩	تخففها	تخففه
٥	٢	بل تجري	بل يجري	٤٨	٢٩	التحصيل	تحصيل	٨٨	١٩	تركيا	تركه
٥	٢٥	في الاغنية	للاغنية	٤٨	٣٥	موجودة	موجود	٩١	٧	تخلط	تخليط
٥	٣٥	الوجوبية	التحريمية	٤٩	١	فصدق	قصد	٩٢	٢	المثال	مثال
٥	٣٥	في العبارة	في العبادة	٥٠	٧	تجهل	لجهل	٩٢	٢٣	الصحة	الصحة
٧	٣	واقع	دفع	٥١	٢٣	الخارج	خارج	٩٣	١٥	بعد العقد	بعد القصد
٨	٢	الاشاعرة	الاشاعرة والاخبارية	٥٢	٣١	كان	كانا	٩٤	١٧	فقر	فكر
٨	٧	بعض الافاضل	بعض الافاضل [illegible]	٥٢	٣٥	التشكيك	تشكيك	٩٥	٣٥	الصادل	السائل
٩	١٨	منهم	منه	٥٤	٢٣	شيء	شيئا	٩٧	٣	طريق شرعي	طريقا شرعيا
٩	٣٥	[illegible] الموضوعات	من الموضوعات	٥٤	٢٠	ذكره	ذكر	٩٧	٣١	امتثاله	امتثال
١٠	١٩	الشبهة	وجه الشبه	٥٥	٩	لا	الا	٩٧	٣٥	مندرجة	مندرجة
١٢	٣١	بصدق	يصدق	٥٥	١٣	الاشتباه	الاشتباه	١٠١	٩	المثلثة	المشتملة
١٢	٢٣	القضيا	القضايا	٥٥	٣٢	ثلاث	ثلاثة	١٠١	٣٥	الى الاصل	بالاصل
١٢	٣٣	تشتمل	فتشمل	٥٥	٣	لزمان الحج	لزمان الحج [illegible]	١٠٢	٣٥	محققه	المحققه
١٣	٨	منقيا	متيقنا	٥٧	٣٧	عنه	عنها	١٠٢	٣٧	اجل	ادلة
١٣	١١	دفع	الدفع	٥٧	٣٨	القواعد	او القواعد	١٠٣	٧	القولية	القولية
١٤	٧	ان الله	بان الله	٥٨	١	الاولى	[illegible]	١٠٥	٢	لم يكن	لم يكن
١٥	١٣	به	بها	٥٨	١	[illegible]	وبه	١٠٥	١٥	تمنع	جمع
١٦	١٠	عليها	عليها	٥٨	٩	لوحظته	لوحظتها	١٠٥	٢٥	او العرضية	او العرضية [illegible]
٢٠	١	واجب	واجبة	٥٨	١٠	لوحظته	لوحظتها	١٠٥	٢٧	الوضع	والوضع
٢٠	٣٣	الزمانية	الزمانيات	٥٩	٢٣	وتعيين	في تعيين	١٠٥	٣٣	عدمها	عدمه
٢١	٢٩	الحكم	حكم	٥٩	٢٣	في مائة	وعشرين مائة	١٠٦	١٨	[illegible]	[illegible]
٢١	٣٨	تادبها	تاديه	٥٩	٢٣	مائة	تسعين ومائة	١٠٦	٢٥	نزيل	تنزيل
٢٣	٢٠	تكونه	تكونها	٦١	٣١	فيه	فيها	١٠٦	٣٣	اليه	اليها
٢٣	٢٠	ناظرا	ناظرة	٦٣	٧	العرضية	العرضية	١٠٧	٢٥	فتوهم	توهم
٢٣	٢٠	مثبتا	مثبتة	٦٣	٩	نقلناه	نقلنا	١٠٨	٥	بجوه	جوه
٢٨	٣٥	ملائمة	ملائما	٦٥	٨	يشملها	يشمله	١٠٨	٢٢	في الان الآن	في الآن
٢٨	٣٧	الان	الآن	٦٥	١٩	المخالفة	لمخالفة	١٠٨	٣٣	مكاسبه	بيع مكاسبه
٣٠	٢١	حاكمة	حاكم	٦٦	١٣	وجواحال	احتمال وجود	١٠٨	٣٥	عدمه	عدمها
٣٠	٢٨	ذكر	ذكره	٦٦	١٥	دبلها	دبها	١٠٩	١٠	من الظن	من باب الظن
٣١	١١	الشيء	شيء	٦٦	٣١	ان يكن	انه يمكن	١٠٩	١٣	على القليل	على دليل
٣١	٢٧	لو توحد	لو وجد	٦٧	٩	الزائد	الواقع	١٠٩	٢٣	ان يبيع	ان لا يبيع
٣١	٢٨	وارجل	واستشكل	٦٧	٣٥	ينفي	ينبغي	١٠٩	٢٣	الوضع	[illegible]
٣١	٣٥	لايستلزم	لاتستلزم	٦٩	١٨	في المقام	في مقام	١٠٩	٢٥	حكم العقل	[illegible] حكم العقل
٣٢	١٢	خائفين	خائفين	٦٩	٢٥	لغير	لغير	١٠٩	٣٥	الندوين	تدوين
٣٢	٣٢	الكرة	الكر	٦٩	٣٣	وتقدير	وتقرير	١٠٩	٣٥	دون	ثم
٣٣	٨	الثبوت	ثبوت	٧٠	٣	للتكليف	التكليف	١٠٩	٣٥	المدخليتها	المدخلية
٣٣	١٢	نفي الحرج	نفي الحكم	٧٢	٣٨	الشرط	شرط	١٠٩	٣٧	مدخليتها	مدخليته
٣٣	٣٢	يكون	يكونه	٧٥	٢٩	كالمسئلة	وكالمسئلة	١٠٩	٣٨	ايضا موضوعية	ايضا كالموضوعية
٣٤	٣	عن تحتها	عن تحتهما	٧٥	٣١	موقاعدة	هي قاعدة	١٠٩	٣٨	لمدخليتها	لمدخلية

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١١٠	٥	ثالثيا	وثالثها	١٣٥	١٩	لاوجه	لا على وجه	١٦٥	٣٢	ولا الاوامر ومن دليل	ولا الاوامر [illegible]	٢٠٠	٢٢	قيل	قبل
١١٠	١١	الى الاحكام	الى الاحكام [illegible]	١٣٥	٣١	ولاريب	فلاريب	١٦٥	٣٣	ومن دليل	ولا الاوامر ومن دليل	٢٠٠	٣٣	يقتضي	تقتضي
١١٠	١٣	[illegible]	[illegible]	١٣٧	١٣	مرتب	مر	١٦٥	٢٢	الانسان	الحيوان	٢٠٠	٣٥	تبقيه	تبقيها
١١٠	٢٢	فرعية	فرعيتها [illegible]	١٣٧	١٩	القفص	النقض	١٦٥	٢٢	الانسان	لحيوان	٢٠٠	٣٨	شك	ان لا شك
١١٠	٢٣	لا استقرار	لاستقرار	١٣٨	٢١	لوردوا الاولى على [illegible]	لوردوا على الاولى	١٦٨	٨	من الموارد	من الموارد	٢٠١	٣	كالثوب	[illegible]
١١٠	٢٣	[illegible]	[illegible]	١٣٨	٣٥	الملاقي الطاهر	الطاهر الملاقي	١٦٨	٣٣	ناظر	ناظرة	٢٠١	٢٢	للاخر	الآخر
١١٠ ١١٠	٢٥ ٢٨	لا يوجب	لا يوجب	١٣٩	٣٥	مذكورة	مذكور	١٦٨	٣٧	نعتبره	نعتبرها	٢٠١	٣٧	المزيل	المزال
١١٠	٢٩	لا يوجب	لا توجب	١٥١	٣١	ولو تشبثا	ولو تشبث [illegible]	١٧٠	١	على تقدير	لا على تقدير	٢٠٢	٢٥	لايصيب	لاتصيب
١١٠	٢٩	[illegible]	[illegible]	١٥٢	١١	لم يكن	لم يمكن	١٧٠	٤	ما	من	٢٠٣	٣	يستلزم	تستلزم
١١١	٧	لجميع المكلفين	[illegible]	١٥٣	٨	المتفنين	المفتنين	١٧١	٥	لمهيته	لمهيته	٢٠٥	١٣	[illegible]	[illegible]
١١١	٨	عن المعارض	[illegible]	١٥٤	٣٠	[illegible]	[illegible]	١٧٢	١٩	ثانيها يمنع	يمنع	٢٠٥	١٨	[illegible]	[illegible]
١١١	١٠	لاضبط	لاخط	١٥٥	١١	الترغيب	في ترغيب	١٧٢	٣٣	مهيته	مهيته	٢٠٦	٩	التفصيل	التفصيل
١١١	٢٣	لم يفده	لم تفده	١٥٥	٢٣	من المثبت	المثبت	١٧٣	٢٩	يشعر	تشعر	٢٠٧	٥	التعارض	لتعارض
١١٢	١٥	المغاط	المناط	١٥٧	٢٠	ثلاثة	ثلاث	١٧٣	٣٠	تقاوم	تقاوم	٢٠٨	٢٧	في خبره	في خبره
١١٢	١٩	الاثار	الاثار	١٥٧	٢١	السابقة	الناشئة	١٧٤	٩	ولا اشكال [illegible]	[illegible]	٢٠٩	٢١	عدمه	عدمها
١١٢	٢٩	اولئك	اوشك	١٥٧	٣١	وفاة	[illegible]	١٧٤	١٨	المادة	للمادة	٢١٠	٢٤	نقسمان	ينقسمان
١١٣	٥	ابا	ابا	١٥٧	٣٢	عليه	على	١٧٤	٣٢	حلوا	طووا	٢١١	١٩	اليها	اليه
١١٤	١٣	حجية	على حجية	١٥٨	١٥	وجود	وجوده	١٧٥	١٥	دليل شرعي	دليلا شرعيا	٢١١	٣٢	[illegible]	في نسبته
١١٥	١٥	يكون	تكون	١٥٨	١٥	مختصا	مختصا [illegible]	١٨٢	٣٨	جاهرا بذلا	جاهرا بلا	٢١١	٢٣	القرينة هو	القرينة هي
١١٥	٢٣	وينفيه	او ينفيه	١٥٨	٢٣	فيها	فيها	١٨٥	٢١	الغافل	والغافل	٢١١	٢٨	المعتبر	المعتبرة
١١٨	٧	للكلام	كلام	١٥٨	٣٨	كالوشك	كالاول او شك	١٨٥	٢٨	بهذين	بهاتين	٢١١	٢٣	تحكمها	تحكمه
١١٨	١٨	حجية	حجيته	١٥٨	٣١	[illegible]	[illegible]	١٨٥	٢٣	[illegible]	[illegible]	٢١٢	١٠	وجوب	وجود
١١٨	٣٧	خطبته	خطبته	١٥٨	٣٣	بعد العلم	بعد العلم	١٨٦	١٩	والاول جميع	والثاني جميع	٢١٣	٢٦	يثمنها	بثمنها
١١٩	٣٠	لايضر	لاتضر	١٥٨	٣٨	اقسام	الاقسام	١٨٦	٣٥	من علمه	في علمه	٢١٣	٢٧	لم يذكر	لم تذكر
١٢٠	١٣	الاستصحاب	لا استصحاب	١٥٩	١	في الاوليين	في الاوليين	١٨٧	١٣	حاجة الناس اليه	حاجة الناس	٢١٤	٨	مخالفة	موافقة
١٢٣	٤	قبل	قبل	١٥٩	١٠	بكريته	بعدم كريته	١٨٧	١٤	بعلة	بعلل	٢١٤	١٠	يظهر	تظهر
١٢٤	١٠	الصلوة	لصلوة	١٥٩	١١	بحدوثها	بحدوثهما	١٨٧	٢٦	لايتم	لم يتم	٢١٤	١٥	احد	احد
١٢٤	٣٥	القاعدتين	القاعدتين	١٥٩	١٥	بنوا الحكم	بنوا على الحكم	١٨٨	١٠	اماباق	[illegible]	٢١٥	١٣	[illegible]	[illegible]
١٢٥	١٣	لا يزم	لا يلزم	١٥٩	٢١	حكميا	حكما	١٨٨	٢١	الاشتداد	اشتداد	٢١٨	٢٣	مما المبدء	المبدء
١٢٥	٣١	منهما	منها	١٥٩	٢١	من شك	من قبيل	١٨٩	٢٧	اخواه	اخوه	٢١٨	٢٩	لم يثبت	لم تثبت
١٢٧	٣	التجويز	التجوز	١٥٩	٢٣	يلغى	يلغى	١٨٩	٢٧	التحرير	التحريم	٢٢٠	٣٥	لها	له
١٢٧	٣٧	كالنقص	كالتي نقص	١٥٩	٢٧	[illegible]	[illegible]	١٨٩	٣٥	البايع كون	[illegible]	٢٢١	١٣	تخلف	تخلفت
١٢٧	٣٧	ممكن	ممكنة	١٥٩	٣٠	صغر	صغر حجمها	١٨٩	٣٨	يشعر	يشعر به	٢٢٣	١٨	محكمها	تحكمها
١٢٨	٣٥	هو	هي	١٨٠	٣٠	لمدخليته	مدخليته	١٩١	١٧	ما في الحواشي	ضعف ما في الحواشي	٢٢٣	٢٩	لها اعتبارات	اعتبارات
١٢٩	٨	منها	منهما	١٨٠	٣٢	التفرقة	الفرقة	١٩٣	١	وهكذا	[illegible]	٢٢٥	٥	يعل	يعلل
١٢٩	١٥	في الصغرى	في صغرى	١٨٠	٣٢	الاستصحاب	للاستصحاب	١٩٣	٢٥	الا في موارد	في موارد	٢٢٥	٥	الفراد	افراده
١٣١	٧	تحيزه	بتحيزه	١٨١	٣	المانع الوجودي	المانع الوجودي [illegible]	١٩٣	١٣	بمثله	لمثله	٢٢٦	١٤	مستنده	مستنده
١٣٢	١٥	حجيتها	حجيته	١٨١	٣	[illegible]	[illegible]	١٩٥	٢٩	عدمها	عدمه	٢٢٦	١٨	معمول	معول
١٣٣	٢٣	كان	كان الاشتباه	١٨١	٢٥	النبوة	نبوة	١٩٥	٣٨	الاعتقادي	الاعتقاد	٢٢٦	٢٠	مما لا يعتد	مما يعتد
١٣٥	٢٩	لوضعها	لوضعيتها	١٨١	٣٧	مشكوك	مشكوكة	١٩٥	٤	وجدها	وجده	٢٢٦	٢٥	مثل	في مثل
١٣٧	٧	جواز	جوز	١٨١	٣٧	مشكوك	مشكوكة	١٩٧	١٤	اما الترجيح	اما في الترجيح	٢٢٧	٤	فكانتا	مكانتا
١٣٧	١٥	يتبع	يستتبع	١٨٢	٥	نسخه	نسخها	١٩٧	١١	في المقام	في مقام	٢٢٨	٣٦	عدمه	عدمها
١٣٧	٢٣	شرطيته	شرطيته	١٨٢	١٣	وان	دعوى ان	١٩٧	٣٧	لاستصحابها	الاستصحابه	٢٢٩	٨	يبنى	ويبنى
١٣٧	٣١	للاعم	الصحيح للاعم	١٨٣	٥	[illegible]	استصحاب عدم	١٩٨	١	المفهوم	مفهوم	٢٣١	٢٨	اتها	انها
١٣٨	٣٥	عليه كونه	على كونه	١٨٣	٥	[illegible] الاستقرار	الاستقرار	١٩٨	١٠	استصحابها	استصحابه	٢٣٢	١٤	خبر خفة	خفة
١٤١	٣٠	هو	هي	١٨٣	٨	ان	انه	١٩٨	٣٥	استصحابها	استصحابه	٢٣٣	١٣	على خلاله	نتفق على خلافه
١٤٣	١٢	[illegible] الطهارة	في الطهارة	١٨٣	٣٧	ذا فرديه	فيهما فرديه	١٩٨	٣٠	عليه	عليها	٢٣٣	٣٠	البعض	بعض
١٤٣	١	فيه	فيها	١٨٣	١٣	دار منكرا	وان كان منكرا	١٩٩	١٥	وجهه	ووجهه	٢٣٥	٣٨	[illegible]	[illegible]
١٣٥	١١	ولا يدخل	ويدخل	١٨٣	٢٧	الى عشرين	او الى عشرين	٢٠٧	٧	المستب	سبب	٢٣٧	٣٥	حمل الترجيح	حمل المرجح
١٣٥	١١	الارجاع	الاجزاء	١٤٠	٣٥	القى	الآتي	٢٠	٣٣	وملاقيه	ملاقيه	٢٣٨	١٤	تدفع	تدافع
												٢٣٨	١٣	[illegible]	[illegible]

اعلم انه قد اشتد الوقت على تحصيل تمكين تصحيح [illegible] والتامل في هذه التعليقة الشريفة لاقتران زمان تصنيفها وتاليفها جمعها وترصيفها بزمان طبعها لكثرة اشتياق المشتغلين الطالبين لطبعها [illegible] على نفسي كل جهد النظر فيها [illegible] لئلا يتخلف الطبع حين تصحيحها [illegible] النظر جمعت كل ما وقع فيها بحسب [illegible] النظر من السقط والتقديم والتاخير والاغلاط [illegible]

١٥٠ ×
٢
٣٠٠
١٧٢
٤٧٢